



LIBROS

Crisis y crítica. Intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación

Agustín Prestifilippo, Santiago M. Roggerone [autores]

Instituto de Investigaciones Gino Germani, CLACSO, Buenos Aires, 2021

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR





Agustín L. Prestifilippo | Santiago M. Roggerone
[editores]

Crisis y crítica

Intervenciones en presente sobre
el futuro de la emancipación



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

CRISIS Y CRÍTICA

**INTERVENCIONES EN PRESENTE SOBRE
EL FUTURO DE LA EMANCIPACIÓN**

Prestifilippo, Agustín

Crisis y crítica : intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación / Agustín Prestifilippo ; Santiago M. Roggerone ; editado por Agustín Prestifilippo ; Santiago M. Roggerone. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-29-1914-0

1. Emancipación. I. Roggerone, Santiago M. II. Título.

CDD 326.8

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:

Crisis / Crítica / Emancipación / Presente / Futuro

Esta publicación ha sido sometida al proceso de referato bajo el método de doble ciego

CRISIS Y CRÍTICA

INTERVENCIONES EN PRESENTE SOBRE
EL FUTURO DE LA EMANCIPACIÓN

Agustín L. Prestifilippo | Santiago M. Roggerone
[editores]



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES





INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | **GINO**
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Martín Unzué - Director

Carolina De Volder - Coordinadora del Centro de Documentación e Información

Rafael Blanco, Daniel Jones, Alejandro Kaufman, Paula Miguel, Susana Murillo, Luciano Nosetto,

Facundo Solanas, Melina Vazquez - Comité Editor

Sabrina González - Coordinación técnica

Gisela Elescano - Edición

Laura Figueiredo - Diseño

Juan Pablo Renzi, *Música de pájaro III*, 1983, óleo sobre lienzo - Imagen de tapa

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso | C1114AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina | www.iigg.sociales.uba.ar



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO SECRETARÍA EJECUTIVA

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

EQUIPO EDITORIAL

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional

ISBN 978-950-29-1914-0



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial/CompartirIgual 4.0 Internacional

ÍNDICE

Prefacio <i>Gisela Catanzaro</i>	11
Introducción: El pensamiento como intervención <i>Agustín Lucas Prestifilippo y Santiago M. Roggerone</i>	15
PRIMERA PARTE: DESDE LA CRISIS	
Articulaciones político-ideológicas y modelos de justicia <i>Pablo Villarreal</i>	29
El despertar y el montaje como praxis: La imaginación dialéctica en Walter Benjamin y Georges Didi-Huberman <i>Nicholas Rauschenberg</i>	55
Reproducción y revolución: Althusser y la actualidad del antihumanismo teórico <i>Fernando Cocimano</i>	83
Los pasados y la crítica: Michel Foucault y la última dictadura en Argentina <i>Tomás Baquero Cano</i>	111
Apuntes sobre la crítica: La pistola, el atizador y la silla <i>Felipe Pereyra Rozas</i>	133
Crítica y utopía <i>Oriana Seccia</i>	161

SEGUNDA PARTE: HACIA LA CRÍTICA

La reificación revisitada: Reflexiones críticas a partir de la reelaboración de Axel Honneth <i>Nahuel Alzu</i>	173
Un momento de trascendencia intramundana: Axel Honneth y los dilemas de la crítica social inmanente <i>Alexis E. Gros</i>	193
Naturalezas políticas: El giro materialista en las teorías críticas de la sociedad y la dinámica del capital <i>Facundo Nahuel Martín</i>	225
El giro malestarista de las nuevas teorías críticas y el análisis militante del inconsciente <i>Emiliano Exposto y Gabriel Rodríguez Varela</i>	249
Imágenes futuras de una guerra que no fue <i>Micaela Cuesta</i>	273

APÉNDICE

La actualidad de la crítica: Una conversación con Robin Celikates <i>Santiago M. Roggerone</i>	289
Acerca de los autores	343

CRISIS Y CRÍTICA

**INTERVENCIONES EN PRESENTE SOBRE
EL FUTURO DE LA EMANCIPACIÓN**

Gisela Catanzaro

PREFACIO

Si esa historia hubiese acontecido hoy [...] es seguro que cada reportero la explicaría en un abrir y cerrar de ojos. Herodoto no la explica con palabra alguna. Su reporte es de lo más seco. Por eso, esta historia del antiguo Egipto está en condiciones, después de miles de años, de suscitar asombro y reflexión.

Walter Benjamin, *El narrador*, 2008

Escribir libros colectivos es la cosa más normal del mundo y, sin embargo, hay allí algo de asombroso. Están, claro, las condiciones históricas que hacen que cada vez escribamos menos libros con otras personas y más artículos individuales en “revistas académicas de reconocida trayectoria internacional”. Pero además de este asombro sociológico, que reclamaría toda una crítica social del conocimiento efectivamente vigente, y que sería preciso cultivar con todo esmero haciendo violencia a lo más habitual de nuestros denodados esfuerzos “intelectuales”, hay otro asombro. Un asombro relativo al hecho de escribir/pensar con otras personas o, al menos, bajo la sollicitación de un mismo título/problema.

Imaginado bajo la idea de sollicitación, un título se parece menos al techo de una casa que nos cobija o al emblema de nuestra problemática comunidad que a un disparador, o a un cuerpo –relativamente– extraño. Él no pertenece por completo a quienes amparamos nuestra escritura bajo su sombra. Dicho menos pretenciosamente, aun cuando en parte lo haga al ser “apropiado” –como suele decirse– por quienes son autores, por el mismo gesto de reunirnos, el título deja expuestas también las distancias e incluso las inconmensurabilidades que tal vez existan –si no han sido plenamente unificadas en la prosa académica más convencional– entre nuestras

obsesiones, estilos, cadencias, afinidades teóricas y zonas de espanto personalísimos.

A propósito del tipo de relación social imaginada/auspiciada por el título de un libro colectivo, una tercera figura viene entonces a amucharse junto con la del cobijo y la del disparador: la de la traducción que, en sentido benjaminiano, declina el alemán *Übersetzung* menos en la continuidad de una comunicación tersa capaz de atravesar ilesa todos los ríos y abismos del sentido, que como aquella intervención capaz de hacer saltar –sin alisarla– lo que una intervención o una escritura tienen de irreductible en relación con las demás.

En tanto traducción, el título del libro colectivo muestra que algo nos ha afectado; pero muestra también que ese “algo” muta y no es totalmente traducible a una única lengua. Se escucha más bien en los roces entre los lenguajes –aquí: los de la filosofía y la sociología, pero también los del marxismo, el posestructuralismo francés y la teoría crítica alemana– en que está tramado nuestro pensamiento sobre la realidad. Tramado *aquí*, en un borde de “el mundo”, donde todas esas nobles tradiciones se amasijan en un compost del que afortunadamente todavía emergen retoños sorprendentes.

Crisis y crítica no es, por otra parte, un título más. La conjunción de estos términos que –como lo hacen notar, en varios casos, autores de las páginas que siguen– son por separado tan familiares para nosotros, toca el nervio sensible del problema en torno al cual se forjó y se relanza el espectro del *materialismo*, que siempre vuelve para recordar lo que el tema ilustrado y humanista de la autonomía de lo intelectual tiene de pretensión y ofuscación del pensamiento frente a sus efectivos condicionamientos sociales e históricos.

¿Por dónde es que empieza una escritura-pensamiento? ¿Resulta posible imaginarla como una práctica dueña de sus comienzos? Y de no ser así, ¿podríamos acaso contar con ellas y con su presunto criticismo en todo tiempo y lugar? Si la práctica crítica no se concibe solo como un pensamiento *sobre* un cierto estado del mundo sino también como una práctica emergente *de* ese mismo estado, su inmunidad frente a él ya no está garantizada. Así se trama el estatuto paradójal que acosa a toda práctica crítica atenta a los acontecimientos históricos que la suscitan: mientras un tipo de pensamiento que se pretendiera intacto frente a la crisis del presente necesariamente reproduciría la ilusión de independencia del espíritu que caracterizó al idealismo, a la inversa, al saberse afectado por ese estado en que procura intervenir críticamente, no podría dar por descontado su derecho a la existencia, y ni siquiera a esta última sin más.

Uno de los conceptos que ha insistido en nombrar este problema doble de la afectación e incidencia *del* pensamiento –genitivo objetivo

y subjetivo respectivamente– respecto de la realidad es el de *Ideología*, revisitado en algunas de sus diversas acepciones en varios de los artículos que componen este volumen a contramano del consenso que –hace ya varias décadas– quiso sancionar su decrepitud y pretendió expulsarlo de las lenguas francas del pensamiento contemporáneo.

La ideología nombraba lo falso de la pretensión de autosuficiencia del espíritu; buscaba auscultar el empobrecimiento de una experiencia encerrada en los confines de lo dado y de la conciencia autocentrada; mentaba también las figuraciones de otro mundo y otro tiempo que acompañarán eternamente a las prácticas transformadoras. Si hay impulso hay ceguera, pero no hay crítica sin impulso. En este último borde el problema de la ideología conectaba con la idea de utopía, como necesaria refutación de un presentismo opresivo –hoy más vigente que nunca–; pero no sin mostrarse hospitalario simultáneamente de la condena teológica de las imágenes, que insistía en hacer el vacío de la representación precisamente para que un indicio de lo nuevo pudiera emerger.

Acaso, quienes lean las páginas que siguen comprobarán, entre otras cosas, en las páginas que siguen que ningún consenso académico puede acallar un concepto cuando la historia se obstina en no superar las realidades que aquel pretendía mentar, y que siguen dando lugar a fértiles contrapuntos entre dos gestos tan irreconciliables como necesarios donde lo ideológico se revela, a la vez, como veneno y remedio. El primer gesto reclama nuevas imágenes y palabras para nombrar la época y la vida a la que aspiramos. El segundo privilegia la negatividad y busca resguardar cierto espacio para el no saber, sin el cual ya no sería posible hacer la pregunta que hay que hacer –“¿cómo sigue la historia?”– en una atmósfera saturada por la proliferación de auto-evidencias y “acontecimientos” *siempre-ya* comprensibles en los términos de los sentidos actualmente dominantes.

En ambos gestos el pensamiento se revela como intervención no solo situada sino orientada ella misma a la generación de acontecimientos, y así saca a la luz la textura política de una escritura-pensamiento teóricos. Pero no necesariamente los identifica. El reenvío entre la práctica teórica y la práctica política disuelve la falsa oposición entre ambos sin dejar de atender a lo coercitivo de su presunta identidad. Allí se anuncia el momento de verdad de la pretensión de autonomía de la crítica, en esa resistencia frente a los imperativos de la inmediatez tanto más necesaria de cara a la tendencias anti-intelectualistas que se han visto potenciadas en las reconversiones más recientes del capitalismo neoliberal¹.

1 Tendencias anti-intelectualistas que de ningún modo pueden identificarse con la persecución a “los intelectuales”, aunque no la excluyan. Como Adorno y Horkheimer no se cansaron de repetir (pero las acusaciones de elitismo a veces no permiten

La “tendencia” habla de un movimiento que se continúa en el presente y en cierto modo también lo desposee. Leídos como tendencias más o menos dominantes, además, los hechos se revelan como internamente divididos. Solo una imaginación, ella misma presentista y reproductiva a pesar de sus intenciones, podría concebir como racionalidades consumadas lo que en verdad constituye un índice de un proceso incoherente, conflictivo e irresuelto. Por eso hablamos de tendencias. No se trata de una reposición de la filosofía de la historia. Sin el “momento de espanto” en que la lectura del presente saca a la luz sus perfiles más menesterosos, no hay crítica posible. Pero ella debe resistir no solo el negacionismo sino también la fetichización de lo actualmente dominante y, para ello, precisa conceptos capaces de disolver el fijismo de los efectos en procesos cribados de contradicciones en distintos niveles, inacabados y litigiosos, algunos de los cuales se exploran en las páginas que siguen.

escuchar), lo que aquí está en juego es el debilitamiento de lo que en todxs nosotrxs no se satisface con lo que ya sabemos y por eso trata al mundo y al deseo subjetivo como una zona de averiguación antes que como una auto-evidencia tensionando –de este modo– lo que Althusser llamaba rituales del reconocimiento/desconocimiento ideológico.

Agustín Lucas Prestifilippo y Santiago M. Roggerone

INTRODUCCIÓN: EL PENSAMIENTO COMO INTERVENCIÓN

Vivimos la crisis. Hace tiempo que la conciencia del presente ha tomado nota al respecto. Se trata de una crisis sinigual que abarca todo el planeta. Ella se expresó dramáticamente con el colapso financiero, de actividad y de deuda que supuso 2008, pero ha sido acompañada por fenómenos, que habiendo aparecido en un comienzo solo como coletazos, han terminado por operar como nuevos impulsores de facetas que la han profundizado. Dos indicadores revelan esta agudización: una extensión temporal que recorre más de una década, y una pluralización inabarcable de dimensiones irreductibles a un único eje vertebrador. Nuestra crisis no se deja pensar solo como un acontecimiento puramente económico, sino también social, político, cultural, reproductivo, sanitario, ecológico, etc. La destrucción a la que somete todo lo que toca hace de los versos alegóricos de W.B. Yeats descripciones realistas del desastre contemporáneo: “Things fall apart; the centre cannot hold;/ Mere anarchy is loosed upon the world”.

Lo inaudito de la pandemia del COVID-19 radicalizó los aspectos más problemáticos de esta actualidad: vivimos en tiempos de crisis, pero no contamos con el conocimiento de cuándo ni cómo se resolverá. Tampoco contamos con el conocimiento de si ese remedio sigue siendo una expectativa fundada. La incertidumbre radicalizada a la que ha quedado expuesta aquello que nos empecinamos en denomi-

nar *humanidad* revela lo extraordinario de un tiempo abierto en el que no es posible, ni para las racionalidades comunicativas del mundo de la vida ni para la racionalidad técnica de los subsistemas sociales, prever lo que vendrá ni bajo qué forma. Que el tiempo se dilate y que el presente se ensanche tiene como correlato un desconocimiento generalizado que diluye toda ilusión de control racional de nuestro destino. En esto consiste la ontología de la situación.

Pensar nuestro presente –pensar *desde* y *hacia* la crisis, a *partir de* y *para* ella– es lo que este libro pretende. Las contribuciones que lo integran indagan en saberes, narraciones, conceptos y nudos problemáticos que atienden a las paradojas que ha representado la contemporaneidad para las teorías críticas de la sociedad. Al hacerlo, quienes participamos de esta tarea nos inscribimos en un anudamiento que, lejos de ser la excepción de una enrarecida coyuntura, ha acompañado al pensamiento crítico desde sus inicios. En efecto, *crisis* y *crítica* no solo comparten una raíz etimológica común; han sido, además, los pilares de un mismo programa de investigación. *Crisis* procede del griego *κρίσις* (*krisis*) y este vocablo, a su vez, del verbo *κρίνειν* (*krinein*), que literalmente significa *discernir, analizar, separar* y del que se derivan *κριτικός* (*kritikós*) y *κριτική* (*kritikē*), precisamente aquellos sentidos que forjan la tarea de la *crítica*. Esta secreta afinidad primigenia ha servido como incitación de una forma de pensar determinada tanto por la conciencia del lugar y del tiempo desde el que se habla –las condiciones sociales de enunciación en las que se inscribe el conocimiento–, como también por la tarea de la producción de una realidad otra. Pensar y actuar *desde* la crisis, pensar y actuar *hacia* ella: he aquí los dos momentos que configuran la singularidad de la crítica. Pues esta no solo pretende dar cuenta del orden existente –no se empeña “en que una cosa funcione mejor”–, sino también de intensificar “la lucha contra lo establecido” (Horkheimer, 1974, pp. 239-240, 259), hacerlo estallar, transformarlo completamente, abrirlo hacia lo nuevo; en definitiva: *ponerlo en crisis*.

A esto se refería Walter Benjamin (1987, p. 76) cuando, en *Dirección única*, caracterizaba a la crítica como “una cuestión de justa distancia”. En el contexto histórico de la modernidad capitalista-occidental, y particularmente de lo que en diferentes ocasiones se desencadenó a partir de las más importantes mutaciones de su patrón de acumulación y las correspondientes reconfiguraciones ideológicas que acompañaron a aquellas, hubo varios gestos mediante los que se propuso hacer de la relación de la crítica con la crisis el objeto privilegiado de las meditaciones. El propio Marx (1982, p. 458) se presenta aquí como la expresión más emblemática, pues desde muy temprano

abocó sus esfuerzos a un programa de “*crítica implacable de todo lo existente*” que, sin solución de continuidad, incluyó escritos periodísticos, el ajuste de cuentas con la filosofía de Hegel en general y el hegelianismo de izquierdas en particular, y una más pretenciosa lectura deconstructiva del discurso de la economía política.

Siguiendo sus pasos, en 1930-1931 Benjamin y Bertolt Brecht proyectaron editar una revista cuyo título habría de ser, precisamente, *Krise und Kritik* –se habían anotado para participar de la experiencia Ernst Bloch, Siegfried Kracauer y Georg Lukács, entre otros. Si bien la iniciativa no arribó a buen puerto, con su bosquejo programático, sugiere Erdmut Wizisla (2007, pp. 147-146), quedó formulado por primera vez “el concepto de *pensamiento como intervención*”, esto es el intento de dar cuenta de “los conocimientos que ‘le permiten’ a la inteligencia ‘una producción con carácter de intervención, con consecuencias, por oposición a las producciones habituales, arbitrarias y sin consecuencias’”.

Por su parte, en 1954 el historiador de los conceptos, Reinhart Koselleck, presenta su disertación doctoral en la Universidad de Heidelberg, publicándola cuatro años más tarde bajo el título de *Crítica y crisis: Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. La inversión de los términos no fue un hecho meramente casual. Habiendo servido como voluntario en el frente oriental durante la Segunda Guerra Mundial, y manteniendo contacto estrecho con pensadores implicados directamente con el régimen nazi como Martin Heidegger o Carl Schmitt, Koselleck pretendía descubrir y exhibir los fundamentos eminentemente absolutistas sobre los que la idea ilustrada de crítica descansaba, trazando una genealogía que, a la vez, le permitía revelar la verdadera cara de un mundo –el suyo propio– en crisis.

En la historia intelectual del siglo XX, son estos quizás los episodios más conocidos de la puesta en diálogo de las nociones en cuestión. Ha habido, por supuesto, otros intentos que dieron pasos en la misma línea. En lo que respecta a lo estrictamente reciente vale la pena mencionar, en este sentido, la revista *Crisis and Critique*, editada durante la última década por Agon Hamza y Frank Ruda (*Kolektivni Materializmi Dialektik*). Recuperando el orden de los términos propuesto por Benjamin y Brecht –y, mediante ellos, la apuesta del pensamiento como intervención–, el proyecto editorial mentado procura articularlos de forma situada, *a partir de y para* un presente atravesado, justamente, por la crisis de la crítica y la incipiente renovación de la crítica de la crisis. En el plano local, finalmente, es de destacar la existencia del libro *Crítica y crisis en América Latina: Aprender a leer, aprender a hablar*, publicado en 2016 por Eduardo Rojas y Micaela Cuesta, quien también participa en el presente trabajo.

Tras la mayoría de las producciones referidas a un mismo interrogante parece tomar cuerpo: ¿cómo pensar y actuar críticamente, intervenir *desde y hacia* la crisis, poniendo a su vez en crisis la crítica misma, sin recaer en los atolladeros de una especulación vaciada del contenido concreto de la experiencia y, por lo tanto, metafísica? ¿Cómo formular un pensamiento materialista acerca de la *trascendencia inmanente* que sea consecuente con los exigentes requisitos formulados por Kant y Hegel, Marx y Nietzsche? Las teorías críticas contemporáneas han hecho de esta pregunta fundamental el centro de sus reflexiones sobre la actual crisis, identificando los límites que hoy obstaculizan las posibilidades de una superación de los conflictos desatados, como así también de las vicisitudes del ejercicio mismo de la crítica y de lo que su puesta a la altura de los tiempos supone. Dos testimonios adicionales permiten ilustrar la época.

En su ya clásico tratado sobre el nuevo espíritu del capitalismo, Luc Boltanski y Éve Chiapello (2002) han reconocido un movimiento paradójico en el que crisis y crítica se han anudado de una forma tan aporética que el saldo de la intervención parecería descansar en el reconocimiento de una complejidad aciaga. Pues la actualidad de la crisis es para ellos también la actualidad de una crisis que “desarma a la crítica” (Boltanski y Chiapello, 2002, p. 241 y ss.). Se trata del proceso de inversión paradójica de las fuentes en las que ha abrevado la crítica para impugnar la sociedad capitalista. Mediante una cuidada reconstrucción de los discursos capitalistas que han configurado la imaginación de una nueva subjetividad, Boltanski y Chiapello han demostrado cómo estas textualidades, cuya divulgación masiva permite entender el acompañamiento social de las transformaciones neoliberales que ha producido el capitalismo en las últimas décadas, se nutrieron de los mismos conceptos filosóficos a los que el pensamiento crítico contemporáneo recurrió para cuestionar el orden social existente. Este movimiento metabólico de incorporación capitalista de sus críticas, su transformación de elementos subversivos en fuerzas productivas de nuevas interpelaciones ideológicas, ha dejado en claro el estatuto frágil de la crítica contemporánea, así como las dificultades para lanzar un cuestionamiento que opere como catalizador de los reclamos sociales de justicia y como impulsor de acciones colectivas transformadoras.

Por su parte, las investigaciones recientes de Wolfgang Streeck (2016, 2017) han permitido pensar no solo las causas históricas de larga duración que han confluído en la última gran crisis económica del capitalismo mundial, sino también las consecuencias sociales, culturales y políticas que ella ha producido. Pues, para Streeck, el anudamiento de crisis y crítica se expresa en una ironía trágica que

caracteriza nuestro presente: en la medida en que el capitalismo contemporáneo ha logrado impulsar la valorización económica mediante una liberalización del capital de las constricciones democráticas que había representado la *tregua* de los cortos años posteriores a la guerra, los clivajes que organizan los antagonismos sociales han ido desplazándose progresivamente desde las inscripciones nacionales hacia un plano planetario, anonimizado y deslocalizado de cualquier punto de referencia fijo. Como efecto de esta desterritorialización, la crítica se ha tropezado con interminables dificultades para expresar el sufrimiento social, identificar las responsabilidades civiles en sus cuestionamientos, y elaborar así entonces un programa de acción colectiva anticapitalista (Streeck, 2017, pp. 36-44, 77). Vivimos en un tiempo de interregno, signado por la crisis de lo viejo pero sin visos de que lo nuevo venga a reemplazarlo. En este contexto, como Antonio Gramsci (1981, p. 37) alguna vez supo decir, “los fenómenos morbosos más variados” pueden tener lugar.

Si bien las perspectivas acerca del anudamiento contemporáneo de crisis y crítica se extienden en un abanico diferenciado de miradas, saberes y localizaciones, no es casualidad que hayamos elegido estas dos referencias para dar cuenta del tiempo que nos toca vivir. Pues cada una –la de Boltanski y Chiapello, y la de Streeck– se inscribe en tradiciones teóricas que han configurado las lecturas más punzantes del legado de Marx desde mediados del siglo pasado, y que nos siguen ayudando a pensar nuestra coyuntura. Nos referimos a los linajes que, para algunos, se remontan a la filosofía (pos)althusseriana (y su diálogo con el estructuralismo francés) y a la teoría social (pos)habermasiana (y su diálogo con el idealismo alemán). Para otros, este legado podría remontarse todavía más atrás, a Spinoza y a Hegel.

En cualquier caso, los capítulos que componen este libro trabajan con estos legados para pensar cómo se modula el entrelazamiento de la crisis y la crítica en nuestras sociedades. En este sentido, hemos organizado la presentación de los textos en dos partes, en las que el trabajo se desdobra transitoriamente solo para poder pensarse mejor en conjunto. Pues si en la primera parte las contribuciones autorales dan cuenta de una adecuada caracterización de la actual crisis, no lo hacen sin reconocer a su vez la necesidad de la formulación de los problemas inmanentes de una crítica que no solo actúa y piensa *desde* la crisis sino que también lo hace orientándose *hacia* ella. De allí que los textos de la segunda parte hagan aportes concretos para el desarrollo de un pensamiento que no se limita a trazar una filosofía y sociología *del* presente, sino fundamentalmente a proyectarse como política *para* el porvenir.

En pocas palabras, tanto en una parte como en la otra, el libro propone el despliegue de *intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación*.

El proyecto de este libro colectivo surgió a partir de dos sucesos. A comienzos de 2019, sus compiladores dictamos un seminario de doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), cuyo título fue, precisamente, “Crisis y crítica: Derivas contemporáneas del marxismo”. El propósito elemental a través del cual se articulaba el curso consistía en someter a discusión los diagnósticos sobre la crisis del marxismo, el *pathos* melancólico que signaba a las izquierdas desde hacía décadas y, sobre todo, la recomposición y el relanzamiento de la crítica radical del estado de cosas existente registrable en una serie de intervenciones (pos)althusserianas y (pos)habermasianas, más o menos contemporáneas.

Con la participación de algunos de los concurrentes al seminario y otros compañerxs de ruta, en diciembre de ese mismo año organizamos una jornada de discusión en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. El encuentro, que esa vez decidimos nominar “Crisis y crítica: Futuros por venir”, estaba destinado a retomar el intercambio, haciendo eje ahora en las perspectivas de futuro divisables en distintas constelaciones materialistas de críticas sociales y luchas emancipatorias. Confiábamos, vale decir, en que por medio de la alianza efectiva y la conversación generosa pudiera ponerse en debate aquello que ya entonces, en medio de las protestas que sacudían a Chile, la masacre en las calles y el golpe de Estado en Bolivia, y las convulsiones sociales de la región en general, parecía disponerse a comenzar.

Al poco tiempo estalló la pandemia. La intención de confeccionar un dispositivo que recogiera, reelaborara y ampliara las intervenciones que habían tenido lugar especialmente durante el último encuentro había surgido incluso antes de que la propagación del COVID-19 obligara a reformular todos los aspectos de la cotidianeidad y el desarrollo normal de las cosas. No obstante, fue en el contexto mismo de esa crisis de la normalidad de la valorización del capital a nivel mundial, y del aislamiento social, preventivo y obligatorio declarado en nuestro país, que la iniciativa empezó a cobrar una forma definitiva. Entonces, mientras nos acostumbrábamos a la nueva vida, terminamos de convencernos de que la pléyade de perspectivas y procedencias disciplinares, teóricas y políticas diversas presentes en el libro comulgaban en algo muy importante.

Efectivamente, hay algo que aúna a lxs autores que participan de *Crisis y crítica: Intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación*; a saber, la pertenencia a una misma generación. Se trata, en lo fundamental, de una generación desacompasada, *a contra o fuera de tiempo*, que en más de una ocasión ha llegado tarde a la cita. Quienes a ella pertenecemos nacimos en la (corta) década de 1980, nos formamos e incluso comenzamos a reconocernos como sus miembros en medio de los acontecimientos de 2001-2002 y la puesta en marcha de un experimento político-estatal de pretensiones inclusivas mediante el cual se intentó dejar atrás la crisis. No habiendo sido protagonistas plenos ni de una situación ni de otra, a quienes tocó hacer esta experiencia generacional, la hora llegó una vez que el neoliberalismo en la Argentina dejó de remitir únicamente a la fase del modo de producción del capital vigente o a una potente racionalidad que –contra los pronósticos optimistas del momento– continuaba operando de forma eficaz a nivel de la subjetividad y los afectos sociales. Ahora además, en efecto, el neoliberalismo organizaba partidos políticos, se presentaba a elecciones apelando a discursos inéditos, y las ganaba. Con y a través de esa novedad fue que nos tocó tomar la palabra.

Entre la crisis y la crítica, entonces. *Desde* aquélla llegamos y *hacia* esta otra pretendimos dirigirnos.

La primera parte del libro se titula *Desde la crisis* y comienza con un texto en el que Pablo Villarreal analiza cómo se relacionan las identificaciones políticas e ideológicas con los modos de la justicia distributiva. Villarreal intenta, más específicamente, comprender cuándo surgen con mayor fuerza los posicionamientos antidistributivos de los sujetos sociales que rechazan la intervención del Estado, cómo se relacionan con el creciente autoritarismo social que despunta con cada vez mayor fuerza en distintas partes del mundo luego de 2008, y cómo se han articulado estas posiciones ideológicas con las identificaciones políticas en la Argentina reciente.

En un registro analítico algo distinto, Nicholas Rauschenberg se pregunta también sobre los efectos de la crisis en nuestro presente, pero atendiendo a la materialidad difusa de lo imaginario. Su escrito aborda la difícil pregunta de si la crisis potencia la dialéctica de las imágenes. Para esbozar una respuesta, el autor analiza distintos sentidos de la idea de imagen en la perspectiva crítica sobre la crisis inaugurada por Walter Benjamin, y luego continuada por los trabajos recientes de Georges Didi-Huberman. Así pues el texto ofrece inda-

gaciones no solo sobre las variaciones del dispositivo de la mirada en tiempos de crisis, sino también sobre las posibilidades abiertas para una praxis emancipatoria que no renuncia a pensarse en relación con el pasado.

Fernando Cocimano se ocupa de problematizar las lecturas que han señalado una falta de reflexión sobre la política en el pensamiento de Louis Althusser. Uno de los motivos a los que esta carencia respondería está dado por el *antihumanismo teórico* sostenido por el filósofo francés en su guerra contra el sujeto autónomo. A su vez, este sesgo conservador se reforzaría al considerar al sujeto como un *efecto de la ideología*, y al reducir la ideología a un mecanismo homogéneo en favor de la reproducción de las condiciones de dominación. Cocimano polemiza con estos lugares comunes mediante un análisis del vínculo entre ideología y sujeto, a la luz del problema de la reproducción de las relaciones sociales de producción. El objetivo principal de su trabajo consiste en demostrar que, en la filosofía de Althusser, el problema de la reproducción toma cuerpo a partir de una articulación específica entre la teoría marxista de la lucha de clases y la teoría freudiana del inconsciente.

Partiendo de la masividad que el pensamiento de Michel Foucault adquirió en la década de 1980, Tomás Baquero Cano explora la posibilidad de un compromiso sin garantías con un futuro prometedor, apartado de todo lo intolerable del presente. Rebasando el horizonte de la filosofía del poder, el autor tematiza una crítica del presente de signo foucaulteano para así entonces determinar qué relaciones con el pasado se pueden entablar y qué vida en el presente es la que puede ser vivida.

Felipe Pereyra Rozas aborda la noción de crítica y articula un recorrido escandido en tres tiempos, con el objetivo de distinguir lo que llama *crítica normativa* de *crítica estratégica*. Procede atendiendo a la crítica kantiana en sus efectos gnoseo-políticos, la relación de Marx con Kant en torno al concepto de crítica, y distinguiendo la especificidad marxista de dicho concepto a partir de la perspectiva del régimen de materialidad de la subjetividad. Concede atención, asimismo, a la figura de Juan Carlos Marín, quien tematiza la crítica en términos de intervención en la teoría como campo de contradicciones históricas. En todo momento, la intención de Pereyra Rozas es dar cuenta de las diversas modalidades de comprensión del vínculo entre teoría y política.

Oriana Seccia cierra la primera tanda de intervenciones preguntándose por la relación entre conocimiento verdadero y emancipación. Sigue para ello la ponderación ora aprobatoria, ora recriminatoria, con la que la utopía fue pensada al interior de la tradición marxista

como un modo eficaz de crítica del presente en pos de su superación emancipatoria. Su texto explora debates contemporáneos en los que, tácitamente, se articula la pregunta por el *común* del comunismo con discusiones sobre la actualidad política latinoamericana. La autora analiza, asimismo, el filme surcoreano *Parasite* (2019) en tanto síntoma de la débil imaginación política contemporánea. Para que la crítica pueda efectivamente poner en crisis el orden de cosas, plantea Seccia, el pensamiento de la revolución no puede prescindir del mito.

Nahuel Alzu abre la segunda parte del libro, titulada *Hacia la crítica*, con un trabajo dedicado a evaluar la reelaboración del concepto de reificación como *patología social* propuesta por el filósofo alemán Axel Honneth. El objetivo perseguido consiste en establecer el alcance del potencial de tal reelaboración para una teoría crítica que busque dar cuenta de las formas de experiencia del capitalismo contemporáneo. El autor examina, en otras palabras, la recuperación honnethiana de la reificación, teniendo en cuenta tanto la formulación original de Georg Lukács como sus posteriores tratamientos al interior de la tradición teórico-crítica.

En línea con Alzu, Alexis E. Gros reconstruye en su trabajo la concepción de la crítica inmanente desarrollada por Honneth. Para cumplir con este objetivo, procede en tres pasos. En primer lugar, el autor da cuenta de la interpretación honnethiana de la teoría crítica como una perspectiva filosófico-social ocupada de criticar inmanentemente las patologías de la racionalidad social. Hecho esto, Gros repone el modo en que el pensador alemán elabora su propia propuesta –la teoría del reconocimiento– a través de una confrontación con las perspectivas de Habermas y el Adorno tardío. Concluye demostrando que la concepción de la crítica inmanente tematizada ocupa un lugar intermedio entre los dos polos extremos del pensamiento crítico contemporáneo: la crítica interna y la crítica externa.

A partir del análisis categorial del capital de Moishe Postone, Facundo Nahuel Martín aborda en su contribución algunos aspectos de lo que denomina *giro materialista* de las teorías críticas. Centrándose en el concepto de capitaloceno de Jason W. Moore y el posthumanismo de Rosi Braidotti, atiende a dos momentos de la lógica del capital: uno antropocéntrico y otro postantropocéntrico. Su propósito es demostrar que una lectura del capital atenta a las *formas de dominación abstractas* y las *transformaciones en la producción material* aporta claves significativas para comprender la actualidad del pensamiento crítico.

Estableciendo un contrapunto con la peculiar torsión o inflexión de las teorías críticas contemporáneas referida por Martín, Emiliano Exposto y Gabriel Rodríguez Varela exploran las condiciones de un

análisis militante del inconsciente como ejercicio de politización del deseo, los malestares sociales, los imaginarios, las fantasías y el sufrimiento psíquico, en el contexto de crisis capitalista acentuada por la pandemia global. De ahí que prefieran hablar de *giro malestarista* antes que de *giro materialista*.

Tomando el tema de la crisis de la experiencia con el que Benjamin aludió al mutismo de aquellos soldados que habían estado en el frente de batalla de la Primera Guerra Mundial, Micaela Cuesta formula la pregunta de si acaso en el presente que signó la pandemia somos contemporáneos de *guerras* que requieran mayor indagación. ¿Se espera algo después de estos acontecimientos vividos y narrados con el léxico bélico? Para Cuesta, la incógnita respecto de lo que vendrá se encuentra habitada por los más diversos deseos, imaginaciones, fantasías y fantasmas. Esas imágenes del futuro, de forma inconfesa o explícita, están urdidas en las tramas del presente que la crisis mundial del sistema sanitario expone. Desoír el llamado a colmar el vacío que la pregunta por el futuro inscribe es el desafío al que nos enfrenta su texto para poder reflexionar en torno suyo desde una perspectiva crítica.

El libro culmina con un apéndice en el que incluimos una conversación mantenida con Robin Celikates, exponente destacado de la cuarta generación de la tradición teórico-crítica alemana.

En el transcurso de la corrección y edición final de este libro falleció Horacio González, quien de distintas maneras y por razones diversas constituyó para una pluralidad de generaciones la encarnación viva de una forma de pensamiento que hizo de la intervención su rasgo distintivo. Pese a no haber mantenido una relación personal con él quisiéramos reivindicar aquí lo que a todas luces constituye ya un legado infinito que (re)actualiza el diálogo generoso, la apuesta por un saber rebelde y el compromiso con los combates por la emancipación. Vaya con este íncipit un abrazo fraterno a todxs aquellxs que en estos tiempos de oscuridad han padecido y experimentado pérdidas.

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, Walter (1987). *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.

Boltanski, Luc y Chiapello, Ève (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal.

- Gramsci, Antonio (1981). *Cuadernos de la cárcel*, t. 2. México: Era.
- Horkheimer, Max (1974). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Jøker Bjerre, Henrik y Hamza, Agon (2014). Editorial Note: Why Crisis and Critique? *Crisis and Critique*, 1(1).
- Koselleck, Reinhart (2007). *Crítica y crisis: Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Marx, Karl (1982). *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rojas, Eduardo y Cuesta, Micaela (2016). *Crítica y crisis: Aprender a leer, aprender a hablar*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Streeck, Wolfgang (2016). *Comprando tiempo: La crisis pospuesta del capitalismo democrático*. Buenos Aires: Katz.
- Streeck, Wolfgang (2017). “¿Cómo estudiar el capitalismo contemporáneo”, en *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Wizisla, Erdmut (2007). *Benjamin y Brecht: Historia de una amistad*. Buenos Aires: Paidós.

**PRIMERA PARTE:
DESDE LA CRISIS**

Pablo Villarreal

ARTICULACIONES POLÍTICO-IDEOLÓGICAS Y MODELOS DE JUSTICIA DISTRIBUTIVA EN ARGENTINA

INTRODUCCIÓN

El 10 de diciembre de 2019, en su discurso de asunción ante el poder legislativo, el presidente Alberto Fernández mencionó en varias oportunidades la idea de justicia social y la constituyó como uno de los pilares que iban a marcar el rumbo de su gobierno. En ciertos pasajes clave de su alocución, Fernández sostuvo que intentaría erigir un “Estado presente y constructor de justicia social”, que sea solidario con los más postergados en tiempos de crisis y desde el cual se debe incluir empezando “por los últimos para luego llegar a todos”. También manifestó una gran preocupación por el nivel actual de desigualdad en nuestro país y el compromiso gubernamental por reducirla, subrayando que es un objetivo central para alcanzar el desarrollo con inclusión social.

Estas ideas constituyen las fibras más íntimas que guían las políticas del nuevo gobierno desde el momento en que tomó el control del Estado, y están en consonancia con las advertencias de más larga data que vienen formulando instituciones científicas y economistas reconocidos respecto de las consecuencias perturbadoras de la desigualdad sobre el desarrollo social y económico (CEPAL, 2010, 2012, 2014; Stiglitz, 2012; Atkinson, 2015; Piketty, 2015; Milanovic, 2016). No es llamativo entonces que haya sido esa la temática que dominó el último tramo de la campaña electoral de 2019, luego de que se dieran a conocer nuevos datos oficiales que indicaban un aumento considerable de la pobreza, la indigencia y la desigualdad. Esto avivó las críti-

cas a las promesas incumplidas del macrismo y la transferencia regresiva de los ingresos que llevó adelante: la promesa de “pobreza cero” terminó en una tasa del 35,3%, que afecta a unos 15,9 millones de argentinos, al tiempo que las medidas económicas que beneficiaron a los sectores de mayor poder adquisitivo terminaron por generar un rebote en la desigualdad, que había tenido una tendencia decreciente durante los años del kirchnerismo.

Esto último vale para Argentina, pero también para la mayor parte de América Latina: durante los primeros años del siglo XX, la tendencia dominante en la región fue de una importante reducción de las desigualdades. Los estudios sobre el tema señalan una combinación de factores que explican esa tendencia, como el aumento de los precios internacionales de los *commodities* (Alvaredo y Gasparini, 2013; De la Torre et al., 2012; De la Torre et al., 2016; Gasparini et al., 2011; Vera y Poy, 2016), los cambios en el mercado laboral y la reducción de la prima salarial por educación –tanto por el lado de la oferta como de la demanda– (Azevedo, 2013; Azevedo et al., 2013; Gasparini y Lustig, 2011; Gasparini et al., 2011; Vera y Poy, 2016), o el incremento del gasto social del Estado, condensado en las nuevas transferencias condicionadas y la expansión de la cobertura de jubilaciones y pensiones (Pereyra y Vijoditz, 2011; López Calva y Lustig, 2010; Alvaredo y Gasparini, 2013; Lustig et al., 2014; Atkinson, 2015; Pérez Sainz, 2016).

Sin embargo, es posible abordar el problema del reciente aumento de las desigualdades desde otro ángulo y preguntarnos cómo se justifica ideológicamente una distribución regresiva del ingreso como la que ha tenido lugar en Argentina durante los últimos años. En este sentido, nos interesa comprender la forma en que se articulan las identificaciones políticas e ideológicas con respecto a los modos de la justicia distributiva y, en especial, rastrear el momento en que surgieron con mayor fuerza los posicionamientos anti-distributivos que rechazan la intervención del Estado en la economía, cómo se relacionan con la ola de punitivismo y autoritarismo social actual, y cómo se articularon estas posiciones ideológicas con las identificaciones políticas en el proceso electoral argentino.

Este trabajo es un intento por dar respuesta a esos interrogantes, señalando que el nuevo plan económico del gobierno nacional –centrado en fortalecer el mercado interno y apalancar el crecimiento vía mayor distribución de los ingresos y aumento de la capacidad de consumo– deberá lidiar no solo con la escasez de recursos derivada de la persistente restricción externa, el endeudamiento elevado, el escaso margen para el gasto estatal o la resistencia de los grupos sociales de altos ingresos a perder sus privilegios, sino también con un clima cultural en el que los discursos anti-distributivos, anti-estatales, me-

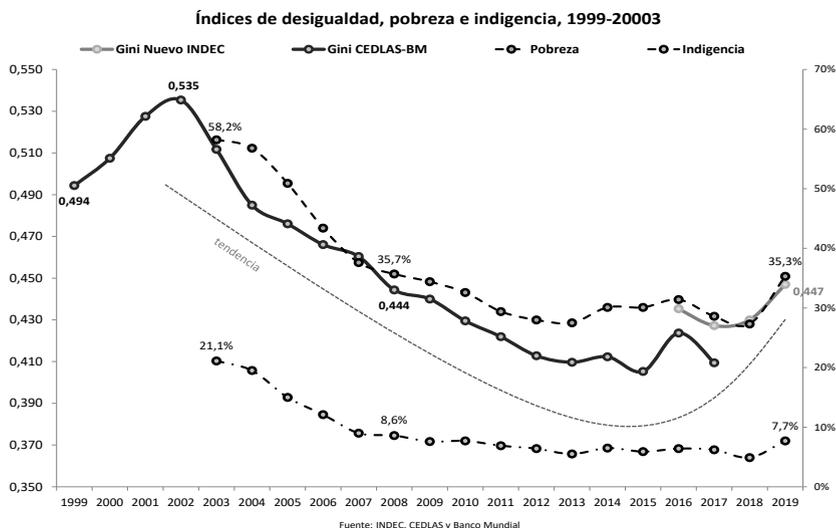
ritocráticos y competitivos constituyen el sentido común de amplios sectores de la sociedad.

DISTRIBUCIÓN REGRESIVA DEL INGRESO Y DESIGUALDAD EN LA ARGENTINA RECIENTE

Para tener en claro los procesos socioeconómicos sobre los que vamos a hablar, comencemos por ver la magnitud de la distribución regresiva del ingreso en los últimos cuatro años: en el Gráfico 1 se observan las series para la pobreza, la indigencia y la desigualdad medida en coeficiente de Gini.

Para todos los casos, se observa durante los últimos años una tendencia a la regresión en las cifras, llegando en 2019 a una pobreza del 35,3%, una indigencia del 7,7% y un índice de Gini de 0,447. Lo interesante aquí, sin embargo, es observar las tendencias y comprender lo que ellas nos dicen sobre los procesos en el largo plazo. En primer lugar, se observa que durante los doce años kirchneristas se dio un proceso de reducción constante de las tres series de datos, con una leve meseta hacia al final, dado el estancamiento económico posterior a la crisis financiera global del 2009. En segundo lugar, y haciendo hincapié en la desigualdad, esa reducción representó un quiebre absoluto con las tendencias de años anteriores: en términos históricos, el aumento de la desigualdad comienza a acelerarse a partir del año 1975 y, desde entonces, no paró de crecer hasta alcanzar su pico en el año 2002, como resultado posterior a la crisis del 2001. A partir de allí, el modelo económico implementado por el kirchnerismo logró reducir la desigualdad de manera constante y, para el año 2015, el coeficiente Gini alcanzaba cifras similares a las del año 1979, es decir, una retracción de treinta y seis años en los niveles de desigualdad.

Gráfico 1. Índice de Gini, niveles de pobreza e indigencia¹. 1999-2003



Fuente: INDEC, CEDLAS y Banco Mundial.

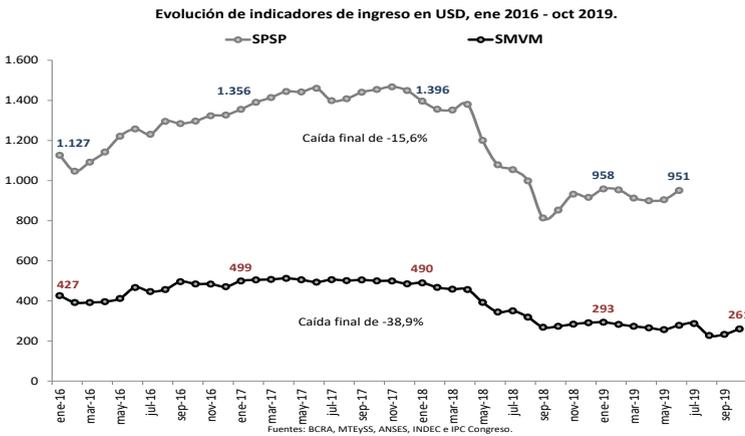
En tercer lugar, los cuatro años de política económica macrista dejan como resultado final un evidente deterioro de las variables analizadas. Es sorprendente ver que, en todos los casos, las cifras retroceden unos diez u once años, alcanzando niveles similares a los del bienio 2008-2009, marcados por el enfrentamiento entre las patronales del campo y el inicio de la gran recesión global.

Por otro lado, en el Gráfico 2 observamos la contraparte de este aumento de la desigualdad a partir de lo sucedido con los ingresos, donde se hace evidente la marcada caída del poder adquisitivo de los trabajadores, medido en términos del salario promedio del sector privado (SPSP) y el salario mínimo vital y móvil (SMVM). El SPSP comienza la serie en unos USD 1127, después mejora levemente hasta noviembre de 2017, cuando se ubica en los USD 1468, y luego comienza a decaer de manera definitiva. El valor más bajo lo alcanza en septiembre de 2018, cuando se ubica en los USD 814, y al final de la serie se estaciona en USD 951, lo que significa una caída para toda la serie del 15,6%. Este proceso adquiere mayor sentido si pensamos

1 Los datos de pobreza, indigencia y coeficiente GINI para los años 2016-2019 son tomados de las bases de datos del INDEC. Los datos del coeficiente GINI para los años 1999-2017 son contruidos a partir de una combinación de las bases del Banco Mundial y el Centro de Estudios Distributivos, Laborales y Sociales (CEDLAS).

que los trabajadores registrados están más protegidos que los demás del proceso inflacionario, aunque está claro que no pudieron resistir los efectos de la crisis de mediados del 2018, que terminó por erosionar su poder adquisitivo. En cuanto al SMVM, muestra una tendencia mucho más lineal a la baja. Comienza con un pequeño crecimiento durante el primer año del macrismo para luego empezar a caer y llegar a los USD 261 al final de la serie, lo que implica una caída del 38,9% y niveles similares a los de la salida de la convertibilidad.

Gráfico 2. Evolución de indicadores de ingreso, ene 2016-oct 2019. En USD



Fuente: BCRA, MTEySS, INDEC e IPC Congreso.

El cuadro se completa si observamos estos cambios en el poder adquisitivo, la pobreza, la indigencia y la desigualdad a la luz de los principales procesos económicos que beneficiaron a grandes actores económicos y a sectores de mayores ingresos. En este sentido, es posible analizar la interacción de al menos cuatro elementos que influyeron en la dinámica de distribución regresiva: el proceso inflacionario, que para todo el período del macrismo alcanzó un promedio anual cercano al 42% y acumuló un total de 170% (OPP-UNDAV, 2019), lo que afectó gravemente el poder adquisitivo de los trabajadores, resolviendo la puja distributiva en favor de grandes empresarios; la instauración de una bicicleta financiera y tasas de interés exorbitantes que vaciaron de recursos a la economía real y favorecieron a los capitales especulativos; el creciente endeudamiento externo, que alcanzó unos MUSD 277.000 al segundo semestre del 2019 (INDEC, 2019); endeudamiento

damiento que sirvió sobre todo para financiar la fuga de capitales, que para todo el período del gobierno de Cambiemos llegó a una cifra acumulada de MUSD 82,1, lo que significa un 456% más que el total acumulado para el período 2012-2015 (OPP-UNDAV, 2019).

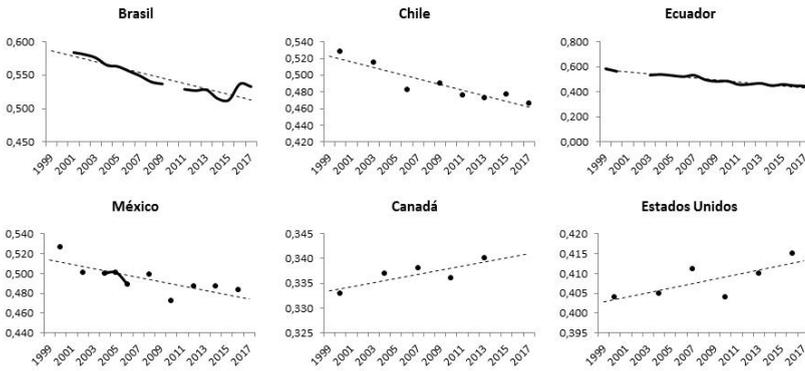
AMÉRICA LATINA Y EL AUMENTO DE LAS POSICIONES ANTI-DISTRIBUTIVAS

Ahora que hemos detallado la magnitud de la distribución regresiva del ingreso operada por el macrismo, volvamos a la cuestión central de nuestra reflexión: la desigualdad. Antes habíamos mencionado que, durante las primeras décadas del siglo XXI y por lo menos hasta el retorno de los gobiernos de derecha a la región, los niveles de desigualdad en los países latinoamericanos habían presentado, por lo general, una tendencia a la baja. En el Gráfico 3 podemos observar la evolución de la desigualdad en algunos países latinoamericanos, a los que sumamos los casos de Canadá y Estados Unidos.

Tal como venimos diciendo, los países latinoamericanos presentan tendencias a la baja durante todo el período, con excepción de Brasil a partir del año 2016. Dentro de este grupo seleccionado, es destacable lo que sucede con Ecuador, que arranca la serie con una desigualdad similar a la de Brasil y termina ubicándose cerca de los Estados Unidos. Por el otro lado, Canadá y Estados Unidos tienen una menor volatilidad que los países latinoamericanos, pero están inmersos en un proceso de aumento constante de la desigualdad al menos desde mediados de los 70 (Atkinson, 2015; Piketty, 2015; Milanovic; 2016). Este problema ya había sido señalado por el mismo Barack Obama durante su discurso sobre la Unión del 2012, donde defendió la idea de un país más equitativo, con un “capitalismo domesticado” y un Estado capaz de nivelar las desigualdades sociales. Obama asocia esa idea con una mayor “justicia económica”².

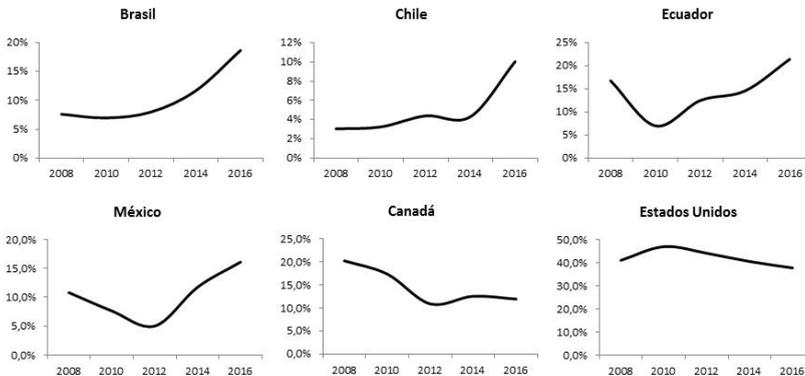
2 <https://www.lavanguardia.com/internacional/20120125/54245842305/discurso-union-barack-obama.html>.

Gráfico 3. Índice de Gini en países seleccionados, 1999-2019³



Fuente: Banco Mundial.

Gráfico 4. Porcentaje de posiciones anti-distributivas en países seleccionados, 2008-2016



Fuente: Americas Barometer.

Ahora bien, si los trabajos canónicos sobre la reducción de la desigualdad en América Latina sostienen que las explicaciones posibles incluyen modificaciones en el mercado laboral, las transferencias condicionadas, el aumento del precio de los *commodities*, ¿podemos

3 Para aquellos países donde la información es esporádica, ya que no presentan una medición de la desigualdad para todos los años, agregamos una línea de tendencia que nos permite tener una idea más clara de la trayectoria de la desigualdad en el largo plazo.

nosotros decir algo más al respecto?, ¿qué hay de las justificaciones o rechazos con respecto a estos procesos de distribución progresiva del ingreso que aparecen en la sociedad?, ¿con qué posiciones políticas se articulan? Vamos a tratar de complejizar estas lecturas abordando el campo ideológico-político en torno a la problemática de la desigualdad. Para empezar, a partir del Gráfico 4, vamos a encontrarnos con el porcentaje de anti-distribucionismo, entendido como el desacuerdo con la frase “el Estado debería implementar políticas fuertes para reducir la desigualdad”, en los mismos países seleccionados.

Lo llamativo es que en todos los países donde se registra una disminución de la desigualdad, se genera también un crecimiento de las posiciones anti-distributivas. Al contrario, en los países donde hay aumentos de la desigualdad, disminuyen las posiciones anti-distributivas. Por ejemplo, si antes habíamos destacado el proceso de caída de la desigualdad en Ecuador, aquí también llama la atención el notable crecimiento de las posiciones anti-distributivas, que pasan del 7% en 2010 al 21,4% en 2016. Brasil, por su parte, realiza un recorrido bastante similar al de Ecuador, pasando del 7,6% en 2007 a un 18,7% en 2016. Finalmente, en Chile el anti-distribucionismo se mantiene estable hasta el 2014 para luego aumentar durante el último bienio de la serie.

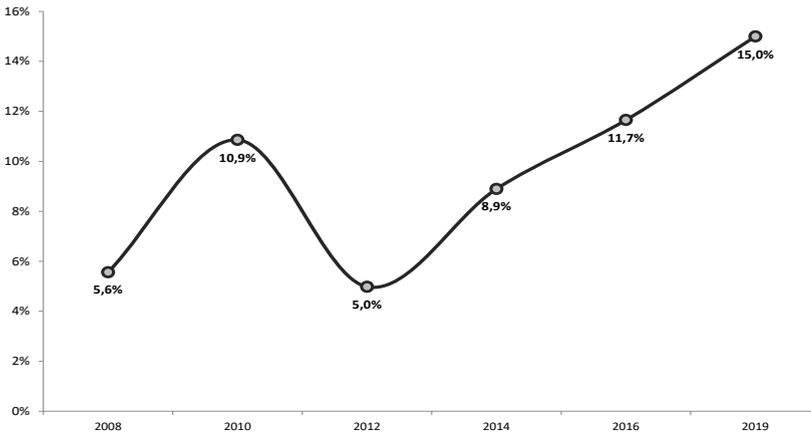
El caso chileno merece una mención especial. La caída de la desigualdad en la última década es uno de los datos que alimentó la imagen de “ejemplo a seguir” como modelo neoliberal, mientras que el aumento de las posiciones anti-distributivas nos habla de una sociedad en la que los valores neoliberales parecían haber ganado el sentido común. Estos datos entran en contradicción con la coyuntura actual en Chile, donde las protestas en contra del modelo económico y el régimen político llevan varios meses ininterrumpidos; y en la medida en que una de las principales razones por las cuales se producen los levantamientos de los sectores populares es el elevado nivel de desigualdad. Al respecto, hemos de señalar algunas cuestiones: el nivel de desigualdad de ingresos en Chile, aunque con una tendencia a la baja, continúa siendo elevado. Es cierto que el nivel de desocupación es bajo $-7,0\%$ en 2019 según el INE⁴— pero a costa de una creciente precarización, ya que casi un tercio de los trabajadores está bajo el régimen de subcontrataciones. Esto produce una gran segmentación social en un país donde los bienes y servicios están en gran parte mercantilizados. En este sentido, es necesario decir que los coeficientes que miden las brechas de ingreso representan una de las dimensiones

4 Instituto Nacional de Estadística de Chile: <https://www.ine.cl>.

más visibles de la desigualdad y son importantes para comprender las tendencias en una sociedad, pero no dan cuenta de otras dimensiones de la desigualdad que permanecen ocultas, como aquellas que están relacionadas al género, el hábitat, la salud o la educación. En la actualidad, son esas otras formas de la desigualdad las que están siendo rechazadas de manera masiva por los sectores populares chilenos, en especial las territoriales, las de género, de oportunidades y participación política (Larrañaga y Rodríguez, 2014).

Luego tenemos a Canadá y Estados Unidos. Ambos inician la serie como los países más anti-distributivos, con Estados Unidos en un 41,1% acorde a su tradición cultural y económica de libre mercado, mientras que Canadá tiene un más modesto 20,2%. Hacia el final de la serie, Estados Unidos reduce de manera leve sus posiciones anti-distributivas y se ubica en un 37,8%, pero Canadá retrae drásticamente su anti-distribucionismo para ubicarse en 11,9%, un nivel similar al de Argentina.

Gráfico 5. Porcentaje de posiciones anti-distributivas en Argentina, 2008-2019



Fuente: Americas Barometer.

El Gráfico 5 demuestra que nuestra sociedad se caracteriza por un devenir más sinuoso: para una historia política y económica que ha reservado siempre un rol relevante para el Estado, es coherente un nivel bajo de anti-distribucionismo al inicio de la serie. Sin embargo, del año 2008 al 2010 pasa de 5,6% a 10,9%, lo que sin dudas está asociado con el efecto sobre las posiciones ideológicas y los discursos en

contra de la intervención estatal que tuvo el conflicto entre el gobierno y el campo del 2008. Luego, en el año 2012, vuelve a bajar hasta el 5%, quizás debido al éxito de las políticas anti-cíclicas aplicadas por el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner en respuesta a la crisis financiera global. Finalmente, en los últimos años, se observa un incremento continuo que llega al 15,0% en el 2019, lo que es acorde al clima cultural generado por el estancamiento económico de los últimos años del kirchnerismo y la rearticulación de un bloque neoliberal que se mostró abiertamente anti-estatal.

Nuestra primera hipótesis afirma que la aversión a la redistribución de los ingresos y la riqueza, aversión que hoy en día tiende a hegemonizar los imaginarios sociales, es el corolario de los sentidos y los discursos sobre la justicia distributiva que se gestaron al fragor de los conflictos del bienio 2008-2009. Estamos hablando de un largo período que culmina con el aumento de la desigualdad durante el marcrismo, y que es la expresión de esa tendencia creciente en la demanda de una igualdad meramente de oportunidades, una retracción en el rol distributivo del Estado y una justicia distributiva basada en los mecanismos del libre mercado.

Durante los últimos años, los vínculos entre posicionamientos ideológicos, afinidades políticas y justicia distributiva se desplegaron a través de una serie de representaciones que funcionaron como espejos invertidos. La primera de estas inversiones está relacionada con la tendencia de la desigualdad en América Latina en general y Argentina en particular: mientras que numerosos economistas, políticos e intelectuales han subrayado como preocupante el aumento de la desigualdad en los países avanzados a partir de mediados de los 70, período histórico que coincide con la irrupción del neoliberalismo y la modificación de las relaciones sociales y productivas que caracterizaban al capitalismo del Estado de Bienestar; en América Latina esa tendencia ha sido revertida durante los primeros tres lustros del siglo XXI. Tanto en Argentina como en la mayoría de los países latinoamericanos, la tendencia ha sido la de una reducción progresiva de la desigualdad.

Sin embargo, mientras que en los países centrales la preocupación por el aumento de la desigualdad se ahondaba; en América Latina y Argentina comenzaban a aparecer discursos que se hacían eco de una profunda aversión hacia la distribución de los ingresos y la búsqueda de una mayor igualdad, justo cuando se estaban dando los mejores resultados en la materia. Esto constituye el segundo espejo invertido del que hablamos. Para nuestro país es necesario tener en cuenta que estos discursos anti-distributivos tomaron mayor fuerza luego del conflicto entre el gobierno y el campo con respecto a la re-

solución 125, conflicto que –visto con agudeza– puso en evidencia el carácter históricamente distributivo de los conflictos socioeconómicos de Argentina.

Esa confrontación, un momento de lucha político-económica excepcional, constituye el tercer espejo invertido: si hasta el momento los grandes conflictos que habían marcado el triunfo del neoliberalismo y el doblegamiento del campo popular en su intento de sostener relaciones de producción más igualitarias se habían caracterizado por grandes enfrentamientos entre gobiernos neoliberales y actores socio-económicos que resistían las reformas, en este caso particular, el enfrentamiento se dio entre un gobierno que sostenía el retorno a relaciones sociales de solidaridad en el marco de un Estado de Bienestar dañado y patronales que sostenían la necesidad de abandonar esas prácticas de construcción de ciudadanía para retomar la senda del libre mercado y la pasividad de la intervención estatal que había caracterizado a los años anteriores. En cierto modo, y salvando las distancias históricas, podemos afirmar que esa disputa entre gobierno y “campo” fue una especie de reflejo invertido de los enfrentamientos de Ronald Reagan con los controladores aéreos y de Margaret Thatcher con los mineros británicos.

Por lo tanto, podríamos ubicar al año 2008 como el punto de partida de una reacción autoritaria frente a la redistribución progresiva de los ingresos. Es en ese momento cuando se empiezan a generar discursos sobre la desigualdad social y la intervención del Estado que sirvieron para justificar la resistencia a la pérdida de privilegios por parte de los sectores más acomodados. El conflicto del 2008 es un momento de quiebre en el que los discursos y las ideas que sostenían la necesaria intervención del Estado en la economía para redistribuir recursos, discursos que se habían erigido como hegemónicos luego de la salida productivista a la crisis del 2001, se vieron seriamente cuestionados e impugnados. A partir de entonces, fueron tomando fuerza y espacio en la opinión pública los nuevos discursos anti-distributivos que, a la larga, terminaron por articularse con las nuevas formas de autoritarismo social y punitivismo. La estela que ha dejado ese conflicto, por lo tanto, puede verse hasta nuestros días.

JUSTICIA SOCIAL VS. JUSTICIA DE MERCADO

A partir de la instauración del Estado de Bienestar, en principio como salida de la gran crisis norteamericana del 30 bajo la forma del *New Deal*, y luego extendido como forma de capitalismo dominante durante la posguerra, asistimos a la coexistencia conflictiva de dos modelos de la justicia distributiva: la justicia social y la justicia de mercado. La historia del capitalismo durante el siglo XX y el actual resurgimiento

del autoritarismo devenido en neoliberalismo punitivo pueden abordarse desde esta puerta de entrada (Davies, 2016; Streeck, 2016).

En esta dicotomía, la justicia de mercado es el criterio de justicia distributiva a partir del cual se piensa lo justo como un emergente de la repartición de los resultados de la producción social en función de las prestaciones individuales realizadas por los individuos en el mercado, expresadas en sus precios relativos. El criterio de recompensa y jerarquización social es el desempeño de las personas medido en su productividad marginal. En el modelo de justicia social, en cambio, lo justo está determinado por normas establecidas políticamente de manera colectiva, antes que por contratos entre privados en el mercado. Por lo tanto, sigue una concepción colectiva de justicia, imparcialidad y reciprocidad, a partir del reconocimiento de derechos civiles y humanos, cuyos ejemplos tradicionales son el acceso a la salud, la seguridad social, la participación en la vida de la comunidad, la protección del empleo y la organización sindical (Streeck, 2016).

En la justicia social, la justicia se piensa como el resultado de una construcción colectiva; por lo tanto, se constituye en el conflicto y está sujeta a cambios históricos. Lo que es justo socialmente surge de la movilización política y se regula a través de instituciones sociales formales. Todo esto, por lo tanto, está mediado por el contacto permanente con el otro, reconociendo sus carencias y necesidades. En la justicia de mercado, en cambio, la justicia es concebida como el resultado de reglas de orden general que son a-históricas y socialmente descontextualizadas: se basa en la teoría económica ortodoxa, según la cual el mercado recompensa productividades y asigna precios que representan el punto de equilibrio del mercado, o lo “justo”. Por esta razón, la justicia de mercado se presenta como una justicia natural en la que el contacto con otros se reduce a la competencia en el mercado. De ahí que los discursos que impugnan la justicia social, como un modo de “ensuciar” el libre juego de las fuerzas del mercado, sean también aquellos que resaltan valores como el mérito, el individualismo o la aversión a la intervención redistributiva del Estado (Prestifilippo y Seccia, 2019).

Una de las consecuencias de la expansión del neoliberalismo desde los 70 en adelante es la hegemonía de la justicia de mercado y el consiguiente aumento de las desigualdades que produce. En este sentido, la desigualdad es una de las formas primordiales de las relaciones sociales en los mercados desregulados: si la exigencia es un individuo cada vez más competitivo, esa competencia no tendría sentido sin un amplio nivel de desigualdad que le permita, al menos en el nivel imaginario, ocupar posiciones en la jerarquía social que lo diferencien de los demás y justifiquen los esfuerzos. Por eso mismo, la ideología

neoliberal de competencia y responsabilización absoluta termina por rechazar criterios de justicia diferentes a los del mercado. En suma, tal como sostiene Paula Canelo (2019), el neoliberalismo se basa en la idea de que las sociedades pueden fundarse en la desigualdad.

El avance de la lógica neoliberal y la absolutización de los valores de mercado a todas las instancias de la vida humana, incluso hasta ocupar el “alma de los ciudadanos” conlleva, entre muchas otras consecuencias, un creciente malestar social con las políticas redistributivas del Estado. En este sentido, para que se produzca una distribución regresiva, como la que tuvo lugar en Argentina durante los cuatro años del macrismo en el poder efectivamente, no solo es necesario un gobierno de corte neoliberal que la lleve adelante, sino también la legitimación por parte de un amplio sector de la sociedad que acepte y tome como propio el criterio de justicia de mercado, justificando desde las bases esa distribución regresiva del ingreso.

JUSTICIA DISTRIBUTIVA, PUNITIVISMO Y AUTORITARISMO

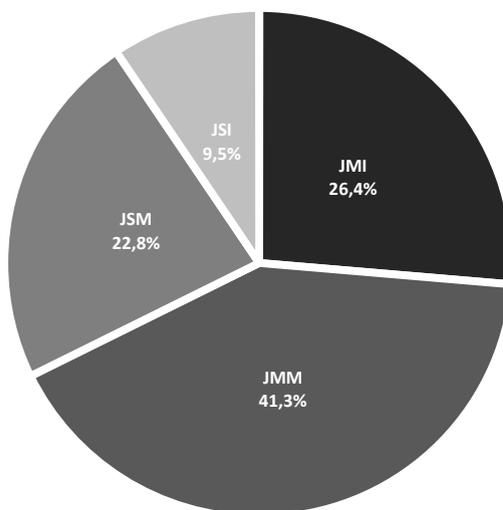
Ahora bien, ¿qué podemos decir de la sociedad argentina desde este clivaje político-ideológico sobre la distribución del ingreso? ¿Cuáles son las demandas sociales a las que este aumento de la desigualdad ha respondido? ¿Qué otros discursos y posicionamientos políticos se enlazan hoy con esta aversión a la igualdad? A partir de estas preguntas, vamos a rastrear cómo es la correlación de fuerzas actual entre los modelos de justicia de mercado y justicia social en nuestra sociedad, cuáles son los posicionamientos políticos más afines a cada modelo y cuáles son las articulaciones que se presentan con otros discursos sobre lo social, en especial, aquellos que forman parte de la nueva ola punitiva y autoritaria.

El primer acercamiento que vamos a realizar se basa en los datos del Gráfico 6. Allí podemos ver la distribución porcentual entre las diversas posiciones con respecto a la justicia distributiva, construidas a partir de la combinación de respuestas de los encuestados a preguntas que buscan rastrear su nivel de acuerdo con frases que denotan anti-sindicalismo, individualismo, oposición a la intervención distributiva del Estado por medio de programas sociales de asistencia y el reconocimiento de la solidaridad social en los logros personales⁵.

5 Los datos aquí presentados surgen de la encuesta realizada por el Grupo de Estudios Críticos sobre Ideologías y Democracia (GECID-IIGG), que abarcó la provincia de Buenos Aires, durante la última semana de mayo de 2018, con un total de 1800 encuestas (IVR). En función del tamaño, los errores muestrales correspondientes son de +/- 2,3% para el total de la Provincia de Buenos Aires.

La mayor cantidad de encuestados se pronuncia a favor de una justicia de mercado moderada (JMM), con el 41,3% del total; luego le sigue la justicia de mercado intensa (JMI), con 26,4%; y solo después aparecen las posiciones a favor de una justicia social moderada (JSM), con 22,8%, y una justicia social intensa (JSI), con apenas 9,5%. Finalmente, si sumamos las posiciones a favor de la justicia de mercado nos encontramos con un amplio 67,7%.

Gráfico 6. Posiciones en torno a la justicia distributiva



Fuente: GECID-IIGG (UBA-CONICET).

Estos datos nos dan el pie para formular nuestra segunda hipótesis, que se complementa con la primera: si en la Argentina aumentó la demanda por una menor intervención distributiva por parte del Estado justo cuando los niveles de desigualdad presentaban una tendencia a la baja, y si esas demandas articularon una base social que apoyó y legitimó cuatro años de distribución regresiva del ingreso es porque, en el sentido común de la sociedad argentina, se han mantenido sedimentados imaginarios de corte neoliberal, según los cuales, el criterio de justicia de mercado es el ordenador por excelencia de las jerarquías sociales.

Estos imaginarios modulan con dos formas de posicionamiento social que se han extendido durante los últimos años: el primero es de corte conservador y se traduce en un temor al avance de la democratización del consumo que tuvo lugar durante los años kirchneristas,

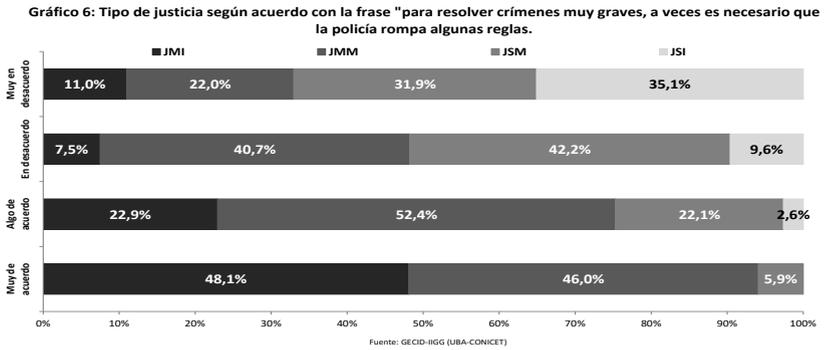
en la medida en que simbólicamente cuestiona el *statu quo* y trastoca las posiciones en la jerarquía social que habían sido previamente establecidas; por otro lado, articula muy bien con los discursos que demandan “reglas de juego claras” y el “normal funcionamiento” de una sociedad, “normalidad” que siempre tiene por detrás las premisas de la competencia, la meritocracia y una justicia distributiva definida por el libre mercado.

Dicho esto, es preciso indagar cuáles son las posiciones ideológico-políticas que tienen mayor afinidad con los discursos anti-distributivos. Para empezar, vamos a cruzar las posiciones sobre la justicia distributiva con las respuestas a una pregunta que rastrea el nivel de punitivismo social de los encuestados: en el Gráfico 7 se puede ver que el acuerdo con la frase “para resolver crímenes muy graves, a veces es necesario que la policía rompa algunas reglas” tiene una alta correlación con las posiciones que defienden la justicia de mercado. Entre los que se muestran muy de acuerdo con esta frase punitiva, el 48,1% se muestra a favor de una justicia de mercado intensa, mientras que el 46,0% se muestra a favor de una justicia de mercado moderada; lo que significa que un 94,1% de los que están muy de acuerdo con el núcleo de sentido de lo que se conoce como “doctrina Chocobar” están también de acuerdo con la justicia de mercado⁶.

En el otro extremo, el 35,1% de los que están en desacuerdo con esta frase punitiva se muestran a favor de una justicia social intensa, mientras que el 31,9% opta por una justicia social moderada. Por lo tanto, el 67% de los que se manifiestan anti-punitivos, se muestran a favor de la justicia social. Pero de todos modos, y esto es lo importante, incluso dentro de los más anti-punitivos tenemos un 33,0% que se muestra a favor de la justicia de mercado. Esto nos señala dos cosas: en primer término, es cierto que la correlación entre punitivismo y justicia de mercado existe y tiene un peso explicativo muy fuerte; pero también es cierto que la justicia de mercado es hegemónica en la sociedad, más allá de los posicionamientos conservadores y punitivos, ya que incluso un tercio de los que critican el uso excesivo de la fuerza por parte de la policía sostiene que la forma correcta de distribuir los ingresos es la justicia de mercado.

6 Por “doctrina Chocobar” se entiende la concepción política en materia de seguridad que respalda la idea de que las fuerzas policiales, para combatir eficazmente el crimen, no deberían estar reguladas ni por protocolos ni por direcciones políticas. El término fue acuñado por el periodismo especializado luego de que, en febrero de 2018, el entonces Presidente haya recibido en la Casa Rosada a un policía que, fuera de servicio, persiguió, baleó y mató a una persona por la espalda en el marco de un violento asalto a un turista estadounidense en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

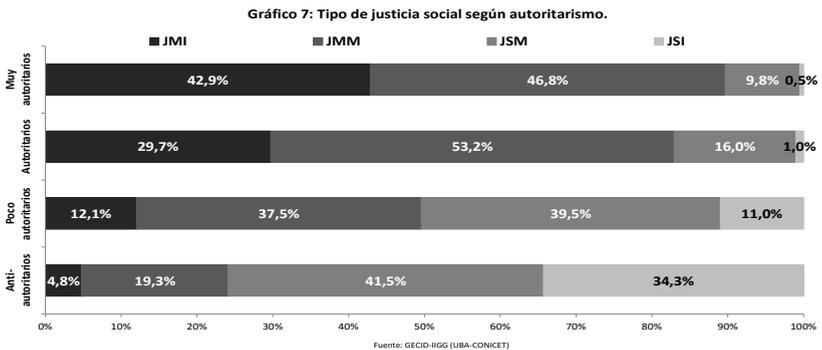
Gráfico 7. Tipo de justicia distributiva según acuerdo con la frase "para resolver crímenes muy graves, a veces es necesario que la policía rompa alguna reglas"



Fuente: GECID-IIGG (UBA-CONICET).

Lo mismo sucede cuando cruzamos las posiciones en torno a la justicia distributiva con el nivel de autoritarismo social. En el Gráfico 8 se puede ver que el 42,9% de aquellos que son muy autoritarios defiende una justicia de mercado intensa, mientras que el 46,8% se inclina por una justicia de mercado moderada, lo que nos da un total de 89,7% de individuos muy autoritarios que, al mismo tiempo, se muestran a favor de la justicia de mercado.

Gráfico 8. Tipo de justicia distributiva según autoritarismo



Fuente: GECID-IIGG (UBA-CONICET).

Por otro lado, entre los anti-autoritarios, un 34,3% se muestra a favor de una justicia social intensa y un 41,5% a favor de una justicia social

moderada. Sin embargo, otra vez encontramos que incluso al interior de estas posiciones anti-autoritarias, un 24,1% se muestra de acuerdo con algún tipo de justicia de mercado. Por un lado, estos porcentajes nos llaman la atención nuevamente acerca del peso y la legitimidad que tiene la justicia de mercado a nivel social; pero, al mismo tiempo, nos permite sacar una conclusión tajante: en todos los casos que hemos visto, la opción por la justicia de mercado es más fuerte en los individuos conservadores, punitivos y autoritarios. Por lo tanto, esto desmiente de plano los discursos de los gurúes económicos liberales, libertarios y ultraortodoxos que ven en el mercado el reino absoluto de las libertades humanas. Al contrario, tal como lo hemos demostrado, la justicia de mercado aparece una y otra vez asociada a las posiciones más autoritarias y antidemocráticas que tienen su fundamento en el desprecio de la diversidad, los derechos civiles y las libertades individuales más allá de la esfera económica.

JUSTICIA DISTRIBUTIVA E IDENTIFICACIONES POLÍTICO-IDEOLÓGICAS

La cuestión de cómo se articulan las posiciones en torno a la justicia distributiva con las elecciones políticas le agrega complejidad al análisis que venimos haciendo. En el Cuadro 1 se observan las posiciones en torno a la justicia distributiva según voto en las elecciones, tanto al interior de cada fuerza como por el peso que tiene cada fuerza al interior de las posiciones sobre la justicia distributiva.

Cuadro 1. Justicia distributiva según identificaciones políticas

			Tipo de justicia distributiva				Total
			JMI	JMM	JSM	JSI	
Si las elecciones para Presidente fueran mañana ¿a cuál de estos frentes electorales votaría Ud.?	Todos	% dentro de la fila	13,7%	41,3%	31,7%	13,3%	100,0%
		% dentro de la columna	18,3%	34,9%	54,2%	72,5%	37,0%
	JxC	% dentro de la fila	47,7%	45,1%	7,2%	0,0%	100,0%
		% dentro de la columna	48,1%	28,9%	9,4%	0,0%	28,0%
	ConFed	% dentro de la fila	31,0%	47,8%	19,7%	1,5%	100,0%
		% dentro de la columna	12,8%	12,5%	10,4%	2,5%	11,4%
	FIT	% dentro de la fila	8,9%	22,2%	48,9%	20,0%	100,0%
		% dentro de la columna	1,6%	2,6%	11,5%	15,0%	5,1%
	Otros	% dentro de la fila	18,5%	49,1%	25,9%	6,5%	100,0%
		% dentro de la columna	4,1%	6,8%	7,3%	5,8%	6,1%
	No Sabe	% dentro de la fila	34,2%	50,7%	12,8%	2,3%	100,0%
		% dentro de la columna	15,2%	14,3%	7,3%	4,2%	12,4%
	Total	% dentro de la fila	27,8%	43,8%	21,7%	6,8%	100,0%
		% dentro de la columna	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: GECID-IIGG (UBA-CONICET).

En este último sentido, podemos ver que dentro de los que se inclinan por una JMI el mayor porcentaje pertenece a votantes de Juntos por el Cambio, con 48,1% del total; seguidos por los votantes del Frente de Todos –bastante alejados–, con un 18,3%. En el otro extremo, dentro de los encuestados que eligen las JSI, la amplia mayoría pertenece a los votantes del Frente de Todos, con el 72,5% del total, y a continuación se ubican los votantes del FIT con un 15,0%. Cuando nos corremos hacia la JSM, los votantes del Frente de Todos continúan siendo la mayoría, con 54,2% del total, seguidos de nuevo por los votantes del FIT que representan el 11,5%.

Lo interesante es que cuando nos corremos hacia la JMM, los votantes del Frente de Todos vuelven a ser mayoría con 41,3%, esta vez seguidos por los votantes de Juntos por el Cambio, con el 28,9%. Esto reafirma lo que veníamos diciendo con anterioridad y articula nuestras dos hipótesis: más allá de las elecciones políticas, en la sociedad argentina está ampliamente legitimada la justicia de mercado, y constituye una de las herencias más arraigadas de la construcción neoliberal del sentido común. Esto explica el hecho de que incluso entre los votantes de la fuerza electoral que se plantea más abiertamente partidaria de la justicia social, un amplio sector se inclina por la justicia de mercado.

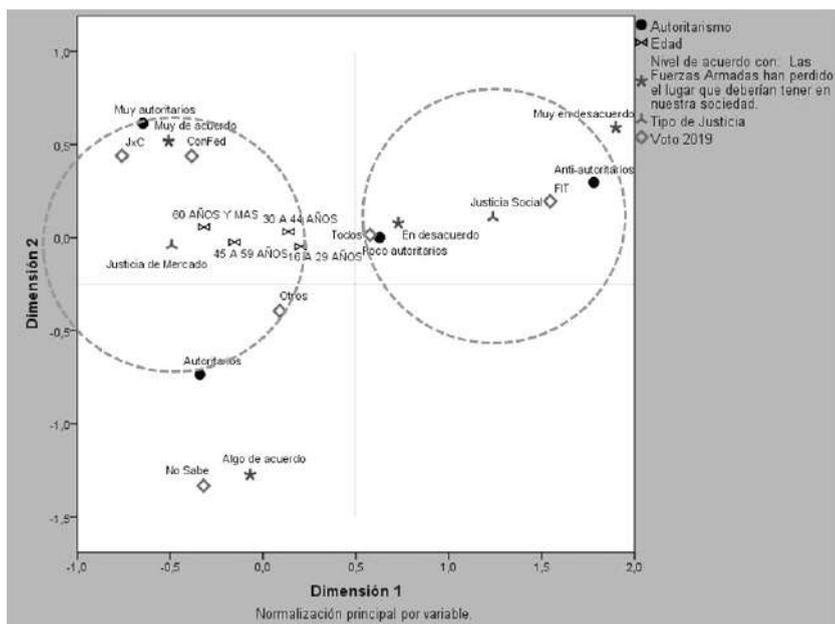
Esto se hace aún más evidente cuando analizamos lo que ocurre al interior de cada fuerza. La fuerza con la que se identifican de manera más fuerte los que prefieren la justicia de mercado es Juntos por el Cambio: el 92,8% de sus votantes se ubica entre la JMI y la JMM, con una leve inclinación hacia la JMI, que tiene el 47,7% del total. Luego le sigue Consenso Federal: dentro de esa fuerza electoral, el 78,8% de los votantes elige algún tipo de justicia de mercado, con una tendencia mayoritaria hacia la JMM, que tiene un 47,8% del total dentro de esa fuerza. Por su parte, los votantes del Frente de Todos se posicionan más al centro con un sesgo hacia la justicia de mercado, ya que la mayoría prefiere la JMM, con un 41,3% y luego la JSM, con un 31,7%. Por su parte, los votantes del FIT se agrupan con mayor fuerza en torno a la JSM, con un 48,9%; y luego se reparten de manera casi igual entre la JMM (22,2%) y la JSI (20,0%).

Es interesante ver que en las fuerzas más a la derecha, Juntos por el Cambio y Consenso Federal, los votantes se abroquelan con claridad en el polo de la justicia de mercado; en cambio, las fuerzas más a la izquierda articulan posiciones más diversas con respecto a la justicia distributiva. En particular, es llamativo que cuando se comparan las fuerzas electorales según su posición con respecto a la justicia distributiva, los votantes del Frente de Todos se ubican con claridad hacia el polo más extremo de la justicia social, pero cuando analizamos

al interior de esta fuerza, los posicionamientos tienden a templarse e incluso se inclinan hacia la JSM.

Lo que venimos analizando aparece con más claridad cuando observamos el mapa de articulaciones político-ideológicas con respecto a la cuestión de la justicia distributiva plasmado en el Gráfico 9. Recordemos por un instante que este tipo de representaciones gráficas, generadas a partir de un análisis de correspondencias múltiples (ACM), sirve para reconocer similitudes, afinidades, diferencias y oposiciones entre perfiles subjetivos dentro de un determinado campo de relaciones entre grupos sociales. La ventaja que ofrecen estos análisis consiste en que permite leer las relaciones al interior de un conjunto amplio de variables en un espacio de dos dimensiones, resumiendo un gran caudal de información en una sola imagen. Al realizar la lectura del ACM podemos notar que las posiciones que aparecen muy próximas (en cada una de las dimensiones y en ambas leídas en conjunto) se encuentran muy relacionadas; las que aparecen distantes en el espacio implican una diferencia, y las que aparecen muy distantes, al otro lado del campo, muy probablemente estén en una relación de contraposición. En el eje horizontal encontramos la mayor capacidad explicativa del modelo, y obtenemos una buena representación de la articulación de los posicionamientos políticos con las disposiciones ideológicas.

Gráfico 9. Campo ideológico, identificaciones políticas y posiciones con respecto a la justicia distributiva



Fuente: GECID-IIGG (UBA-CONICET).

El primer elemento que debemos señalar es que existe una polarización entre las posiciones de los perfiles subjetivos que optan por la justicia de mercado o la justicia social, lo que implica que están en posiciones de clara diferencia. A la derecha del gráfico aparece el polo de la justicia social que, dentro de su círculo de afinidades, incluye a los sujetos que muestran algún tipo de rechazo a las FFAA, los sujetos menos autoritarios y los votantes del FIT y el Frente de Todos. A la izquierda del gráfico, el polo de la justicia de mercado incluye en su círculo de afinidades a todos los grupos etarios que incluimos en el análisis, los sujetos más autoritarios, los que muestran cierto acuerdo al retorno de las FFAA a un rol preponderante en la sociedad y los votantes de Juntos por el Cambio y Consenso Federal.

Ahora bien, se pueden hacer dos lecturas complementarias con respecto a este mapa ideológico-político. Lo primero es que vuelve aparecer, hacia la parte superior izquierda del gráfico, un subgrupo social de sujetos muy autoritarios, a favor de las FFAA y que articulan muy bien con Juntos por el Cambio y Consenso Federal, como sus representantes políticos. A su vez, estos grupos son los más afines a

una justicia de mercado, dado que se encuentran dentro de su esfera de proximidades. Sin embargo, al encontrarse levemente alejados y hacia la izquierda, también podríamos decir que es esperable que estos grupos sean mucho más proclives a demandar una justicia de mercado intensa.

Del otro lado, al interior del polo de la justicia social podemos ver que se replica una polarización interna: los votantes del FIT, los anti-autoritarios y los que están muy en contra de las FFAA quedan a la derecha (en el sentido del gráfico) de la justicia social; mientras que los poco autoritarios, los que están en desacuerdo con un nuevo rol para las FFAA y los votantes del Frente de Todos se ubican a la izquierda de la justicia social. Esto no es menor dado que este último grupo social termina ocupando una posición dentro del gráfico que lo acerca, de cierto modo, a la justicia de mercado. En definitiva, la lectura del mapa del campo político-ideológico confirma que en la sociedad argentina la justicia de mercado está legitimada de manera amplia y es la forma hegemónica de ordenar la distribución de los ingresos y la riqueza.

CONCLUSIONES

En la Argentina reciente, luego del momento de alta conflictividad y quiebre político-social que significaron los años 2008 y 2009, asistimos a una intensificación de la disputa por el modo de desarrollo económico. En líneas generales, podemos decir que a un modelo neoliberal –basado en la idea de aumentar la competitividad vía reducción de costos de producción, liberar el mercado y la competencia externa, y lograr una redistribución regresiva hacia los sectores de mayor poder económico buscando un mayor nivel de inversiones– se opone un modelo en que es el Estado el que guía los procesos económicos, planifica la economía, interviene allí donde hay inequidad y hace las inversiones de riesgo cuando la especulación privada prefiere no hacerlas.

Al interior de esta disputa, una de las dimensiones que aparece con más fuerza es la distributiva, poniendo en juego la legitimidad de los modelos de justicia distributiva y la forma en que se justifican (Boyer, 2014; Piketty, 2019). Con respecto a esto, hay que ser claros: nuestra conclusión es que, más allá de la disputa por el modelo de desarrollo y las diversas identificaciones político-ideológicas, la sociedad argentina se caracteriza por una legitimación amplia de la justicia de mercado como modelo distributivo para la asignación de recursos y distribución de los ingresos. Esto quiere decir que hoy en día, el modelo de justicia distributiva del neoliberalismo es hegemónico, y esto genera lo que algunos autores llaman un “cuello de botella ideológico” (Garriga et al., 2018).

Además de esto, los datos que presentamos nos permiten afirmar que durante los últimos años, las posiciones más extremas a favor de la justicia de mercado tendieron a articularse de manera fuerte con posicionamientos más autoritarios, punitivos y anti-democráticos. La articulación de estas posiciones no se da solo porque compartan ideas que rechazan la intervención estatal en el mercado, o porque sostengan los mismos argumentos sobre el “correcto” funcionamiento de la economía; también están asociadas a las sensibilidades y afectos que el neoliberalismo como proyecto de sociedad incentiva y que, en la práctica, justifican el uso de la violencia y la discriminación de tipo racista y xenófoba hacia un otro que se considera beneficiario de la redistribución progresiva del ingreso por parte del Estado. Este otro, cuando se lo llena de sentido concreto, más allá de la abstracta redistribución de los recursos, resulta ser el “negro de alma” o “planero” en Argentina, el indígena o la “chola” en Bolivia, el “favelado” en Brasil.

Es interesante observar que el clima político-cultural que se abrió luego del triunfo electoral del macrismo en 2015, clima cultural que aportó las narrativas e imaginarios sociales que justificaron el brutal proceso de redistribución regresiva del ingreso, fue la consecuencia de la nueva legitimación que obtuvieron los discursos anti-distributivo, autoritario y anti-democrático para expresarse en la esfera pública con cierto aire de autoridad moral. Lo importante es tener en claro que estos discursos no aparecieron de la nada, sino que empezaron a tomar mayor fuerza a partir de la disputa por el sentido común que se abre en la coyuntura de los conflictos sociales del bienio 2008-2009. No queremos decir que las posiciones anti-distributivas no hayan existido con anterioridad, pero sí que a partir de ese momento empezaron a articularse con otros discursos autoritarios sobre lo social y lograron una representación política en el frente neoliberal que terminó llegando al poder en el 2015.

En consecuencia, si durante el conflicto kirchnerista entre campo y gobierno la crítica anti-distributiva se centró en la intervención del Estado en la economía a través de las retenciones, medida que era vista como una distorsión del “buen funcionamiento” del mercado y una especie de saqueo de la riqueza generada por el sector agro-exportador; luego, esos discursos habilitaron desplazamientos de sentido que terminaron en una crítica y una oposición abierta a toda intervención del Estado y, en especial, a las transferencias condicionadas que se implementaron a partir del 2009. De nuevo, al llenar de contenido fantástico la política redistributiva y el gasto social del Estado, es posible para los sectores más conservadores imaginar un individuo “planero”, al que es posible personalizar e individualizar, dándole atributos como el de la inclinación a la vagancia, la astucia o la viveza.

Por último, es preciso tener en cuenta que más allá del triunfo electoral del Frente de Todos, que avizora un retorno a políticas progresivas de redistribución del ingreso mediante las cuales es posible retomar una tendencia de reducción en las desigualdades, de ninguna manera se puede pensar en un cambio cultural acorde al proceso político-electoral: la justicia de mercado sigue siendo, en el imaginario social de los argentinos, el modelo adecuado para la asignación de recursos y la distribución de la riqueza.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvaredo, Facundo y Gasparini, Leonardo (2013). *Recent Trends in Inequality and Poverty in Developing Countries*. La Plata: CEDLAS-UNLP.
- Atkinson, Anthony (2015). *Inequality. What can be done?* Cambridge, Harvard: University Press.
- Azevedo, Joao Pedro (2013). Fifteen Years of Inequality in Latin America: How Have Labor Markets Helped? *Policy Research Working Paper*, (6384).
- Azevedo, Joao Pedro, Inchauste, Gabriela y San Felici, Viviane (2013). Decomposing the Recent Inequality Decline in Latin America. *Policy Research Working Paper*, (6715).
- Boyer, Robert (2014). *Los mundos de la desigualdad*. Buenos Aires: Octubre.
- Canelo, Paula (2019). *¿Cambiamos? La batalla cultural por el sentido común de los argentinos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cantamutto, Francisco (2018), El desarrollo en disputa. La Argentina reciente. *Tramas*, (2).
- CEPAL (2010). *Time for equality. Closing gaps, opening trails*. Santiago de Chile: CEPAL.
- CEPAL (2012). *Structural change for equality. An integrated approach to development*. Santiago de Chile: CEPAL.
- CEPAL (2014). *Compacts for equality, Towards a sustainable future*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Davies, William (2016). El nuevo neoliberalismo. *New Left Review*, (101).

- De la Torre, Augusto, Messina, Julian y Pienknagura, Samuel (2012). *El papel del mercado laboral en la transformación de América Latina*. Washington D.C.: Banco Mundial.
- De la Torre, Augusto, Ize, Alain, Filippini, Federico y Sasson, Martin (2016), "The commodity cycle in Latin America: mirages and dilemmas". Washington D. C.: Banco Mundial.
- Garriga, Eugenio, Ipar, Ezequil y Wegelin, Lucía (2018). El cuello de botella ideológico. Desigualdades y criterios de justicia. *Tramas*, (2).
- Gasparini, Leonardo y Lustig, Nora (2011). *The Rise and Fall of Income Inequality in Latin America*. Nueva Orleans: Tulane University Press.
- Gasparini, Leonardo, Galiani, Sebastián, Cruces, Guillermo y Acosta, Pablo (2011). *Educational upgrading and return to skills in Latin America: Evidence from a supply-demand framework, 1990-2010*. Washington D.C.: Banco Mundial.
- INDEC (2019). Balanza de pagos, posición de inversión internacional y deuda externa. *Informes técnicos*, 3(233). En Cuentas internacionales, 3(4). https://www.indec.gob.ar/uploads/informesdeprensa/bal_12_19473FB2C2C0.pdf.
- Larrañaga, Osvaldo y Rodríguez, María Eugenia (2014). *Desigualdad de ingresos y pobreza en Chile 1990 a 2013*. Santiago de Chile: PNUD.
- López Calva, Luis F. y Lustig, Nora (2010). Explaining the Decline in Inequality in Latin América: Technological Change, Educational Upgrading and Democracy. En L. F. López Calva y N. Lustig (Eds.). *Declining Inequality in Latin America. A Decade of Progress?* Baltimore: Brookings Institution Press.
- Lustig, Nora, López Calva, Luis F. y Ortiz Juárez, Eduardo (2014). *Deconstructing the Decline in Inequality in Latin America*. Washington D.C.: World Bank.
- Milanovic, Branko (2016). *Global inequality: A new approach for the age of globalization*. Cambridge: Harvard University Press.
- OPP-UNDAV (2019). *Herencias comparadas*. <http://undav.edu.ar/general/recursos/adjuntos/25342.pdf>.
- Peralta Ramos, Mónica (2007). *La economía política argentina: poder y clases sociales (1930-2006)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Pereyra, Roberto y Vijoditz, Paula (2011). Impacto distributivo del Sistema Impositivo y de la Seguridad Social. En M. Novick y S. Villafañe (Eds.) *Distribución del ingreso. Enfoques y políticas públicas desde el Sur*. Buenos Aires: MTEySS-PNUD.
- Pérez Sainz, Juan Pablo (2016). *Una Historia de la Desigualdad en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Piketty, Thomas (2015). *El Capital en el Siglo XXI*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Piketty, Thomas (2019). *Capital e ideología*. Buenos Aires: Paidós.
- Prestifilippo, Agustín Lucas y Seccia, Oriana (2019). El eclipse de la igualdad en las sociedades contemporáneas. Apuntes de crítica ideológica. *Estudios Políticos*, (47). México: UNAM.
- Stiglitz, Joseph (2012). *El precio de la desigualdad*. Madrid: Taurus.
- Streeck, Wolfgang (2016). *Comprando tiempo: La crisis pospuesta del capitalismo democrático*, Buenos Aires: Katz.
- Vera, Julieta y Poy, Santiago (2016). *El mercado laboral y las políticas sociales: análisis de los factores subyacentes a la desigualdad en la Argentina (1974-2014)*. XXXIV Congress of the Latin American Studies Association. Nueva York, LASA.

Nicholas Rauschenberg

EL DESPERTAR Y EL MONTAJE COMO PRAXIS: LA IMAGINACIÓN DIALÉCTICA EN WALTER BENJAMIN Y GEORGES DIDI- HUBERMAN

Walter Benjamin articula tres grandes figuras del pensamiento moderno para esbozar su “dialéctica del despertar”. El primero es Marx, ya que este permite pensar una disolución del arcaísmo de las imágenes de sueño e imponerles un llamado a la razón; el segundo es Proust, para reconvocar esas imágenes superándolas en lo que habría de tornarse una nueva forma, una forma no arcaica del lenguaje poético; y finalmente Freud, para interpretar y pensar la eficacia y la estructura de esas imágenes (Didi-Huberman, 2010, p. 191). Sin embargo, es el propio Didi-Huberman que en su reconstrucción del pensamiento de Benjamin retomará la dimensión compositiva de su pensamiento en torno a la imagen dialéctica: su acercamiento al surrealismo y a la poética alegórica de Baudelaire. La noción de *Erfahrung* (experiencia) benjaminiana se basa en un rol activo del espectador; un rol crítico y capaz de absorber la posibilidad misma de las formas compositivas en juego en una obra y así habilitar una imaginación dialéctica que articule una ruptura crítica de la percepción del tiempo cosificada por la mera *Erlebnis* (vivencia).

A mediados de los años 20, el surrealismo parecía habilitarle a Benjamin un dispositivo sensible para la producción de una experiencia requerida por la praxis revolucionaria. Sin embargo, el exceso de embriaguez y el énfasis en el frenesí, en el trance y en una exagerada

y muchas veces sobreactuada consciencia psíquica que desataría una profusión de imágenes gracias a un delirio revelador, alejaron al crítico alemán de ese movimiento. Benjamin rescata del surrealismo la iluminación profana y no los éxtasis religiosos o con drogas: la iluminación profana es “una inspiración materialista, antropológica, para la cual el hachís, el opio o lo que fuera servirían como propedéutica” (1994, p. 23). Es como si Benjamin quisiera aplicar la iluminación profana para pensar la historia abordando “como intérprete de sueños el mundo de las cosas del siglo XIX” (Tiedemann, 2007, p. 18). La *Erfahrung* pareciera buscar crear un dispositivo atento a ampliar la imaginación dialéctica abriéndose a otras experiencias y sensibilidades.

Buscaremos en este ensayo pensar benjaminianamente un dispositivo para el “despertar”, metáfora que quedó por cierto indefinida en su inacabada obra, a la que atribuiremos la idea de imaginación dialéctica (1). En seguida, nos ocuparemos de la noción de síntoma en Georges Didi-Huberman, quien se apoya tanto en Freud como en Benjamin para pensar una noción de anacronismo en la historia del arte que despierte la imaginación del pasado hacia el presente, y vice-versa (2). En un tercer momento, abordaremos la cuestión de la legibilidad de las imágenes partiendo de su condición de montaje (3). A modo de cierre, analizaremos el “dispositivo exposición” de Didi-Huberman en clave de “remontaje” para pensar una muestra llamada *Sublevaciones* realizada de modo itinerante en varias ciudades y donde el curador –el propio Didi-Huberman– buscaba aplicar la imaginación dialéctica como dispositivo para un “despertar” de la potencia y el deseo (4).

1. DESPERTAR E IMAGEN DIALÉCTICA EN WALTER BENJAMIN

Para Walter Benjamin, en la *Obra de los pasajes*, la naturaleza representada en los dibujos de Grandville “se presenta como novedad a la moda” (Weidman, 2014, p. 315). Esa naturaleza devenida moda y novedad se vincula a la “consciencia onírica colectiva” (Benjamin, 1980, p. 1028). “La sensación de lo más nuevo y moderno es una forma onírica del acontecer tanto como el eterno retorno de lo mismo” (Benjamin, 1980, p. 678). “Entre el mundo de la técnica moderna y el arcaico mundo simbólico de la mitología” hay importantes correspondencias (Benjamin, 1980, p. 576). Benjamin buscaba fundamentar un dispositivo para el “despertar” en el presente que se establecería a través de una súbita rememoración del pasado. Hay una ambigüedad fundamental en ese concepto: por un lado, el despertar remite a lo onírico y mitológico, pero como metáfora nos hace pensar en un dispositivo para la praxis revolucionaria. Por otro, pareciera tratarse de una sensibilidad epistemológica del historiador, que busca percibir críti-

camente el momento histórico a partir de una práctica cognitiva no solo basada en el *spleen* baudelairiano, sino también en Marx, Freud, la alegoría y el surrealismo. Posiblemente se trate de ambas cosas a la vez. “¿Ha de ser el despertar la síntesis de la consciencia onírica y la antítesis de la consciencia de vigilia? El momento del despertar sería entonces idéntico al ‘ahora de la cognoscibilidad’” (Benjamin, 1980, p. 579). El sueño aparece como el pasado y es el objeto de una historiografía dialéctica que se presenta como un “arte de experimentar el presente como el mundo de la vigilia” (Benjamin, 1980, p. 491). “Benjamin habla de formas primitivas configuradas en los sueños” (Weidmann, 2014, p. 313). En relación con Marx, Benjamin (1980, p. 495) desdibuja la idea realista causal de superestructura y base para pensarla como expresión:

La superestructura es la expresión de la base. Las condiciones económicas bajo las que existe la sociedad alcanzan expresión en la superestructura; es lo mismo que el que se duerme con el estómago demasiado lleno: su estómago encontrará su expresión en el contenido de lo soñado, pero no su reflejo, aunque el estómago pueda “condicionar” causalmente este contenido. El colectivo expresa por lo tanto sus condiciones de vida. Ellas encuentran su expresión en los sueños, y en el despertar su interpretación.

Si la expresión de la superestructura habilita una imaginación y una dimensión metafórica en razón de su carácter expresivo, podríamos pensar que Benjamin busca, en realidad, construir modelos alegóricos para pensar una dialéctica del despertar que llevara a una revelación de cierta condición ideológica del mito y del carácter cíclico de la dimensión onírica. El efecto del despertar sería un acontecimiento catártico, revelador, inquieto e irreversible, como el que produce el teatro. En este sentido, no es disparatado aproximar el pensamiento de Benjamin y el de Artaud. En uno de sus textos manifiestos, publicados en 1933, Antonin Artaud (2014, p. 89) reivindicaba que un espectáculo no debería “recurrir a las imágenes caducas de los viejos mitos”, sino que debería ser “capaz de sacar a la luz las fuerzas que se agitan en ellos”. La preocupación de Artaud era “convertir el teatro en una realidad en la que podamos creer, y que implique para el corazón y los sentidos esa especie de mordedura concreta que conlleva toda verdadera sensación”. En Benjamin no está en juego “revelar los mitos” como si los individuos necesitaran una didáctica para interpretar, sino que el carácter alegórico-expresivo de las imágenes podría liberarse en un estallido de la memoria y mostrar lo arbitrario del constructo histórico capitalista. Para el surrealismo de Artaud,

el acto teatral no es la exaltación de una realidad superior –utópica o revolucionaria– sino una crítica de los hechos y del movimiento de la razón en los hechos. En vez de extraer una metafísica de los hechos económicos, como hizo el marxismo, “el surrealismo quería elevarse a una metafísica de la naturaleza total que reconciliaría a la juventud francesa con la vida actual” (Ramos, 2008, p. 390). Si Brecht buscaba una nueva teatralidad que provocara una distancia crítica con el realismo ingenuo de la identificación entre actor y contemplador, para favorecer el efecto de distanciamiento y revelar una nueva faceta reveladora de los hilos de la realidad apoyada en una “fábula” (Lehmann, 2013, p. 59), Artaud buscaba –quizás sin haberlo conseguido– una “teatralidad más allá del teatro”, idea que estaba sostenida por una pretensión de romper lo real y su gramática de representación de apariencias para revelar la dimensión de lo concreto. Artaud no tenía una fábula para sostener un relato que no fuese la realidad misma. Benjamin, a su vez, busca un presente histórico que contenga toda la historia reveladora que habita lo onírico y que, con el impulso de la memoria, se destrabaría. Se trataba, para el crítico alemán, de la metáfora del umbral al entrar al Pasaje como “*rites de passage*” (Benjamin, 1980, p. 617). Para Artaud, cada actor y cada espectador tendrían que enfrentar sus propios límites a través del rito teatral. El rito abriría la sensibilidad del espectador hacia la realidad. El carácter cósmico y ritual del teatro, por lo tanto, era una realidad total y reveladora suficiente y no apuntaba hacia una moraleja políticamente orientada. Esa nueva realidad pretendida por Artaud se vinculaba con los sueños y el inconsciente, base epistemológica del surrealismo, y se vinculaba además con una decidida ruptura con la lógica del texto estructurante de acciones del teatro naturalista.

Así como nos afectan los sueños, y la realidad actúa en los sueños, creemos que las imágenes de la poesía se pueden identificar con un sueño, que será eficaz en la medida que se lo proyecte con la violencia necesaria. Y el público creerá en los sueños del teatro a condición de que se los acepte verdaderamente como sueños y no como un calco de la realidad; a condición que le permitan liberar dentro de sí esa libertad mágica del sueño, que solo puede reconocer impregnada de terror y crueldad (Artaud, 2014, p. 90).

Abierta en acto, en un momento presente, la sensibilidad puede, con Benjamin, suspender la lógica representativa de la realidad cosificada de la mercancía, lo onírico colectivo cíclico; con Artaud, ella puede revincularse con el cuerpo en un espectáculo total que no tema explorar “nuestra sensibilidad nerviosa, con ritmos, sonidos, palabras, resonancias y balbuceos” (2014, p. 91). Esta síntesis parcial

podría unir a Artaud y Benjamin en favor de una nueva perspectiva de vivenciar la realidad en acto como un despertar.

Sin embargo, para Artaud, los puntos de vista del surrealismo y del marxismo eran irreconciliables. Y no tardó en rebelarse cuando algunos de los surrealistas notables decidieron afiliarse al partido comunista. Artaud hubiera preferido que el marxismo deseara elevarse hacia el surrealismo, y no lo contrario. Benjamin, a su vez, nutrió su marxismo de la sensibilidad no solo surrealista, sino de buena parte del espíritu de las vanguardias y con eso desarrolló cuestiones desde la perspectiva del productor, es decir, del artista, y no apenas como un crítico pasivo que relata lo que entiende a la distancia. La imaginación dialéctica de Benjamin es ese marxismo ensalzado de la perspicacia de la mirada del artista.

No podemos afirmar que Walter Benjamin haya conocido a Artaud, pero sí sabemos de la “fascinación” que ya desde 1926 le causaba al crítico alemán el movimiento surrealista. En un breve ensayo de 1928, *Programa de un teatro infantil proletario*, Benjamin observaba el rechazo sufrido por el teatro infantil por parte de la burguesía. El teatro tendría la fuerza para despertar a los niños para el futuro. Las tensiones del trabajo colectivo en la seriedad de la dimensión del juego llevado a cabo por los niños “son las verdaderas educadoras” (Benjamin, 2002, p. 114). El postulado de Benjamin (2002, p. 116) es que “el niño vive en su mundo como un dictador”. Como en la crítica al causalismo de la superestructura de Marx, podríamos decir que el niño simplemente se expresa en el juego. Sin embargo, es tarea del director teatral liberar las señales infantiles del peligroso reino mágico de la mera fantasía y conducirla a su ejecución en los contenidos. Para eso son necesarios talleres de actividad creativa. Aquí la “capacidad de improvisación mimética” es central (Buck-Morss, 2014, p. 62). La puesta en escena improvisada de los niños habilita la apertura por donde emergen las señales, “los gestos señaladores” (Benjamin, 2002, p. 116). “El teatro debe ser la síntesis de esos gestos, pues tan solamente en la puesta en escena se manifiesta de manera inesperada y única, y el gesto infantil tiene en ella por lo tanto su auténtico espacio” (Benjamin, 2002, p. 116). Es como si Benjamin buscara en el gesto infantil la fuerza de la dimensión onírica deseada por Artaud, y en el taller creativo una dimensión de juego-revelación digna de una transformación ritual. Esa expectativa de “revelación” era tan importante para Benjamin (2002, p. 119) que concluye su ensayo afirmando que “no es la propaganda de ideas que actúa de manera verdaderamente revolucionaria, propaganda que instiga aquí y allí a acciones irrealizables y, ante la primera consideración sobria a la salida del teatro, se da por vencida”. La manera verdaderamente revolucionaria se manifiesta

ta en la “señal secreta” de lo venidero encarnada en el gesto infantil. Teniendo en cuenta algunos de los ensayos posteriores de Benjamin, podríamos decir que ese “gesto” proyecta una “imagen dialéctica”.

En su célebre ensayo de 1929, Benjamin (1994, p. 32) celebraba la dimensión libertaria del surrealismo.

El surrealismo había demostrado cómo la imagen podía llevar a cabo una función revolucionaria, presentando al envejecimiento acelerado de las formas modernas como una producción incesante de lo arcaico que exige el verdadero sentido de la contemporaneidad. A través de las ruinas de la modernización, el surrealismo hizo ver la urgencia de un cambio revolucionario (Rochlitz, 1992, p. 156).

Sin embargo, la hostilidad de la burguesía ante esa radicalidad empujó al surrealismo hacia la izquierda, hacia los ideales de la revolución, hacia el comunismo. Con la masiva afiliación de muchos surrealistas al Partido Comunista Francés, el surrealismo podría aportar a la revolución “las fuerzas de la ebriedad”, pero sobre todo “unir la revuelta a la revolución”. Con solo el impulso de la embriaguez, no obstante, no alcanza. “Benjamin reprocha al surrealismo, prisionero de ciertos ‘prejuicios románticos’, la manera demasiado rápida y para nada dialéctica de concebir la esencia de la ebriedad” (Löwy, 2007, p. 85). Con el énfasis en la revolución y en el mal uso de la poesía, Benjamin (1994, p. 33) rechazaba el proyecto reconciliador y “optimista” de la socialdemocracia –sobre todo alemana– que usa incluso cierto lenguaje socialista: “El socialista ve ‘el futuro más bello de nuestros hijos y nietos’, todos tienen tanto ‘como si fuesen ricos’ y todos viven ‘como si fuesen libres’. No hay ningún vestigio real de ángeles, de riquezas y de libertad”. Recurriendo a Pierre Naville, Benjamin menciona la necesidad no solo de enfatizar el pesimismo, sino además de organizarlo. Esa búsqueda por el lugar del surrealismo como generador de imágenes dialécticas aparece en el *Passagenwerk*. “Mientras que Aragon persevera en el reino de los sueños”, Benjamin busca “la constelación del despertar”. “Mientras que en Aragon persiste un elemento impresionista [como la mitología]”, Benjamin (1980, p. 571) advierte que “se trata de una disolución de la ‘mitología’ en el espacio de la historia”.

El punto de partida de la crítica para Benjamin es buscar el “contenido de verdad” [*Wahrheitsgehalt*]: “los *realia* o contenido concreto que [...] constituyen las cenizas de la hoguera, de la que parte el crítico en búsqueda de llama (el contenido de verdad)” (Abadi, 2014, p. 133). Las obras más relevantes –más verdaderas– son aquellas cuyo conte-

nido objetivo está más enraizado en su tiempo histórico. En el *Origen del drama barroco alemán*, de 1925 [y publicado recién en 1928], Benjamin rompe con el sentido romántico de crítica de arte que valora la experiencia “de lo absoluto”, presente en F. Schlegel, al afirmar que la obra de arte debe ser vista como una ruina y por eso la crítica debería parecerse más a un proceso de mortificación, a una investigación forense, una arqueología en los escombros. Una determinada obra de arte debe ser entendida como objeto histórico y ahí reside su contenido de verdad. Benjamin busca el renacimiento en que toda belleza efímera cae por entero y la obra se afirma como ruina. La muerte desdibuja la línea que separa la *physis* del significado, “y por ello la alegoría implica, en el contexto de secularización y de vaciamiento de la trascendencia, el vaciamiento de los signos y la arbitrariedad en su relación con las cosas” (Abadi, 2014, pp. 131-132). La alegoría se contrapone a la lógica reconciliadora del signo. “La naturaleza del símbolo es orgánica, viviente; la de la alegoría, petrificada, desmembrada, fragmentaria, atestada de aquellos signos que se han vaciado” (Abadi, 2014, p. 132).

Benjamin buscaba transformar los recursos alegóricos del *Trauerspiel* en una sensibilidad alegórica como crítica transformadora del presente a partir de la fuerza expresiva de las imágenes. En lugar del diálogo, en el *Trauerspiel* domina su ornamentación emblemática, que debe simbolizar lo aludido. Todo pensamiento, por abstracto que sea, es forzado a convertirse en imagen, es plasmado en símiles y palabras de doble sentido. “La alegoría no es una lúdica técnica de imágenes, sino expresión, así como el lenguaje e incluso la escritura son expresión. Justamente aquí estaba el *experimentum crucis*. Precisamente la escritura aparecía como un sistema de signos por antonomasia” (Benjamin, 2012, p. 203). Pensar la alegoría como escritura es pensar que la escritura tiende a la imagen. Lo escrito se ve impelido a la imagen. La escritura gráfica de la alegoría barroca es un esquema que representa a un tiempo “imagen fijada y, al mismo tiempo, signo que fija” (Benjamin, 2012, p. 259). La alegoría es convención y expresión. “La alegoría del siglo XVII no es convención de la expresión, sino expresión de la convención” (Benjamin, 2012, p. 216). Goethe y Schopenhauer comparaban la alegoría con la escritura como prueba de su relevancia estética. Sin embargo, Benjamin (2012, p. 219) reivindica la escritura alegórica a partir de la lucha entre orientación teológica y la artística. “La obra de arte alegórica ya conlleva, en cierta medida, la descomposición crítica”, mientras que la obra de arte simbólica parece haber trascendido esta descomposición. La no posibilidad de ese proceso de descomposición blindó la obra de arte romántica. Este es el abismo del esteticismo. En el *Passagenwerk* la alegorización

provoca un anacronismo dialéctico en imágenes de rigidez cadavérica. En esta línea, Baudelaire habla de progreso a un mundo que se hunde en la rigidez de la muerte.

Los objetos que rodean al hombre adquieren la expresión de la mercancía. Simultáneamente, la publicidad intenta enmascarar el carácter de mercancía de los objetos. A esta glorificación engañosa del mundo de la mercancía se opone su transposición a lo alegórico. La mercancía busca mirarse a sí misma a la cara. Festeja su “tornarse humana” en la prostituta. Hay que presentar la refuncionalización de la alegoría en la economía de la mercancía. Según Benjamin, Baudelaire se empeñó en poner de manifiesto el aura propia de la mercancía. Intentó humanizar la mercancía en forma heroica (Benjamin, 1980, p. 190).

La “imagen dialéctica” es una modalidad alegórica de la crítica, opera un dispositivo fundamental para Benjamin: “el despertar”. La imagen dialéctica articula como dispositivo crítico las imágenes en constelaciones disonantes y anacrónicas. La alegoría es el dispositivo porque se abastece de otras alegorías y habilita una sensibilidad poética y política para el despertar. La dimensión onírica de las imágenes también puede ser vista desde un sesgo alegórico. La exploración de los elementos oníricos en el momento del despertar es el paradigma de la dialéctica, sugiere Benjamin en el *Passagenwerk*.

Benjamin buscó realizar en el proyecto de los *Pasajes* una arqueología en los escombros del progreso, una historiografía del potencial revolucionario –como interrupción– confrontada a la lógica del progreso –entendida como continuidad–. Esa confrontación quiere “hacer saltar el continuum de la historia” y “detener los relojes que marcan un tiempo vacío” y quieren construir “otra dimensión temporal de ‘tiempo-ahora’ [Jetztzeit]” (Buck-Morss, 2014, p. 57). En la novena tesis sobre el concepto de historia –tesis que fueron ideadas como una introducción metodológica para el *Passagenwerk*– Benjamin (1991, pp. 697-168) describe el *Angelus Novus* como un ángel atrapado por una tormenta que viene del paraíso y lo “arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo”. Como alegoría, la imagen dialéctica del *Angelus Novus* parece activar la rememoración y el despertar, alertando sobre la lógica de destrucción implícita en el fetichismo de la mercancía. En la sexta tesis, Benjamin (1991, p. 695) reivindica un necesario anacronismo en la sensibilidad histórico-alegórica: “Articular históricamente el pasado no significa reconocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”.

Más allá del rechazo explícito de Benjamin (2017) por el surrealismo en su ingenuidad romántica o en el exceso de procedimiento, es innegable la búsqueda propia por parte del crítico alemán de un

dispositivo de composición que generara una percepción estética y una sensibilidad para la praxis revolucionaria. La imagen dialéctica en el *Passagenwerk* también aparece como imagen onírica y desiderativa al presentar una concepción del pasado definido como “originario” y “primitivo”. La rememoración remite tanto a injusticias de un pasado histórico como a imágenes oníricas de una sociedad utópica situada en los orígenes de la historia. Sin embargo, las imágenes dialécticas no son arquetipos cosificados, “sino constelaciones socialmente específicas” (Buck-Morss, 2014, p. 49). Benjamin las compara con la memoria involuntaria de Proust, como si la imagen dialéctica pudiera definirse como el recuerdo involuntario de la humanidad redimida. “Mientras que la memoria voluntaria recordaba los sucesos secuencialmente, el espacio histórico de la memoria involuntaria era del desorden” (Buck-Morss, 2014, p. 49). Para llevar a cabo la revolución, el proletariado no podía darse el lujo metodológico de considerar la historia como un progreso generalizado. Esa es la historicidad burguesa. Las tesis sobre el concepto de historia, al proponer imágenes dialécticas contundentes como el *Angelus Novus*, contienen un embrión teórico para una praxis revolucionaria porque proponen una ruptura con esa historicidad lineal. El pasado, el presente y el futuro se concentran en un instante. Una imagen es dialéctica, por lo tanto, al permitir alegóricamente abrir el pasado, hacerlo accesible y situarlo en un *Jetztzeit* para la praxis, para un despertar. “En el umbral del despertar se mezcla además con la imagen recordada un factor de la prehistoria, que quiere ser sacado a la luz mediante inspiración antropológica o mediante la construcción materialista del historiador” (Hillach, 2014, p. 701).

Para Benjamin, la memoria debería ser pensada como una acción: no como un poseer algo rememorado, algo así como una colección de hechos ya sucedidos, sino que la memoria es profundamente dialéctica porque descubre cosas y las resignifica dialécticamente cuestionando las relaciones entre objetos, lugares y personas. En este sentido, la analogía con la excavación arqueológica y la exhumación es muy apropiada porque ambas rompen con el relato del *continuum* de la historia y abren la posibilidad de articular diferentes historicidades y escalas.

En la imagen dialéctica se paraliza el tiempo; justamente cuando la imagen hace visible la negación del tiempo en el mundo dado: como dialéctica en suspenso, como “rigidez cadavérica” del mundo de la mercancía, como sedimento de una época aparentemente reconciliada (Hillach, 2014, p. 695).

La dialéctica en suspenso habilita la imaginación que Benjamin tanto admiraba de Baudelaire. Por un lado, la imagen constituye el fenómeno originario de la historia; por otro, la imaginación materializa

algo distinto a la mera fantasía: “La imaginación es una facultad [...] que percibe las relaciones íntimas y secretas de las cosas, las correspondencias y las analogías” (Benjamin, 1980, p. 315). Como dirá Didi-Huberman, “la imaginación, la montadora por excelencia, desmonta la continuidad de las cosas con objeto de hacer surgir la ‘afinidades electivas’ estructurales” (2008, p. 177). “Por un lado, la imagen dialéctica produce ella misma una lectura crítica de su propio presente, en la conflagración que ella produce con su Pretérito” (Didi-Huberman, 2010, p. 183). Por otro, “la crítica de la imagen produce todavía una imagen dialéctica” (Didi-Huberman, 1998, p. 184). La imaginación dialéctica habilita que la imagen nos mire: potenciada con la memoria del despertar, la sensibilidad potenciada por los procedimientos surrealistas, la mirada disonante del *flâneur*, el espíritu alegórico, el *bricoleur* y la imaginación de los niños, entre otras figuras imaginantes. Es la imagen lo que habilita una infinita fulguración dialectizante de la imaginación en el *Jetztzeit*: nos saca de la representación pasiva y de la historia lineal.

2. SÍNTOMA Y MONTAJE EN DIDI-HUBERMAN

Buscando alejarse de los paradigmas semióticos e historicistas del arte, Didi-Huberman buscará incorporar a sus reflexiones la noción de imagen dialéctica de Benjamin asociándola a la noción de síntoma del psicoanálisis. A esa asociación podríamos agregar la idea de “supervivencia de la imagen” de Aby Warburg (Didi-Huberman, 2009). Para Didi-Huberman, “no hay imagen sin imaginación” (2013, p. 9). Las imágenes, dirá el historiador, crítico y curador francés, tocan lo real: “Es una enorme equivocación el querer hacer de la imaginación una pura y simple facultad de desrealización” (Didi-Huberman, 2013, p. 9). La imaginación no excluye la realización: debe ser pensada dialécticamente. La imaginación realiza porque es compositiva. Y las infinitas composiciones de la imaginación son imágenes. En el sentido dialéctico benjaminiano, “la imagen arde en su contacto con lo real” (Didi-Huberman, 2013, p. 10). ¿Qué significa “arder” como metáfora? Para Didi-Huberman, el lenguaje es el dispositivo por el cual es posible encontrar las imágenes dialécticas porque al interpretar imágenes –obras de arte o cuentos, por ejemplo– producimos nuevas imágenes. La imagen es “una huella, un rastro, una traza visual del tiempo que quiso tocar, pero también de otros tiempos suplementarios –fatalmente anacrónicos, heterogéneos entre ellos– que no puede, como arte de la memoria, aglutinar. Es ceniza mezclada de varios braseros” (Didi-Huberman, 2013, p. 35).

La noción de *síntoma* en Didi-Huberman (2003) tiene origen en el psicoanálisis freudiano. En *Fantasías históricas y su relación con la bisexualidad*, escrito en 1908, Freud (1978) cuenta un caso observado

por él mismo de una paciente en un “ataque histérico” que con una mano apretaba el vestido contra su vientre –rol de mujer– y con la otra mano intentaba arrancárselo –rol de varón–. Freud busca pensar en ese breve artículo cómo en la masturbación, por ejemplo, un hombre puede fantasear con ambos sexos. Los síntomas histéricos corresponden a un retorno a un modo de satisfacción sexual que era real en la vida infantil y que desde entonces ha sido reprimido. Además, esos síntomas histéricos surgen como una suerte de conciliación entre dos impulsos afectivos opuestos, siendo que uno de ellos busca expresar una pulsión consciente o inconsciente mientras que el otro busca suprimirlo. Freud analizaba el síntoma teniendo en cuenta “un cuerpo montaje: gesto de mujer violada enlazado a un gesto de hombre violador; traje sujetado enlazado a traje arrancado” (Didi-Huberman, 2008, p. 179). Sin embargo, más que psicoanalizar las imágenes, Didi-Huberman busca en ellas su composición atravesada por elementos anacrónicos y disonantes. El síntoma es un juego de anacronismos de las imágenes. Para el historiador la imagen contiene una paradoja: “Representa al mismo tiempo la *fuentes del pecado* (por su anacronismo, su contenido fantasmático, el carácter incontrolable de su campo de eficacia, etc.) y la *fuentes del conocimiento*, del desmontaje de la historia y el montaje de la historicidad” (Didi-Huberman, 2008, p. 178).

En uno de sus tempranos trabajos como historiador y crítico de arte, Didi-Huberman (1998) buscó deconstruir el lema del minimalismo: “Lo que vemos, es lo que vemos”, reiterado sobre todo por los artistas estadounidenses Donald Judd y Robert Morris. Didi-Huberman llama “tautología” a este cínico lema. El propósito formalista del canon minimalista era crear formas tan perfectas que estuvieran enajenadas de toda simbolización posible. El repertorio minimalista se basaba en construcciones de formas puras y homogéneas, como un cubo y otras variantes geométricas en tamaños que habilitaban la interacción con el público, es decir, sus construcciones se orientaban a partir de una escala antropomórfica. Para Hal Foster (2001, p. 51), Robert Morris:

Define primero la escultura moderna en términos minimalistas (es literal) y luego define el minimalismo en términos de la escultura moderna (es autónomo) [...] Pues el minimalismo es a la vez una contracción de la escultura al puro objeto moderno y una expansión de la escultura hasta hacerse irreconocible.

Esta dimensión contradictoria entre autonomía pura y heteronomía total pensada a partir de la escala antropomórfica y la interacción entre obra y público favorecía composiciones mutantes del espacio en

razón de una infinidad de presencias, miradas, iluminaciones, especulaciones y posiciones. Uno de los críticos más severos que tendrá el minimalismo es Michael Fried (2002) al apuntar que esos artistas querían someter ingenuamente el arte a una lectura literal que confunde la presencialidad transformándola en una suerte de teatralidad que niega la autonomía y las consecuencias de la objetualidad de las esculturas como obras de arte.

Esa contradicción entre teatralidad y objetualidad será fundamental para Didi-Huberman (1998, p. 73), que reconstruye el debate entre Judd y Fried. Por un lado, Donald Judd ponía en práctica una feroz crítica a la ideología modernista cuyo repertorio siempre buscaría simbolizaciones metafísicas; por otro, Michael Fried denuncia que el minimalismo no era más que pura ideología por negar su condición material de multiplicación de sentido. Mientras que Donald Judd reivindicaba una especificidad de los objetos minimalistas, Michael Fried, a su vez, denunciaba que en ellos operaba una “no especificidad” por su ilusión de que las barreras entre las diferentes expresiones artísticas parecen desmoronarse. Si Judd denunciaba el ilusionismo que operaba en toda pintura modernista que articulara al menos dos colores, Fried denunciaba el ilusionismo teatral que operaban en todos los objetos minimalistas que le imponían a los espectadores su propia e insostenible presencia. Donald Judd reivindicaba un arte no relacional en razón de una total ausencia de expresión; Michael Fried, a su vez, subrayaba la relación puesta en escena entre los objetos y las miradas presenciales.

Para Didi-Huberman, esta incompatibilidad era marca de un síntoma fundamental del contexto minimalista, a saber, una suerte de “des-imaginación”, una negación del artificio de la imagen, la memoria y otra infinidad de asociaciones posibles a partir de los objetos. Se trataba de una aporía de posiciones teóricas que ignoraba la dimensión fantasmal de las obras que debería incluir la mirada, es decir, la experiencia de mirar en relación dialéctica con lo que nos mira. Ninguna de las posiciones –ni la de Donald Judd ni la de Michael Fried– buscaba abordar esas esculturas geométricas como imágenes dialécticas. El síntoma está en que una escultura puede, al mismo tiempo, generar perspectivas concomitantemente contradictorias y disonantes. Por un lado, la tautología de Judd y, por otro, un exceso de teoría con el que Fried se esquivaba de la imagen para componer ingenuamente un sistema de expectativas teatralizadas y superficiales. Todavía en el contexto del minimalismo, Didi-Huberman encontró en la obra del estadounidense Tony Smith –especialmente el cubo negro– una apertura dialéctica hacia una infinidad de experiencias a partir de la imagen. El concepto de cubo negro de Tony Smith remite a su pro-

pia sensación de oscuridad vivida por él en una ruta sin luz. El mirar la obra nos incluye fenomenológicamente: “la obra nos mira” porque somos parte necesaria de su realización. Estar ante el cubo negro de siete palmos de altura, largo y ancho genera una imagen dialéctica al habilitar la imaginación. Mirar el cubo, verse y sentirse mirado dialécticamente habilita síntomas, desplazamientos anacrónicos profundos como la oscuridad, la muerte, lo fúnebre, memorias inesperadas, el luto, la lejanía, la desorientación, etc.

El cubo de Tony Smith, a pesar de su extremo formalismo –o mejor, en razón del modo cómo su formalismo se hace ver– frustra de antemano un análisis formalista que se consideraría como pura definición de las “especificidades” [Robert Morris y Donald Judd] del objeto. Pero [el cubo] frustra además un análisis iconográfico que quisiera considerarlo a toda costa un símbolo o una alegoría en el sentido trivial de esos términos (Didi-Huberman, 1998, p. 95).

Poniendo el foco en los síntomas, Didi-Huberman busca construir una constelación de imágenes que trascienden la representación y devienen metáforas dialécticas. El aura de obras e imágenes es una reserva dialéctica del poder metafórico de ciertas imágenes. El dispositivo dialéctico habilita una composición de la mirada desde el anacronismo de la memoria. Las imágenes generan dialécticamente otras imágenes. También remiten a otras metáforas que cristalizan imágenes originarias supervivientes y auráticas. Esa constelación incluye, como vimos, “lo que arde”, “el cubo oscuro” pero también la misteriosa puerta entreabierta de *Ante la ley* de Kafka; la muerte de la señora Dedalus en el *Ulises* de Joyce. En *La Verónica*, de Roma, imagen sintomática por ser una pintura de un pañuelo con la imagen de Cristo:

El creyente no osa mirar porque se cree mirado: es un poder de la memoria que impregna la visualidad de la exposición a través de todas las imágenes virtuales ligadas al carácter de reliquia atribuido al objeto, su carácter de memorial de la Pasión (Didi-Huberman, 1998, p. 152).

El anacronismo de la mirada aparece con la *Virgen de las Sombras* (1440-1450), pintura de Fra Angelico en el convento de San Marcos, en Florencia, obra cuya técnica a Didi-Huberman le remite anacrónicamente al expresionista Jackson Pollock en razón de los puntos manchados de pintura (2008, p. 44). La memoria abre el tránsito entre pasado y presente.

Obras como las de Fra Angelico y Pollock cargan un aura –en sentido benjaminiano– que inevitablemente generan corrimientos porque crean sentidos y experiencias que trascienden sus contextos de surgimiento. Pese a que “es el valor de ‘culto’ lo que le daría al aura su verdadero poder de experiencia”, Didi-Huberman piensa el aura en proceso de secularización por sus infinitos desplazamientos anacrónicos (1998, p. 151). El aura parece materializar una aparición única de una realidad lejana. Lo lejano e inaccesible vive en la memoria e irrumpe anacrónicamente: es sintomático. “Es necesario refutar la anejió abusiva de la aparición al mundo religioso de la epifanía” (Didi-Huberman, 1998, p. 157). Podríamos decir que la lectura secularizadora de Didi-Huberman desacraliza al artista y sus procedimientos de composición porque el anacronismo sintomático no refiere solo al significado posible de una imagen, sino también a sus técnicas compositivas. El aura secularizada habilita una dialéctica entre el desmontaje y el remontaje: por un lado, la decadencia del aura marca en la modernidad una ausencia de ilusiones mágicas, un cambio del régimen de experiencia, una deconstrucción de cierta simbología que desmonta reglas rígidas tornándolas anacrónicas al exponer sus formalismos y desvíos arbitrarios. Por otro, como montaje, pensar el aura desacralizado habilita la imaginación a figuras alegóricas que, a su vez, impregnarán dialécticamente infinitas construcciones de imágenes.

Antes que una actitud “eucrónica”, es decir, relativista en términos de historicidad –y por lo tanto, hermética y contextualista– Didi-Huberman plantea que el conocimiento histórico debe ser pensado como un proceso no cronológico, “un retroceso en el tiempo”, es decir, estrictamente, un anacronismo (2008, p. 54). Sin embargo, esto no sería más que invertir el camino recorrido, pero manteniendo su linealidad; lo que queda ausente es el montaje y el encuentro de los tiempos heterogéneos. Al plantear que el objeto cronológico no puede ser pensado más que en su contra-ritmo anacrónico, Didi-Huberman se pregunta cómo llamar a este objeto, dado que, en tal caso, la palabra “anacronismo” no designaría más que una “vertiente de su oscilación”, es decir, su contracara. Didi-Huberman (2008, p. 56) encuentra en la anacronía no solamente el tomar el tiempo al revés, sino también:

[Hacer] circular el sentido de una manera que escapa a toda contemporaneidad, a toda identidad del tiempo consigo mismo [de modo tal que] la multiplicidad de las líneas de temporalidades, de los sentidos mismos de tiempos incluidos en un mismo tiempo es la condición del hacer histórico.

La construcción del objeto de la historia parte de escombros y condiciones cargadas de anacronismos. La imaginación del historiador no se activa a partir de tipicidades, reglas sociales establecidas o técnicas artísticas particulares, sino sobre todo a partir de los síntomas que surgen en la investigación.

La imagen desmonta la historia en el doble régimen que describe el verbo desmontar: de un lado, la caída turbulenta; del otro, el discernimiento, la deconstrucción estructural. De este modo, la imagen da pie al conocimiento por el montaje, realizado a partir de los despojos. Didi-Huberman dirá que solo hay historia de los síntomas y solo es posible reconstruirla a partir del montaje: la imaginación dialéctica del montajista tiene primero que desmontar los anacronismos para luego montar su objeto y las derivas multitemporales que lo tensionan. Hacer una historia de las imágenes enfocada en los síntomas denota una doble paradoja de índole visual y temporal. Por un lado, la paradoja visual se encuentra en la *aparición*: en este sentido el *síntoma* interrumpe el curso normal de las cosas, es decir, el de la representación. Por otro, la paradoja del tiempo: se reconoce en el *anacronismo*; aquí el *síntoma* interrumpe el curso de la historia cronológica y compone duraciones múltiples, tiempos heterogéneos y memorias entrelazadas. El pasado ya no es un tiempo fijo inerte. En la imagen nos enfrentamos siempre a un encuentro de tiempos heterogéneos que no cesan de reconfigurarse:

Ante una imagen –tan antigua como sea, el presente no cesa jamás de reconfigurarse [...] Ante una imagen –tan reciente, tan contemporánea como sea– el pasado no cesa nunca de reconfigurarse, dado que esta imagen solo deviene pensable en una construcción de la memoria, cuando no de la obsesión (Didi-Huberman, 2008, p. 32).

La concepción dialéctica de esta visión sostiene que el choque de tiempos en la imagen libera todas las modalidades del tiempo mismo. Esto hace que la imagen pase a estar “abiertamente sobredeterminada respecto del tiempo”, principio que solo puede ser entendido dentro de una cierta “dinámica de la memoria” (Didi-Huberman, 2008, p. 42).

3. LEGIBILIDAD DE LAS IMÁGENES

La serie de seis libros llamada *El ojo de la historia* busca ser una suerte de curaduría en el marco de reconstrucciones de experiencias de personalidades históricas como Bertolt Brecht, Sergei Eisenstein, Jean-Luc Godard, Harun Farocki, entre otros. Pero también personas generadoras de imágenes no tan conocidas, como el fotógrafo español

Agustí Centelles; sobreviviente del golpe franquista en España donde era periodista gráfico de la República, Centelles huyó a Francia en febrero de 1939, pero quedó varado en el campo de refugiados de Argéles-sur-Mer junto a otras setenta y siete mil personas. Sometido a condiciones humillantes, la única herramienta para construir su dignidad era la fotografía. En marzo de 1939, Centelles finalmente fue transferido al campo de Bram y salvó su equipo de trabajo regalándole al gendarme francés un bello encendedor que había heredado de su padre. “Humillado, sin dudas: Centelles era entonces el vencido, el refugiado librado a la buena voluntad administrativa de una policía y una armada extranjeras” (Didi-Huberman, 2015, p. 186). Centelles sacaba fotos de las condiciones precarias del campo. Era el humillado que miraba al humillado, como dirá repetidas veces Didi-Huberman.

Mirada fatalmente implicada, entonces: el fuera de campo de cada imagen es, otra vez y siempre, el campo mismo. Pero el humillado que mira al humillado abre el campo pese a todo, al liberar –en el campo– la posibilidad de una puesta a distancia, por más corta que sea, es decir de una explicación o, mejor, de un despliegue de la experiencia padecida (Didi-Huberman, 2015, p. 191).

A través de las fotografías reveladas en un precario estudio en el campo, Centelles lograba formar –performatizar– una comunidad de la experiencia: el que mira, además de mirar, lo hace y lo padece. Las fotografías mostraban, por ejemplo, las letrinas comunes a cielo abierto, personas que dormían todo el día sobre las pajas de los cubículos, enloquecidas, deprimidas, desnudas y con marcas de las constantes diarreas. Las imágenes construyen una doble distancia:

Por un lado, una empatía que no tiene nada de conmiseración porque la mirada no domina jamás al que es mirado, tan miserable como él, con quien comparte exactamente la misma experiencia: por el otro lado, una observación que no tiene nada de clínica, porque el que mira sufre exactamente del mismo mal que el que es mirado (Didi-Huberman, 2015, p. 193).

Verse fotografiado es un acto de conocimiento y, pese a que no alivia en nada el padecimiento, modifica la perspectiva temporal para generar una condensación testimonial a futuro.

En este sentido, Didi-Huberman rescata la experiencia de las cuatro fotografías sacadas por un *Sonderkommando* del temerario campo de exterminio de Auschwitz, en el verano de 1944. Los *Sonderkommando* eran grupos de judíos que eran obligados a conducir a las víctimas a las cámaras de gas y luego disponer los cadáveres en los crematorios y fosas comunes, para después dispersar las cenizas por el

campo. Basado en el testimonio del sobreviviente Filip Müller (1979), Didi-Huberman reconstruye un pequeño entramado donde algunos prisioneros del *Sonderkommando* se organizaron con militantes de la resistencia polaca para filtrar informaciones y denunciar lo que ocurría en Auschwitz-Birkenau. Se trataba, por lo tanto, de un acto de rebelión dentro de un angosto margen de acción. Pese a que los nazis sacaban fotos permanentemente del campo y poseían inclusive un estudio para revelarlas, los prisioneros tenían el acceso totalmente prohibido a ese circuito de producción. El operativo que consiguió obtener las cuatro fotografías para la resistencia polaca duró aproximadamente veinte minutos. Uno de los prisioneros, Alex, posiblemente asesinado después con los miembros del *Sonderkommando*, recibió la máquina de fotos y, primero, entró a la cámara de gas para no ser visto por los oficiales de la SS que vigilaban permanentemente. De ahí sacó dos fotos muy parecidas. La primera de más adentro, medio borrosa, posiblemente por miedo y apuro. La segunda está mejor encuadrada y muestra al *Sonderkommando* quemando en una fosa común a los cadáveres recién sacados de esa cámara de gas. Se ven cuerpos desnudos en el piso y una humareda que sale de la fosa rodeada por los miembros del *Sonderkommando*. La tercera foto muestra un grupo de mujeres desnudas que se dirigían a la cámara de gas del crematorio V, y en la cuarta, apenas se ve la cima de los abedules y se supone que hay una chimenea de un crematorio. Se trataba, por lo tanto, de “arrancar una imagen” testigo de ese trabajo cotidiano (Didi-Huberman, 2004, p. 31).

Para Didi-Huberman, estas cuatro fotografías refutan la idea de lo “inimaginable” –*cliché* moralista sobre la Shoah– de un modo desgarrador. Como Hannah Arendt (1999, 2004) bien lo ha analizado, los nazis suponían que el horror de los campos no sería creíble si alguien lo contara. Cuando la guerra empezó a llegar a su fin, por ejemplo, el crematorio V de Auschwitz fue destruido para eliminar pruebas: era la “desaparición de las herramientas de la desaparición” (Didi-Huberman, 2004, p. 41). Eso significaba que lo que figura en las cuatro fotografías arrancadas del campo no eran más que ruinas después de la liberación de los aliados. “El olvido del exterminio forma parte del exterminio. Los nazis creyeron, sin duda, que habían vuelto invisibles a los judíos, e invisible también su propia destrucción” (Didi-Huberman, 2004, p. 43). Los archivos del Holocausto delinean un territorio incompleto, resquebrajado, de “supervivencia”, “pero este territorio, desde luego, existe” (Didi-Huberman, 2004, p. 43). No podemos quitarnos “de encima el problema planteado por el genocidio de los judíos relegándolo a la categoría de lo impensable. El genocidio fue pensado, por lo tanto, era pensable” (Didi-Huberman, 2004, p. 48).

Se trata de construir regímenes de legibilidad de un acontecimiento histórico tan fundamental que tiene innumerables singularidades que lo atraviesan. Si la memoria de los campos puede parecer saturada, es decir, puede generar cierto hartazgo por el peso moral y político que conlleva, de ninguna manera puede transformarse en mera abstracción conceptual: “la Shoah”, como lo inimaginable. “El pasado se vuelve legible, por lo tanto cognoscible, cuando las singularidades aparecen y se articulan dinámicamente las unas con las otras –por montaje, escritura, cinematismo– como imágenes en movimiento” (Didi-Huberman, 2015, p. 18). “Lo inimaginable” del Holocausto, esa aparente saturación de la memoria, no es más que un síntoma tanto por el exceso de moralismo como por un esteticismo simplificador y solemne. En este sentido, Didi-Huberman (2015, p. 20) se apoya una vez más en Benjamin:

El acontecimiento histórico no acontece sino a partir del “ahora”, es decir, de un estado de nuestra experiencia presente del que emerge, de entre el inmenso archivo de textos, imágenes o testimonios del pasado, un momento de memoria y legibilidad que aparece [...] como punto crítico, un síntoma, un malestar en la tradición que, hasta ese momento, ofrecía del pasado un cuadro más o menos reconocible [...]. A ese punto crítico Benjamin lo llama imagen: no una fantasía gratuita, sino una “imagen dialéctica” descrita como la forma en que lo que “Ha sido” se une como un relámpago al “Ahora” en una constelación.

Pensar el síntoma como un anacronismo nos permite problematizar cierto extrañamiento de la memoria en el presente. La manera de encarar ese anacronismo en relación con el Holocausto es indagar las formas en que la memoria compone constelaciones en el presente y cuestionar, por un lado, qué formas políticas y morales de esa memoria obstruyen la rememoración y sus innúmeras estrategias y archivos; y, por otro, qué figuraciones estéticas nos permiten desde el montaje visitar las dimensiones traumáticas de la memoria. Para Didi-Huberman se trata de reflexionar en torno a la legibilidad del pasado para situar los anacronismos del montaje. ¿Cómo fue la vivencia del presente histórico en relación a los descubrimientos de los campos de concentración? ¿Qué régimen de visibilidad era posible en ese momento, en 1945, y cómo ese régimen se fue modificando con la elaboración del pasado? Didi-Huberman reconstruye la experiencia del cabo norteamericano Samuel Fuller que filmó el campo de Falckau, en Checoslovaquia, a fines de mayo de 1945. El film de tan solo veintidós minutos de duración muestra una suerte de ritual mortuario

acompañado de un detallado testimonio visual. No se buscaba subrayar el morbo del terror para generar un shock de la sensibilidad, sino que el ritual colectivo, comunitario, hacía humanamente potable el horror. Había una situación especial plasmada, por un lado, en el olor a muerte que emanaba y, por otro, con la cercanía que el campo de concentración tenía con el pueblo, menos de cien metros. El capitán del grupo, Richmond, decidió que los habitantes de ese pueblo –del carnicero al alcalde– que negaban las atrocidades que se llevaban a cabo en el campo deberían enterrar dignamente a esos muertos. Aunque esa película amateur como registro de los campos no serviría para los futuros juicios de Núremberg, logró de alguna forma restituir algo de la dignidad perdida por el miedo y la omisión. “Se trataba de rendir públicamente a los muertos el último homenaje que les era debido: que fueran revestidos por los vivos, cada uno en un sudario, y enterrados juntos, delicadamente” (Didi-Huberman, 2015, p. 39).

El síntoma de este corto film podría ser resumido en cuatro aspectos performativos: en primer lugar, el capitán Richmond prácticamente obligó a los habitantes del pueblo a participar en el ritual, como un verdadero director de cine y maestro de ceremonia. Esta respuesta fue una clara reacción ante la indignidad monstruosa del campo para la que nadie estaba preparado. Esa situación, sin embargo, hoy entendible, hizo que el film de Fuller quedara ilegible por casi cuarenta años por haber transformado lo “inimaginable” en algo “cercano”, por así decirlo.

Demasiado lejos, se pierde de vista (como cuando hablamos de los campos en general o de la Shoah en tanto que pura noción paralizadora); *demasiado cerca, se pierde de vista* (es decir, la elaboración del punto de vista, esta elaboración que no es posible sino a partir de la puesta en relación, del trabajo de montaje, de la interpretación. Es decir que una imagen no es legible si no es dialectizada, en el sentido preciso que Walter Benjamin quiso dar a esa palabra (Didi-Huberman, 2015, p. 47).

En segundo lugar, el film no servía para los propósitos de los juicios de Núremberg porque la restitución de la dignidad de las víctimas y del pueblo vecino anticipaba diversas cuestiones impensables en ese momento, como el negacionismo, la colaboración civil, cierta reconciliación, etc. Tercero: en 1980, el propio Samuel Fuller, ya devenido un importante director de cine, dirige *The big red one*, un film sobre el escuadrón que lo llevó a descubrir Falkenau, pero construido más como género bélico y esquivando la experiencia del campo de concentración. Y, finalmente, en cuarto lugar, Emil Weiss entrevista a Fuller

para que revea y comente, en 1988, el cortometraje sobre la liberación de Falkenau. Cada incursión en términos de montaje revela no solo diferentes aspectos del film original, sino que amplía los diferentes marcos temporales que sitúan la narrativa y su condición de remontaje: entrevista, testimonio, ficción, acto político-moral, etc. En definitiva, los diversos remontajes amplían la legibilidad de la imagen dialéctica originaria e instaura nuevos regímenes de imaginación dialéctica a partir de nuevos marcos históricos y narrativos.

La experiencia de Samuel Fuller nos remite a la sexta tesis sobre el concepto de historia de Benjamin. Teniendo como interlocutor implícito al historiador Leopold von Ranke, Benjamin (1991, p. 695) advierte:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “como verdaderamente ha sido”. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Para el materialismo histórico se trata de fijar la imagen del pasado tal como esta se presenta de improviso al sujeto histórico en el momento del peligro.

Samuel Fuller no se conformó en registrar con su cámara la victoria de los aliados –es decir, hacer una historia de los vencedores y subrayar las barbaridades de los campos para incriminar judicialmente a los nazis– sino que buscó reconstruir en acto la posibilidad de no volver a asesinar a los muertos dándoles una sepultura digna, aunque en el plano de lo metafórico. Antes de alistarse para ir a la guerra, Fuller ya se dedicaba al periodismo y a escribir para producciones audiovisuales. Fuller, en Faulkenau, recuerda la sexta tesis de Benjamin (1991, p. 695): “*Ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer”. Pese a que Fuller estaba en el auge de su carrera en 1980, Lorimar, la productora de *The big red one*, se negó a aceptar el corte de 260 minutos propuestos por el autor, permitiéndole una duración máxima 113 minutos. La principal experiencia de su vida –por la que había luchado casi treinta y cinco años para llevar a la pantalla grande– se vio sometida a atender las demandas del mercado. Quizás por eso las meditaciones de 1988 han asumido un carácter tan reconciliador para elaborar públicamente la experiencia de la liberación del campo de concentración. Fuller se valió en el cine de esa experiencia, como en *Verboten!* (1959), donde Franz, un joven hitlerista resentido que sabotaba la reconstrucción de Alemania, es llevado por su hermana al tribunal de Núremberg y ve con horror los documentos filmados de las atrocidades en los Lager. Didi-Huberman (2015, p. 64) rescata el comentario de un periodista,

Joseph Kessel, que observó los rostros de los jerarcas nazis al ver las atrocidades que cometieron:

[Se trataba de una] dialéctica de los rostros “mirados que miran” y las imágenes “miradas que miran”: no se trataba de mostrar a los miembros del tribunal un documento del cual ellos tenían, sin lugar a dudas, un conocimiento profundo. Se trataba de poner de repente a los criminales cara a cara con su inmenso crimen y de sorprender los movimientos a los que los forzaría ese espectáculo, ese choque. Así, en la sala toda oscura, convivían solamente dos capas luminosas. Se veía sobre una todo el horror descarnado de los campos de concentración. Sobre la otra se perfilaban las figuras, expuestas, de los hombres responsables. Entonces Goering, virrey del tercer Reich, apretó hasta casi romper sus lívidas mandíbulas. El comandante en jefe Keitel, cuyas armadas habían recogido a tantos hombres prometidos a los osarios, se cubrió los ojos con una mano temblorosa. Un rictus de miedo abyecto deformó los rasgos de Streichen, verdugo de judíos. Un sombrío enrojecimiento cubrió las mejillas de von Papen, miembro del Herren Club y servidor de Hitler. Frank, que había diezmado Polonia, rompió en sollozos.

4. PALABRAS FINALES: CURADURÍA E IMAGINACIÓN DIALÉCTICA

Buscamos abordar una noción que aparece sugerida en Benjamin y Didi-Huberman: la imaginación dialéctica. La alegoría baudeleriana, sumada a ciertos impulsos montajistas del surrealismo y el conturbado contexto político de lucha contra la ascensión del fascismo europeo a la luz de la teoría marxista, Freud y Proust hacen de la imaginación dialéctica benjaminiana una postura sensible para pensar la producción de ruinas en que se embriaga la historicidad burguesa. Se trata de generar una crisis de sentido, es decir, romper la ilusión representacionista y lineal que genera la historicidad progresista y preparar el espíritu para una inminente revolución. Esta era la principal aspiración de la crítica de Benjamin que busca en la expresión alegórica los indicios para despertar hacia la praxis revolucionaria.

Didi-Huberman, a su vez, inspirado sobre todo en el propio Benjamin, pero también en Freud, Bataille y Aby Warburg (entre otros) se sitúa en un contexto de aplicación diferente: como curador e historiador del arte busca organizar sus muestras, sus reconstrucciones históricas y puestas teóricas en torno a las categorías del síntoma, del anacronismo y del deseo para evidenciar lo arbitrario y hermético de la noción progresista y “representativa” de historicidad que, en el caso de Didi-Huberman, remite a Panofsky. Si el contexto de surgimiento

de la teoría benjaminiana era catastrófico por excelencia, el contexto de aplicación de la teoría formulada por Didi-Huberman permite pensar la sobreposición de diferentes temporalidades en juego en las imágenes y, además, pensar cómo una constelación de **imágenes** – dialéctica entre desmontaje y remontaje– puede abordar un síntoma que las trasciende; es decir, jugar con la posibilidad de montajes con las imágenes en contextos diversos. El multifacético universo de los campos de concentración nazis es un ejemplo aterrador y contundente de la imaginación dialéctica: ante el moralismo reduccionista de lo “inimaginable”, Didi-Huberman rescata una diversidad de experiencias de producción situada de imágenes para pensar la legibilidad de los desmontajes y remontajes, como el cortometraje de Samuel Fuller que desmontó el horror con el ritual fúnebre y, con los años, buscó reconstruir esa experiencia desde otros marcos narrativos.

Como curador, Didi-Huberman busca componer remontajes de obras y contextos para generar nuevos regímenes de legibilidad de las imágenes. *Sublevaciones* fue una muestra itinerante curada por Didi-Huberman e inaugurada en el Jeu de Paume en París. Luego estaría en el Museo Nacional de Arte de Cataluña, pasando por Québec, México DF, San Pablo y en 2017, finalmente en Buenos Aires. La exposición traía diversas fotografías y composiciones visuales y audiovisuales vinculadas a grandes momentos históricos del siglo XX, focalizando sobre todo registros y micro-relatos del lugar de cada exposición. El itinerario de la muestra buscaba dialogar con los acontecimientos autóctonos situándolos en un contexto más amplio de sublevaciones de otros contextos históricos y geográficos. La clave conceptual de la exposición era que “las imágenes son el ojo de la historia”. No se trata de imágenes restringidas a la categoría “obra de arte”, por así decirlo, sino de imágenes en amplio sentido: testigos de la historia, grabados populares, fotografías de periodistas y de anónimos, fotomontajes, etc. La concepción de la muestra, en términos generales, nos remite a Aby Warburg y a Walter Benjamin: por un lado, una búsqueda por la supervivencia de imágenes que impregnan la memoria cultural de una época –como el Cordobazo de 1969 o las Abuelas de Plaza de Mayo durante la última dictadura–; y por otro, una serie de imágenes que invitan a una mirada compositiva, alegórica y anacrónica, buscando formar una constelación dialéctica con obras como *Mar dulce* (2016), collage de recorte de diarios, de Enrique Ramírez, o la instalación con tres proyectores *Éramos esperados* (2013), de Andrés Denegri. También se podían ver obras de arte como la *Carta a un general* (1963) y *Malditos bienaventurados* (1998), ambas de León Ferrari, entre muchas otras obras e imágenes (Didi-Huberman, 2017).

Para Didi-Huberman una exposición es un dispositivo que alienta la memoria, la reflexión y el deseo en torno a las imágenes y debe ser pensado a partir de la idea de máquina de guerra de Deleuze y Guattari (2012). Como forma de exterioridad, la máquina de guerra deleuziana busca inhibir el alcance del poder del Estado y del Capital. Si el museo actúa predominantemente como entidad centralizada, exigiendo organización, territorialización y no pudiendo prescindir de ideas como “obra maestra” y “colección”, la exposición como máquina de guerra es “un dispositivo asociado al nomadismo, a la desterritorialización” (Didi-Huberman, 2010, p. 25). El curador francés explica que el poder está del lado de los aparatos del Estado, mientras que la potencia está del lado de las máquinas de guerra. “Una exposición no debe tratar de tomar el poder sobre los espectadores, sino proporcionar recursos que incrementan la potencia del pensamiento” (Didi-Huberman, 2010, p. 25). Didi-Huberman destaca la condición de “acto político” en la composición del dispositivo muestra o exposición, retomando la concepción de montaje de Benjamin y la discusión en torno a la forma y el contenido en el ensayo *El autor como productor*, de 1934. La fuerza política de las obras está en cómo la técnica encuentra su fuerza socialmente. “La tendencia política correcta incluye una tendencia literaria” (Benjamin, 1999, p. 118). Antes de preguntar: ¿cómo está una obra respecto a las relaciones de producción de la época? Hay que preguntarse: ¿cómo está en ellas? Qué función tiene la obra dentro de las condiciones literarias de producción de un tiempo: “apunta inmediatamente a la técnica literaria de las obras” (Benjamin, 1999, p. 119). Para Didi-Huberman, por lo tanto, en una exposición hay que buscar primordialmente una economía de las formas que potencie las formas previas de las obras. En *Sublevaciones*, el montaje en torno a la diversidad de los contextos era potenciado por la condición de montaje de las obras.

Para Didi-Huberman, esas técnicas se refieren a las posibilidades de instalación, extraterritorialidad, memoria y montaje como dispositivos de composición de espacios activados para el público de modo a formar constelaciones. Basándose en *El ensayo como forma*, de Theodor Adorno (2003), Didi-Huberman comenta que “un ensayista es alguien que engrana distintas imágenes de modo que saquen a la luz un pensamiento” (2010, p. 28). El ensayo habilita una instancia nueva de legibilidad a partir de una nueva configuración de esas imágenes. El ensayo es, además, “un dispositivo anacrónico, en el sentido de que utiliza una técnica antiquísima del lenguaje, como la exégesis, que se ha empleado en la interpretación bíblica, pero que también fue usada por Freud y Benjamin” (Didi-Huberman, 2010, p. 28).

El ensayo no tiene un final, una conclusión: hay que seguir ensayando, volver a intentarlo. Esto nos remite al planteo benjaminiano de que la obra de arte está siempre inacabada. Y el montaje, a su vez, se abastece de ese carácter de inacababilidad e indefinición que permite infinitas asociaciones anacrónicas. En relación con las imágenes de *Sublevaciones*, Didi-Huberman busca enfatizar que las propias imágenes producidas en sus contextos de surgimiento están rotas, son imágenes inacabadas e incompletas. Sin embargo, esas imágenes como memoria crítica están intervenidas: cargan en su materialidad un anacronismo latente que sugiere procesos reflexivos estetizados que dialogan con otros contextos y con otros universos de técnicas compositivas. No son meras ilustraciones representativas, sino testigos e intervenciones: protestas, barricadas, collages, imágenes de represiones, los muros que tomaron la palabra, las acciones, las pérdidas y el dolor, las expectativas y los proyectos rotos.

La legibilidad acontece en el montaje: montaje considerado como forma y como ensayo. A saber, una forma pacientemente elaborada, pero no replegada en su certeza (certeza intelectual, “esto es verdadero”; certeza estética, “esto es bello”, o certeza moral “esto está bien”). Aun cuando, como pensamiento elevado a la altura de la cólera, zanje, tome posición y vuelva visible la violencia del mundo (Didi-Huberman, 2015, pp. 94-95).

El deseo de la sublevación es el dispositivo motor de la exposición. Donde algunos ven apenas el caos, otros ven formas “de un deseo de ser libre” (Didi-Huberman, 2017, p. 59). En los tiempos de las huelgas se inventan maneras de vivir en conjunto. Además, las sublevaciones encarnan gestos expresivos muchas veces desconocidos hasta entonces. Antes de ser actos o acciones organizadas y reactivas, esas expresiones componen formas corporales. “Son fuerzas que nos levantan, indudablemente, pero son sobre todo formas que, antropológicamente hablando, las vuelven sensibles, las vehiculan, las orientan, las ponen en práctica, las vuelven plásticas o resistentes” (Didi-Huberman, 2017, p. 93).

A modo de cierre habría que decir que la política es la esfera de los medios puros, de la gestualidad absoluta, integral de los hombres. Rebelarse es cambiar la historicidad de la lógica social de opresión naturalizada. “Sublevarse significa romper una historia que todo el mundo creía concluida [...]; significa romper la previsibilidad de la historia, rechazar la regla que, según se pensaba, presidía su evolución o su conservación” (Didi-Huberman, 2017, p. 102). Sublevarse significa que un pueblo parte de una situación de no-poder por medio del gesto devenido potencia fundamental: “Potencia soberana caracte-

rizada por un no poder persistente” (Didi-Huberman, 2017, p. 102). La potencia nietzscheana es el *pathos*: “poder de quedar afectado” y luego “un principio esencialmente plástico”, es decir, “una aparición de formas en metamorfosis perpetuas” (Didi-Huberman, 2017, p. 104):

La potencia es el acto mismo y no su privación. La potencia del deseo no se agota jamás, excepto en la muerte (o la pulsión de muerte). No se opone, por tanto, al acto, y no deja nunca de proporcionarle nuevas formas. En una potencia así entendida, Spinoza encontró los principios fundamentales de lo que hace de nuestros deseos unos deseos de libertad (Didi-Huberman, 2017, p. 105).

BIBLIOGRAFÍA

- Abadi, Florencia (2014). *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Adorno, Theodor W. (2003). *Notas sobre Literatura. Obras completas, 11*. Madrid: Akal.
- Arendt, Hannah (1999). *Eichmann en Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. San Pablo: Cia das Letras.
- Arendt, Hannah (2004). *Responsabilidade e julgamento*. San Pablo: Cia das Letras.
- Artaud, Antonin (2014). *El teatro y su doble*. Buenos Aires: El Cuenco del Plata.
- Badiou, Alain (2009). *Pequeño manual de inestética*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Benjamin, Walter (1980). *Passagenwerk*, vols. 1 y 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991). Über den Begriff der Geschichte. En *Gesammelte Schriften. Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1994). O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia. En *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. San Pablo: Ed. Brasiliense.
- Benjamin, Walter (1999). El autor como productor. En *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (2002). Programa de un teatro infantil proletario. En *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. San Pablo: Editora 34.

- Benjamin, Walter (2007). La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica. En *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.
- Benjamin, Walter (2012). *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla.
- Benjamin, Walter (2017). Problemas del surrealismo. En *La tarea del crítico*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Bloch, Ernst (1985). *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Buck-Morss, Susan (2011). *Origen de la Dialéctica Negativa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Buck-Morss, Susan (2014). *Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: La Marca.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (2012). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Didi-Huberman, Georges (1998). *O que vemos, o que nos olha*. San Pablo: Editora 34.
- Didi-Huberman, Georges (2003). *Invention of Hysteria. Charcot and the Photographic Iconography of the Salpêtière*. Cambridge: MIT Press.
- Didi-Huberman, Georges (2004). *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Buenos Aires: Paidós.
- Didi-Huberman, Georges (2008). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Didi-Huberman, Georges (2009). *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada.
- Didi-Huberman, Georges (2010). La exposición como máquina de guerra. *Minerva, 16.11*. Madrid. Círculo de Bellas Artes.
- Didi-Huberman, Georges (2013). *Cuando las imágenes tocan lo real*. Madrid, Círculo de Bellas Artes.
- Didi-Huberman, Georges (2015). *Remontajes del tiempo padecido. El ojo de la historia 2*. Buenos Aires: Biblos.
- Didi-Huberman, Georges (2017). *Sublevaciones*. Buenos Aires: UNTREF.

- Foster, Hal (2001). *El retorno de lo real. La vanguardia a fines de siglo*. Madrid: Akal.
- Freud, Sigmund (1978). Fantasías históricas y su relación con la bisexualidad. En *Obras completas*, t. IX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fried, Michael (2002). Arte e objetualidade. *Arte e Ensaio, Revista do Programa em Pós-Graduação em Artes Visuais da UFRJ*, (9).
- Hillach, Ansgar (2014). Imagen dialéctica. En M. Opitz y E. Wizisla. *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Lehmann, Hans-Thies (2013). *Teatro postdramático*. Murcia y Puebla: Paso de Gato- Cendeac.
- Löwy, Michael (2007). Walter Benjamin y el surrealismo: historia de un encantamiento revolucionario. *Acta Poética*, 28(1-2).
- Müller, Filip (1979). *Trois ans dans une chambre à gaz d'Auschwitz*. París: Pygmalion.
- Ramos, Luiz Fernando (2008). A encenação surrealista: uma teatralidade fora de lugar. En J. Guinsburg y S. Lerner (Orgs.). *O Surrealismo*. San Pablo: Perspectiva.
- Rochlitz, Rainer (1992). *Le Désenchantement de l'art*. París: Gallimard.
- Tiedemann, Rolf (2007). Introdução à edição alemã. En W. Benjamin. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG.
- Weidmann, Heiner (2014). Despertar/Sueño. En M. Opitz y E. Wizisla (Eds.) *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Fernando Cocimano

REPRODUCCIÓN Y REVOLUCIÓN: ALTHUSSER Y LA ACTUALIDAD DEL ANTI HUMANISMO TEÓRICO

*Principios del materialismo histórico tramados
en la hechura de una lengua nueva.*

Sergio Raimondi, *Poesía civil*, 2010

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo nos proponemos indagar el problema de la *reproducción* tal y como es conceptualizado por Louis Althusser en *Sobre la reproducción*¹. Allí, Althusser afirma que el gran problema teórico y político abierto por la ciencia marxista de la historia es el de pensar las dimensiones que hacen posible la reproducción de las formaciones sociales. Althusser sigue aquí una indicación de Marx (2015, p. 81), que sugiere que “la condición última de la producción es la reproducción de las condiciones de la producción”. En este marco, Althusser sostendrá que para conceptualizar las condiciones que hacen posible la reproducción de las relaciones de producción es preciso salir del ámbito de la producción, puesto que las condiciones que garantizan la reproducción de la fuerza de trabajo se encuentran fuera de la empresa, más precisamente, en el conjunto de instituciones y prácticas que constituyen lo que el filósofo francés denominó *aparatos ideológicos del Estado* (AIE).

1 Este manuscrito, escrito en 1969 y recientemente publicado en castellano, es aquel del que Althusser extrajo los fragmentos que constituyen su célebre “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”.

De modo tal que el problema de la reproducción requiere, en el planteo de Althusser, de un análisis de la relación entre ideología y sujeto. Como se recordará, Althusser (1968, p. 190) sostiene que la ciencia marxista de las formaciones sociales solo fue posible a condición de reducir “a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre”, en tanto causa última de las determinaciones de una formación social. En ello reside la posición antihumanista teórica sostenida por Althusser en su relectura de Marx. Ahora bien, ¿cómo leer la crítica althusseriana del humanismo? Siguiendo a Michel Pêcheux (2016, p. 123), sostenemos que la crítica althusseriana del concepto idealista de sujeto como consciencia de sí puede ser leída como el esbozo “de una teoría no subjetivista del sujeto en los términos de una teoría de las condiciones ideológicas de reproducción-transformación de las relaciones sociales”.

Siguiendo estas indicaciones de Pêcheux, intentaremos mostrar en lo que sigue que la pregunta por la reproducción articula, en Althusser, la pregunta por la historia (como lucha de clases) y la pregunta por el sujeto y su relación con lo ideológico. Para ello, nos detendremos, en primer lugar, en el modo en que Althusser expone el contrapunto entre la teoría marxista de la historia y las filosofías de la conciencia o lo que llamará *el humanismo teórico*; luego, analizaremos la teoría althusseriana de la ideología en dos pasos, con el objeto de pensar tanto su vínculo con la teoría freudiana del inconsciente (en los conceptos de interpelación, efecto sujeto, intemporalidad) como en su relación con la problemática marxista de los aparatos ideológicos del Estado y la lucha de clases.

LA QUERRELLA DEL HUMANISMO: LA HISTORIA COMO LUCHA DE CLASES

El rechazo de fundar en el concepto de *Hombre* como *sujeto originario* (como principio *constituyente* de todas las determinaciones de la objetividad) la explicación tanto de la subjetividad como de las formaciones sociales y de su historia, constituye el corazón de la problemática anti-humanista teórica sostenida por Althusser. Con esto queremos decir que la crítica althusseriana del humanismo tiene por objeto desplazar al sujeto autoconsciente no solo del *centro* de la historia, sino también –como veremos en la segunda parte de nuestra exposición al analizar la recuperación althusseriana del psicoanálisis– de su lugar privilegiado en el aparato psíquico. Por tanto, el antihumanismo teórico no solo rechaza que se pudiera encontrar en el hombre la explicación última de la sociedad y la historia, sino también y sobre todo, que se pudiera encontrar en el hombre –como conciencia de sí– la realidad compleja de sus pensamientos y acciones.

Es por ello que el antihumanismo teórico de Marx debe ser leído en estrecha relación con la crítica freudiana de la concepción idealista y psicologista del hombre como sujeto cuya unidad está asegurada por la conciencia. Recordemos el modo en que Althusser (1996, p. 47) produce este encuentro:

Desde Marx, sabemos que el sujeto humano, el ego económico, político, filosófico, no es el centro de la historia; sabemos también, en oposición a los filósofos iluministas y a Hegel, que la historia no tiene "centro", sino que posee una estructura que no tiene centro más que en el desconocimiento ideológico. Freud nos descubre a su vez que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrado en el "yo" [...] que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene centro más que en el desconocimiento imaginario del "yo", es decir en las formaciones ideológicas en las que se "reconoce".

Como se sabe, la crítica de Althusser al humanismo y a las filosofías de la conciencia en general fue leída por distintos autores marxistas (Sanchez Vazquez, Thompson, John Lewis) como una aberración *estructuralista* que paralizaba, en su desplazamiento del sujeto de conciencia e intención, toda posibilidad de acción política emancipatoria.

En efecto, la recusación del sujeto autoconsciente para conceptualizar los procesos históricos constituye el centro de la polémica de Althusser con el *humanismo marxista*. En su *Respuesta a John Lewis*, destinada a poner de relieve la diferencia que separa al materialismo marxista de todo humanismo filosófico, Althusser define al marxismo humanista (categoría en la que ingresan autores tan diferentes como Lewis, el joven Georg Lukács, Jean-Paul Sartre) como una *reacción* teórico-política que, apoyándose en los textos de juventud de Marx, se propone combatir la tendencia economicista que desde la II Internacional no dejó de acosar al materialismo histórico.

En ese sentido, el marxismo humanista se propone subrayar, contra cierta concepción fatalista de la historia centrada en la fe en el desarrollo de las fuerzas productivas como condición ineludible del advenimiento de la revolución, que es el *hombre* el que *hace* la historia, entendiendo por ello la capacidad del hombre de rehacer la historia ya hecha, "trascendiendo, por 'la negación de la negación', las condiciones dadas" (Althusser, 1974a, p. 22).

Aquí debemos señalar que efectivamente la crítica de Althusser al humanismo resulta impensable si no se la piensa en relación con la problematización estructuralista de la pretensión de autonomía y transparencia del sujeto moderno. Pero, como explica Étienne Balibar

(2007, p. 164), esta crítica del sujeto en términos de conciencia, de presencia a sí mismo, no debe confundirse con un desconocimiento de la subjetividad:

El movimiento típico del estructuralismo reside en una operación de simultánea deconstrucción y reconstrucción del sujeto, o de deconstrucción del sujeto como arché (causa, principio, origen) y de reconstrucción de la subjetividad como efecto, es decir, pasaje de la subjetividad constituyente a la subjetividad constituida.

Como sugiere Balibar, la crítica althusseriana no debe ser entendida en los términos estrechos de una eliminación del sujeto; antes bien, se trata de un *desplazamiento* por el cual el sujeto deja de ser considerado como Origen o principio constituyente de sus pensamientos y acciones, para ser conceptualizado como *dividido*, como *siempre-ya sujetado* a relaciones sociales ideológicas. Por consiguiente, la indicación de Balibar nos permite afirmar que la conceptualización del sujeto como efecto ideológico no implica la *muerte del sujeto* y, con ello, la imposibilidad de toda práctica política emancipadora; antes bien, se trata de una crítica que nos exige pensar la política y la historia a partir de categorías no humanistas. En una palabra, nos exige abandonar el mito de un sujeto de la historia para pensar la política y la historia.

Pero antes de exponer la ruptura antihumanista en el campo de la historia, es necesario que nos detengamos en la noción de *problemática*. Esta noción, como ha señalado Emilio de Ípola, resulta central en la filosofía de Althusser, en la medida que define el estatuto mismo de la teoría, es decir, la estructura que unifica todo los elementos de un pensamiento². En palabras de Althusser (1968, p. 53):

2 “En cuanto al aporte original del propio Althusser, sólo unos pocos advirtieron y encomiaron la propuesta de una noción a todas luces novedosa y de indudable valor heurístico: nos referimos a la antes mencionada noción de ‘problemática’ [...] Pese a que esta categoría fue pocas veces retomada de manera explícita por Althusser, su importancia no debe ser subestimada pues ella subyace en todas sus propuestas futuras” (De Ípola, 2007, p. 79). “Si bien la noción de problemática es presentada por Althusser para explicar un aspecto relativo al tipo de unidad y de funcionamiento de la ideología, el área de relevancia de dicha categoría excede ampliamente”, prosigue De Ípola (2007, p. 80), “el terreno ideológico. De hecho, su campo de aplicación es extensible a la estructura y funcionamiento de cualquier sistema de conceptos o nociones: ideológicos, científicos o filosóficos”.

Pensar, por el contrario, la unidad de un pensamiento ideológicamente determinado [...] bajo el concepto de “problemática”, es permitir la puesta en evidencia de la *estructura sistemática típica*, que unifica todos los elementos de un pensamiento; es, por lo tanto, descubrir un *contenido determinado* a esta unidad, que permite, a la vez, concebir el sentido de los elementos de la ideología considerada, y *poner en relación esta ideología con los problemas legados o planteados a todo pensador por el tiempo histórico en que vive*.

En efecto, lo que define a una teoría no es su objeto, aquello de lo que habla, sino su problemática teórica, es decir, sus preguntas fundamentales, las preguntas que le hace a su objeto, preguntas que si bien se articulan en un sistema de conceptos en el que es preciso pensar en su especificidad, en su *autonomía relativa* dirá Althusser, son también una *respuesta* a los problemas que la coyuntura histórica es capaz de exponer en un determinado momento³. De modo tal que es *en* la pregunta misma, en el modo de reflexionar acerca de un objeto donde hay que buscar la mistificación ideológica o, por el contrario, la relación adecuada con el objeto.

El humanismo es una teoría ideológica de la historia porque reduce la historia a la pregunta por el Hombre. Si Marx rompe con esta problemática ideológica, no es porque ofrezca una respuesta diferente a esta pregunta, sino porque cambia la pregunta misma. Marx abre una nueva problemática teórica irreductible a la problemática humanista no porque afirme, como sostiene Georg Lukács, que el verdadero sujeto de la historia no son los *pueblos*, como dijera el idealismo hegeliano, sino el proletariado⁴. Esa respuesta deja intocada, sugiere Althusser, la problemática ideológica del sujeto que la sostiene. La pregunta por la historia no es, para el Marx de *El capital*, la pregunta

3 “Ahora bien, no se puede esperar una respuesta de los elementos mismos, ya que el objeto de que hablamos no califica el pensamiento directamente. Nunca he sabido que todos los autores que han hablado de clases sociales, más aún, de lucha de clases antes de Marx, hayan sido considerados marxistas por la simple razón de haberse referido a objetos en los cuales debía detenerse un día la reflexión. No es la materia de la reflexión lo que caracteriza y califica la reflexión, sino la modalidad de la reflexión, es decir, la problemática fundamental a partir de la cual son pensados los objetos de este pensamiento” (Althusser, 1968, p. 54).

4 En efecto, fue Lukács quien forjó el concepto de *Sujeto de la historia*, al identificar completamente el proceso objetivo del desarrollo capitalista con el proceso de transición subjetivo de la clase revolucionaria, pasando de la alienación a la conciencia de sí; en el capitalismo, la conciencia se encuentra reificada, por ende, negada, en tanto tal, mientras que en el comunismo será totalmente liberada, por lo tanto, realizada (Balibar, 2004, p. 83).

por el sujeto *de* la historia, sino la pregunta por *las condiciones de reproducción-revolución de las relaciones sociales de producción*.

Cabe destacar, en ese sentido, que el desplazamiento de la categoría de sujeto del *centro* de la historia funda la cientificidad de la teoría materialista de la historia. Según Althusser, esta ideología del sujeto constituye la filosofía implícita de la economía política clásica, y que lo que Marx criticó al rechazar toda idea de un *homo oeconomicus*, en la que se define al hombre como un *sujeto consciente de sus necesidades* y a este sujeto como el principio explicativo del proceso histórico.

En *El capital*, Marx nos da a entender que lo que determina a una formación social y lo que permite su conocimiento no es el Sujeto, sino la *estructura* de la sociedad, es decir, *las relaciones sociales de producción*. Los sujetos, lejos de designar el origen de la relación social de producción, no son sino los *sportes* de una relación o los *portadores* de una función en el proceso de producción, que se encuentra asimismo determinado por las relaciones de producción y las relaciones que de ella se derivan.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender la noción de *soporte*? Lo primero que debemos señalar es que la consideración del hombre como portador de *funciones intercambiables* en el proceso de producción *no conduce a despreciar a los hombres y a paralizar la lucha revolucionaria*, sino que da cuenta de un modo crítico de los efectos de sujeción que la relación de producción capitalista produce en los hombres de la producción. A eso apunta Althusser en su “Defensa de tesis en la universidad de Amiens”, donde señala que la consideración del individuo como soporte no es el resultado de una decisión teórica indiferente a la suerte de los hombres reales, sino que es el efecto de la dominación histórica ejercida por la lucha de clases capitalista sobre la lucha de clases popular.

Es realmente importante por qué Marx considera, pues, a los hombres únicamente como “soportes” de una relación [...]. No es en absoluto porque reduzca a los hombres en su vida concreta a simples portadores de funciones: los considera como tales, porque la relación de producción capitalista los reduce a esta simple función en la infraestructura, en la producción, es decir, en la explotación. Efectivamente, el hombre de la producción, considerado como agente de la producción, no es más que eso para el modo de producción capitalista, determinado como simple soporte de la relación, completamente anónimo, intercambiable, dado que puede ser echado a la calle si es obrero, hacer fortuna o ir a la quiebra si es capitalista. En todo caso, el hombre de la producción se haya sometido a la ley de una relación de producción, que es una relación de explotación, por consiguiente, una relación anta-

gonista de clase, se halla sometido a la ley de esta relación y sus efectos (Althusser, 2008, p. 243).

La crítica marxista de la economía política suprime toda idea de Sujeto como Origen del proceso de producción y reproducción de la vida material, lo que para Althusser significa que la historia no es la obra de un sujeto, sea el hombre o la clase. En esta perspectiva, la noción de sujeto se ve desplazada por el concepto de *proceso*.

En efecto, Althusser (1974b, p. 97) extrae de *El capital* la categoría central de *proceso sin sujeto*, “concepto que está en la base de todos los análisis de *El capital*”⁵. La historia es, para el materialismo histórico, un *proceso sin sujeto ni fin*. Ahora bien, en su *Respuesta a John Lewis*, Althusser deja en claro que lo que se cuestiona en el concepto de *proceso sin sujeto* no es la tesis marxista de que los hombres son activos en la historia, sino la pretensión teórica de una concepción humanista de explicar la historia *partiendo* de la esencia humana, del sujeto humano libre.

No se trata de refutar las adquisiciones del materialismo histórico: que los individuos sean agentes-sujetos en la historia, y por lo tanto activos en la historia, bajo la determinación de las formas de existencia de las relaciones de producción y reproducción. Se trata de una cosa completamente distinta: saber si la historia puede ser pensada *filosóficamente*, en sus modos de determinación, bajo la categoría idealista de *Sujeto*. La posición del materialismo dialéctico me parece clara. No se puede aprehender (*begreifen*: concebir), vale decir *pensar* la historia real (proceso de reproducción y de revolución de formaciones sociales) como susceptible de ser reducida a un Origen, una Esencia o una Causa (aunque sea el Hombre) que sería su Sujeto –el Sujeto, este “ser” o “esencia” planteado como *identificable*, vale decir existente bajo la forma de la *unidad* de una *interioridad* y (teórica y prácticamente) responsable (la identidad, la interioridad y la responsabilidad son constitutivas, entre otras, de todo sujeto), capaz por lo tanto de *rendir cuentas* del conjunto de los “fenómenos” de la historia (Althusser, 1974a, pp. 78-79).

La historia de las formaciones sociales no puede ser pensada como ordenada en torno a un Sujeto, Esencia o Causa Única que sería su

5 “Pero hablar de proceso sin sujeto implica que la noción de sujeto es una noción ideológica. Si consideramos seriamente esta doble tesis: 1) el concepto de proceso es un concepto científico; 2) la noción de sujeto es una noción ideológica” (Althusser, 1974b, p. 79).

verdad. Aquí nos detendremos en el modo en que, en su respuesta a Lewis, Althusser expone la singularidad de la posición antihumanista para pensar la historia. Allí, Althusser (1974a, p. 32) señala –retomando la tesis central del *Manifiesto comunista*– que frente a la tesis humanista, centrada en la posibilidad del hombre de hacer la historia, el materialismo histórico afirma que “son las masas las que hacen la historia” y que “la lucha de clases es el motor de la historia”.

Ahora bien, inmediatamente Althusser sugiere que ambas tesis no están al mismo nivel. En la primera, *las masas hacen la historia*, el acento está puesto en las clases explotadas y en su potencia de *transformación* de las relaciones sociales. En la segunda, el acento está puesto en la *lucha*, no en las clases: “Es preciso someter la Tesis 1 (las masas hacen la historia) a la Tesis 2 (la lucha de clases es el motor de la historia)” (Althusser, 1974a, p. 34). Polemizando con aquellas conceptualizaciones *reformistas* que afirman que las clases existen *antes* de la lucha (Althusser coloca aquí al modelo de la guerra), el materialismo sostiene una *primacía de la lucha sobre las clases*, esto es, *la primacía de la contradicción sobre los contrarios que se enfrentan*. En ese sentido, la noción althusseriana de lucha de clases debe ser entendida bajo la tesis ontológica que identifica las nociones de “lucha y de existencia”, lo que equivale a decir, sostiene Balibar (2004, p. 62), que “la identidad es siempre división”.

Esto quiere decir que las clases no son sujetos que preexistirían a la lucha, cada uno por su lado y con sus respectivos intereses e ideologías, sino que es la lucha de clases la que *divide* a las clases *en* clases⁶. Al mismo tiempo, y contra todo optimismo voluntarista, la primacía de la segunda tesis sobre la primera quiere decir que la *potencia revolucionaria de las masas* solo es tal en función de la lucha de clases, es decir, no alcanza con considerar lo que sucede del lado de las clases explotadas, sino que es necesario mirar lo que ocurre del lado de las clases explotadoras.

De este modo, Althusser sostendrá que el marxismo piensa la historia como un *proceso –sin orígenes ni fines*– cuyo motor no es el hombre y su conciencia, sino la lucha de clases⁷.

6 Como veremos en la segunda parte de nuestra exposición, el principio de la *primacía de la lucha (de clases) sobre las clases en sí mismas* es central para comprender el concepto althusseriano de reproducción, ya que implica, respecto del problema de la ideología, “la imposibilidad de asignar, a cada clase en particular, ‘su ideología propia’, como si cada una viviera ‘al margen de la lucha de clases’ en su propio campo, con sus propias condiciones de existencia, sus instituciones, sus ‘hábitos’ y ‘mentalidades’ específicas, lo que llevaría a concebir la lucha ideológica de clases como el encuentro de dos mundos distintos preexistentes” (Pêcheux, 2016, p. 130).

7 La historia es un inmenso sistema “natural-humano” en movimiento, cuyo motor

La historia es por cierto un “proceso sin Sujeto ni Fin(es)”, cuyas *circunstancias* dadas, donde “los hombres” actúan como sujetos bajo la determinación de *relaciones* sociales, son el producto de la *lucha de clases*. La historia no tiene, por lo tanto, en el sentido filosófico del término, un Sujeto, sino un motor: la lucha de clases (Althusser, 1974a, p. 81).

Como vemos, el antihumanismo filosófico que Althusser lee en Marx supone una ruptura con la categoría idealista de sujeto como centro absoluto, como origen radical, como causa única de la historia. Este desplazamiento asume la forma, como veremos en la segunda parte de nuestra exposición, de una pregunta por la *constitución* de los individuos en sujetos.

Es preciso destacar, asimismo, que la lucha de clases no se reduce a una relación entre hombres. Esto se debe a que la lucha de clases se encuentra enraizada en la materialidad del *modo de producción*, que constituye la *estructura* o *base* de una formación social dada. Althusser nos recuerda que, para Marx, el *modo de producción* o *estructura* de una formación social está constituido por la unidad del proceso de trabajo –a menudo designado como *fuerzas productivas*– y *las relaciones sociales de producción*, que aluden a las formas sociales de apropiación de los medios de producción que son, como veremos a continuación, formas de apropiación de clase.

El proceso de trabajo combina tres elementos: 1) el trabajo del hombre; 2) la materia prima sobre la cual trabaja; 3) y los medios de producción. En todo proceso de trabajo, los agentes del proceso de trabajo deben estar *cualificados*, es decir, deben ser capaces de utilizar correctamente los instrumentos de trabajo. Por eso, en este proceso, el acento está puesto no en los hombres sino en los medios de producción, ya que “el nivel técnico de los agentes de un proceso de trabajo siempre está determinado por la naturaleza de los instrumentos de trabajo y, más en general, por los medios de producción” (Althusser, 2015, p. 58).

Pero el carácter determinante de los medios de producción y sus revoluciones bajo el efecto del desarrollo de la tecnología no conduce a Marx (2006, p. 223) a un determinismo tecnológico, ya que el proceso de trabajo resulta abstracto si se lo piensa independientemente de las relaciones sociales de producción: “Del mismo modo que por el sabor del trigo no sabemos quién lo ha cultivado, ese proceso no

es la lucha de clases. La historia es un proceso, y un proceso sin sujeto (Althusser, 1974a, p. 36).

nos revela bajo qué condiciones transcurre, si bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo la mirada ansiosa del capitalista”.

En efecto, el proceso de producción no es posible más que cuando los medios de producción, que no trabajan solos, son puestos en acción por la fuerza de trabajo. De modo tal que las fuerzas productivas no pueden funcionar más que en y bajo determinadas relaciones de producción. De allí Althusser (2015, p. 56) extraerá la tesis de que, en esa totalidad articulada que es el modo de producción, son las relaciones de producción las que, dentro de los límites materiales de las fuerzas productivas, resultan determinantes para definir un modo de producción específico⁸.

Siguiendo a Marx, Althusser sostiene que en el modo de producción capitalista, las relaciones sociales de producción hacen aparecer una *distinción* entre los productores inmediatos, cuya fuerza de trabajo está en acción en la producción, y los propietarios de los medios de producción, quienes se apropian sin contrapartida del excedente –la plusvalía– de los productos del trabajo del obrero. En ese sentido preciso, “las relaciones de producción capitalistas son las relaciones de la explotación capitalista” (Althusser, 2015, p. 64).

El conocimiento de las formaciones sociales a partir no de su *conciencia de sí* sino de su modo de producción y de sus tendencias contradictorias específicas constituye, para Althusser, el nervio crítico del antihumanismo teórico de Marx. Asimismo, Althusser (2015, p. 69) sostiene, a contramano de todo tecnocratismo economicista, que *en* la unidad articulada que define a un modo de producción, las relaciones de producción constituyen la determinación decisiva, ya que determinan no solo las formas de apropiación del excedente económico y, con ello, la capacidad de desarrollo de las fuerzas productivas, sino también las relaciones aparentemente *técnicas* de la división y de la organización del trabajo.

En efecto, la división social es el fundamento de la división técnica del trabajo, esto es, de la distinción entre *trabajo manual* y *trabajo intelectual* que rige la organización y la dirección del proceso de trabajo. Esta distribución desigual de las actividades, así como de los puestos de trabajo en función de la pertenencia de clase supone –dice Althusser– el monopolio de ciertos empleos (ligados a ciertos

8 Es lo que afirma Marx: “Cualesquiera que sean las formas sociales de la producción, los trabajadores y los medios de producción siguen siendo siempre los factores. Pero unos y otros sólo lo son en estado virtual, en tanto que se encuentran separados. Para una producción cualquiera es preciso su combinación. Es la manera especial de operar esta combinación la que distingue las diferentes épocas económicas por las cuales ha pasado la estructura social” (Althusser, 2010, p. 189).

saberes), reservados a una parte del personal (los ingenieros, cuadros y técnicos superiores, directores), y el aparcamiento en los empleos subalternos (y la prohibición del saber) para la otra parte del personal (los obreros). De modo tal que el monopolio de ciertos saberes por parte de los primeros tiene como contrapartida, para la inmensa mayoría de los obreros, “una prohibición práctica: la prohibición de salir de las formas de saber en los que la explotación los aparca” (Althusser, 2015, p. 73).

No es posible pensar, por consiguiente, la estructuración del proceso de trabajo en el capitalismo sin la sanción de esta dominación de clase. En ese sentido, Althusser entiende la crítica marxista de la economía política como la imposibilidad de hacer de la economía un ámbito meramente económico. En una palabra: la economía es política. En ello radica la línea de demarcación entre Marx y la ideología tecnocrática.

En este nivel, el argumento número uno de la lucha de clases capitalista consiste en la impostura ideológica de la naturaleza puramente “técnica” de la división, de la organización y de la dirección del trabajo. Ahora bien, nosotros defendemos, con Marx, lo contrario de esta mistificación y declaramos que todas las formas en las que se ejercen las funciones presuntamente “técnicas” de la división del trabajo son el efecto directo e indirecto de las relaciones de producción dominantes, aquí y ahora de las relaciones de producción capitalistas. En virtud de lo cual afirmamos que toda división técnica del trabajo es en realidad una *división social del trabajo* (Althusser, 2015, p. 71).

De este modo, la tesis de una primacía de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas aleja a Althusser de toda concepción *funcionalista* que haría de la estructura un sitio impermeable a las clases y su lucha. Por el contrario, Althusser enfatiza el papel de la lucha de clases en la estructura misma del modo de producción, toda vez que considera a las relaciones de producción como relaciones de *explotación* y no como meras relaciones técnicas o jurídicas. Es precisamente por esto que es necesario conceptualizar la producción, así como la tecnología y la organización del trabajo, como una cristalización –inestable por definición– de una relación desigual de fuerza entre las clases.

Ahora bien, la cuestión central puesta de relieve por Marx, y que Althusser se propone pensar, es qué es lo que garantiza la perpetuación de las condiciones de producción-explotación. Esta pregunta no puede responderse sino a condición de recusar toda perspectiva eco-

nomocista que considere al proceso de producción material *desde el punto de vista de la producción*.

Este desplazamiento está requerido por el hecho de que, para garantizar las condiciones del proceso de producción, no alcanza simplemente con reproducir y renovar *los medios de producción* (materia prima, instalaciones, instrumentos de producción, etc.). Es importante agregar, asimismo, que tampoco basta con garantizar la reproducción *material* de la fuerza de trabajo mediante el salario, porque para que la producción funcione es necesario que la fuerza de trabajo sea *competente*, apta para funcionar en el complejo sistema de producción, según las exigencias de la división social-técnica del trabajo. Y la cuestión central acá es que para dar cuenta de la cualificación de la fuerza de trabajo es necesario salir del ámbito de la empresa, “porque la reproducción de la fuerza de trabajo ocurre esencialmente *fuera* de la empresa” (Althusser, 2015, p. 83).

En efecto, la reproducción de la fuerza de trabajo tiende a asegurarse, dice Althusser, ya no en la producción misma, sino fuera de ella, esto es, por medio del conjunto del sistema de los aparatos ideológicos del Estado. Aquí Althusser (2015, p. 86) considera al aparato ideológico escolar como aquel en el cual los sujetos no solo adquieren una serie de técnicas y saberes prácticos, sino que aprenden también y sobre todo, “las reglas del buen uso”, que el autor identificará con “las reglas de la moral profesional, de la conciencia profesional, lo cual quiere decir, reglas del respeto hacia división social-técnica del trabajo y del orden establecido por la dominación de clase”.

Esto significa que la reproducción de la fuerza de trabajo exige no solamente una reproducción de su cualificación, sino, al mismo tiempo, *una reproducción de su sumisión a la ideología dominante*. En este marco, la ideología ya no puede ser concebida como una región superestructural externa a la producción material, donde la relación entre ambas instancias se limitaría, en el mejor de los casos, a la famosa “acción recíproca” de la superestructura sobre una base económica considerada, en lo esencial, como autosuficiente, precisamente porque “es en las formas y bajo las formas de la sujeción ideológica como se asegura la reproducción de la cualificación de la fuerza de trabajo” (Althusser, 2015, p. 86).

Como decíamos, la pregunta por la reproducción resulta impensable en Althusser sin una conceptualización del sujeto y su vínculo con la ideología, puesto que allí se cifra, como vimos a propósito de la reproducción de la fuerza de trabajo, la *sujeción* que sostiene y garantiza la perpetuación de las condiciones de explotación. En ese sentido, y como veremos a continuación, el problema de la reproducción nos exige interrogar ya no el índice de eficacia específica de la ideología

en el todo complejo, sino que es necesario pensar la ideología en su dimensión estructural, es decir, no como un *nivel* sino como esa dimensión elusiva que da consistencia a la realidad y que, por tanto, estructura –*siempre-ya*, dirá Althusser– nuestra relación con el mundo.

En su trabajo “Práctica teórica y lucha ideológica”, nos señala esta doble dimensión de lo ideológico, a la vez como una *parte* del todo y como ese *cemento* que sostiene al todo:

Si nos representamos la sociedad según la metáfora clásica de Marx, como un edificio, una construcción o una superestructura jurídico-política elevada sobre la infraestructura de la base, sobre fundamentos económicos, debemos dar a la ideología un lugar muy particular: para comprender su eficacia, es necesario situarla en la superestructura, y darle una relativa autonomía con respecto al derecho y al Estado. Pero al mismo tiempo, para comprender su forma de presencia más general hay que considerar que la ideología se introduce en todas las partes del edificio y que constituye ese cemento de naturaleza particular que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres en sus roles, sus funciones y sus relaciones sociales (Althusser, 1972, p. 51).

INCONSCIENTE E IDEOLOGÍA: INTERPELACIÓN Y EFECTO SUJETO

La necesidad de dar cuenta de la *presencia general* de la ideología conduce a Althusser a la necesidad de elaborar *una teoría de la ideología en general*, diferente de las ideologías siempre ligadas con formaciones sociales particulares y asociadas con determinadas configuraciones históricas. En efecto, la teoría de la interpelación no ofrece, como veremos a continuación, el análisis específico de los elementos de una formación ideológica concreta, sino que pone en escena la lógica profundamente inconsciente del funcionamiento de toda ideología.

Para conceptualizar la ideología en general, Althusser avanza en su tesis central de la *eternidad* de la ideología. En ese sentido, el filósofo francés retiene la tesis de *La ideología alemana* con respecto a la ahistoricidad de la ideología, pero le imprime un sentido radicalmente distinto. Si la ideología no tiene historia no es porque toda su realidad esté fuera de sí misma, en la producción material, sino porque designa una necesidad insuperable: la ideología es eterna en cuanto tiene por función “constituir a los individuos en sujetos concretos” (Althusser, 2015, p. 227).

En la medida en que es identificada con la existencia del sujeto en tanto tal, la ideología es, dice Althusser (2015, p. 214), una realidad “omnihistórica, en el sentido de que esta estructura y este funciona-

miento están, bajo una misma forma inmutable, presentes en lo que se llama la historia entera”.

En efecto, la consideración althusseriana del sujeto como un “animal ideológico” implica asumir que el sujeto es desde siempre un efecto “de estructuras anteriores a, y fundantes de su existencia. Es decir, como individuo sujetado o determinado por relaciones sociales ideológicas” (Althusser, 1968, p. 67). Esto significa que debemos pensar a la ideología no como un poder “externo” que actúa sobre un individuo ya constituido, sino como aquello que *precede y forma* al sujeto, aquello de lo que depende para existir⁹. Esto quiere decir que la relación del sujeto consigo mismo y con sus condiciones de existencia está desde siempre enmarcada por la ideología.

A esa dimensión transhistórica de la ideología apunta Althusser cuando afirma que la ideología tiene por función *constituir* a los individuos *en* sujetos. Asimismo, todo se juega en los modos de pensar esa constitución. En este punto, nos interesa pensar la interpelación no como el anuncio de la muerte del sujeto, como si se tratara de sustituir al sujeto por la estructura, sino como la posibilidad de ver *el teatro de la conciencia* desde su reverso. Como señala Pêcheux (2016, p. 137), la figura de la interpelación tiene el mérito de mostrar “el teatro de la conciencia” (veo, pienso, hablo, te veo, etc.) “desde el revés de su decorado, allí desde donde se puede captar que *se habla del* sujeto, antes de que él pueda decir ‘hablo’”.

Asimismo, la discrepancia en la formulación *individuo/sujeto* nos permite captar, dice Pêcheux, la paradoja por la cual el sujeto es llamado a la existencia. ¿En qué consiste esta paradoja? En el hecho de que la interpelación tiene un *efecto retroactivo*, esto es, en que el proceso de interpelación por medio del cual el sujeto se *reconoce* como el destinatario de la interpelación ideológica, arroja como efecto una ilusión del tipo *Yo ya estaba allí*. Esta ilusión de lo pre-constituido, esta autopercepción del sujeto como origen, como *causa de sí*, define lo que Althusser llamará *el efecto ideológico fundamental*.

De este modo, el efecto específico de la ideología es hacer vivir a los individuos su relación con sus condiciones de existencia de tal modo que aquellos se autoperciban imaginariamente no como efecto de un proceso social, sino como el principio causal de las relaciones en las que se encuentran siempre-ya sujetados. Esta percepción del sujeto como independiente, dueño de sí y de sus actos, es para Althus-

9 Esta doble dimensión de sujeción y formación es subrayada particularmente por Judith Butler (2001) en su relectura de la problemática althusseriana de la interpelación ideológica.

ser el complemento necesario de la sujeción ideológica, la ilusión del individuo de que su lugar en la estructura social depende de él.

En resumen, los conceptos de interpelación y de efecto-sujeto señalan que la ideología de un sujeto no depende de sus ideas, es decir, de él en cuanto ser consciente que decide creer. Frente a esta representación *ideológica de la ideología*, Althusser sostendrá que lejos de ser el resultado de una elección o un problema que atañe al saber consciente, la ideología es, ante todo, *inconsciente*, es decir, no es algo que el sujeto *elija*, como si se tratara de una decisión libre, sino que es algo que se le *impone* –bajo la forma de una *disimulación*– al sujeto *sin pasar por la conciencia*¹⁰.

A esto apunta Althusser cuando señala que el reconocimiento (de sí) del sujeto en la interpelación ideológica, su sujeción a un Otro, se basa en un *desconocimiento*, más precisamente, en el desconocimiento del hecho de ser efecto, y es ese *olvido* el que está en el origen de las fantasías imaginarias de omnipotencia subjetiva. En ese sentido, el sujeto se constituye en el olvido de aquello que lo determina. Ahora bien, el “olvido” del que habla Althusser no debe ser entendido como la pérdida “de algo que se sabía”, como cuando uno habla de pérdida de la memoria, sino que refiere al ocultamiento de la causa del sujeto dentro de su propio efecto (Pêcheux, 2016, p. 145). Dicho de otro modo, el sujeto no puede percibir su dependencia respecto al Otro precisamente porque esa sujeción es *vivida* imaginariamente por el sujeto bajo la forma de la autonomía. Es por ello que es necesario conceptualizar no solo los mecanismos que intervienen en la formación del sujeto, sino también la eficacia de esta ilusión.

Es importante subrayar, asimismo, que el carácter constituido del sujeto, su ser efecto y no causa de la ideología, no decreta su muerte y, con ello, la imposibilidad de toda práctica política de transformación, simplemente rechaza la idea –ideológica– de un sujeto au-

10 La ideología, al igual, por otra parte, que el inconsciente, según Pêcheux (2016, p. 136), *disimula* su propia existencia al interior mismo de su funcionamiento, produciendo un tejido de “evidencias subjetivas que *constituyen* al sujeto”: “Nos conformaremos con observar que el carácter común de las dos estructuras-funcionamientos que designamos respectivamente como ideología e inconsciente es el de disimular su propia existencia en el interior mismo de su funcionamiento produciendo un tejido de evidencias ‘subjetivas’: este último adjetivo no debe entenderse en el sentido de ‘que afectan al sujeto’ sino como aquellas evidencias ‘en las cuales se constituye el sujeto’”.

En este punto, es preciso destacar además que la tesis althusseriana del carácter inconsciente de la ideología fue el paso que permitió abrir la reflexión sobre lo ideológico hacia la temática del fantasma y del goce. Para una articulación entre la teoría de la interpelación y la problemática lacaniana del goce, véase Žižek (1992).

totransparente, dueño absoluto de sus pensamientos y acciones. Esa concepción del sujeto es efectivamente ideológica para Althusser, en la medida en que no permite pensar la complejidad de la subjetividad. Por tanto, la consideración del sujeto como una categoría ideológica no supone su eliminación, sino que señala un problema a plantear. A eso apunta precisamente la noción de la interpelación, en tanto alude a una representación del individuo como un sujeto *descentrado*, *sujeto*. Como señala Pascale Gillot (2016, p. 34), a la concepción humanista de un sujeto como centro y de un sujeto constituyente, Althusser opondrá, con Lacan, la figura de sujeto descentrado y sometido.

Cabe destacar, en ese sentido, que la articulación entre ideología y sujeto postulada por Althusser requiere, para pensar las modalidades de ese vínculo, de la teoría psicoanalítica. Aquí es donde la teoría freudiana del inconsciente, y particularmente la interpretación que Lacan ofrece de esta, se vuelve central para Althusser, sobre todo para dar cuenta del proceso por el cual el sujeto adviene a la existencia. Como distintos autores han señalado (Gillot, 2016; Balibar, 2004; Pêcheux, 2014), fue la recusación de las representaciones idealistas del sujeto en su esfuerzo por elaborar una teoría materialista de la ideología lo que condujo a Althusser a plantear la necesidad de una articulación entre la teoría marxista de la lucha de clases y la teoría freudiana del inconsciente¹¹.

En efecto, como leemos en “De la ideología”, el concepto althusseriano de ideología se articula expresamente con la conceptualización freudiana del inconsciente: “Nuestra proposición, *la ideología no tiene historia*, puede y debe ser relacionada directamente con la proposición de Freud según la cual el inconsciente es eterno, es decir, no tiene historia” (Althusser, 2015, p. 214). Dicho esto, es necesario destacar que, a la hora de pensar la necesidad de una articulación entre las intervenciones de Marx y Freud, Althusser subraya la necesidad de no perder de vista la especificidad de sus respectivos objetos teóricos. De allí que antes de imaginar alguna gran síntesis teórica entre la teoría marxista de la lucha de clases y la teoría freudiana del inconsciente, se trata más bien, para Althusser, de leer las alusiones recíprocas entre estas dos teorías fundamentales en relación con las distintas dimensiones requeridas para pensar la complejidad de ideológico.

Es preciso destacar, asimismo, que la recuperación de la teoría freudiana del inconsciente por parte de Althusser demuestra que la cuestión del sujeto es un problema clave de su filosofía. De lo que se

11 Claro está que Althusser no fue el primero en plantear la necesidad de este diálogo.

trata es, para el filósofo francés, de movilizar la teoría del inconsciente con el objeto de desarticular la identificación filosófica y psicológica tradicional de la conciencia con la esencia de la vida psíquica. Siguiendo la lectura lacaniana de Freud, Althusser afirma que el supuesto del sujeto autoconsciente como origen de su acción solo es posible a condición de reducir la estructura psíquica al yo, que funciona de ese modo como principio o centro organizador de la vida psíquica: “El sujeto humano sería idéntico al yo, es decir, tendría la estructura centrada del yo” (Althusser, 2015, p. 92).

La ruptura del psicoanálisis respecto a la psicología toma cuerpo en el descubrimiento freudiano de *procesos psíquicos extraños al yo*. En su batalla contra las filosofías de la conciencia, Althusser encuentra en Lacan un aliado central. El centro de la posición de Lacan en su relectura de Freud, y lo que Althusser se propone retener, es la tesis de la escisión radical del sujeto en tanto que adviene en el campo del Otro.

En “Freud y Lacan”, Althusser señala que la pregunta por el inconsciente conduce, en Lacan, a una interrogación por los modos en que el *ser biológico* (el individuo en la terminología de Althusser) deviene *sujeto*. El carácter subversivo del psicoanálisis reside precisamente en que no parte del sujeto como algo dado, sino que estudia su constitución: “El objeto del psicoanálisis es la cuestión previa absoluta, el nacer o no ser, el abismo aleatorio de lo humano mismo en cada retoño de hombre” (Althusser, 1996, p. 37).

En ese sentido, el psicoanálisis se detiene, a la hora de dar cuenta del inconsciente, en los *efectos* “de la extraordinaria aventura que, del nacimiento a la liquidación del Edipo, transforma a un pequeño animal engendrado por un hombre y una mujer en un pequeño niño humano” (Althusser, 1996, p. 35). El complejo de Edipo, esto es, la prohibición de acceder sexualmente a ciertos sujetos para poder acceder a otros, es para Lacan el operador del pasaje de la Naturaleza a la Cultura, en tanto genera la propia sociedad humana. Esto quiere decir que en la transición del orden biológico al orden humano no hay continuidad evolutiva, en la medida en que el corte que hace posible el pasaje al orden humano supone, como condición ineludible, la identificación del viviente con la Ley, que Lacan identifica no con el *padre real*, sino con *el nombre del Padre*, en tanto significante de la deuda simbólica a la que el sujeto se liga para toda la vida.

De esta manera, la relación del sujeto con la Ley no se distingue de la relación con la Palabra, en la medida en que, como nos recuerda Lacan: la palabra es pacto. Por ello, el padre simbólico es concebido por Lacan como ese *significante de excepción* que, en la medida en que desgarrar la relación especular dual que une al niño con la madre, lo ha-

bilita a inscribirse en el orden simbólico. Althusser (1996, p. 40) resume del siguiente modo los dos grandes momentos de dicha transición:

1) el momento de la relación dual, preedípica, en la que el niño, que no tiene que vérselas más que un con un alter ego, la madre [...] vive esta relación dual como la fascinación imaginaria del ego, en la que él mismo es *este otro, tal otro, cualquier otro*, todos *los otros* de la identificación narcisista primaria sin poder tomar nunca con respecto al otro ni a sí mismo la distancia objetivante de un tercero; 2) el momento del Edipo, en el que surge una estructura ternaria sobre el fondo de la estructura dual, cuando el tercero (el padre) se mezcla como intruso a la satisfacción imaginaria de la fascinación dual, trastoca su economía, rompe sus fascinaciones e introduce al niño a lo que Lacan llama el Orden Simbólico, el del lenguaje objetivante, que por fin le permitirá decir: yo, tú, él o ella, que permitirá pues al pequeño niño situarse como niño humano en un mundo de terceros adultos.

Por ello, siempre según Lacan, la experiencia de castración equivale a la introducción del viviente en el orden simbólico. Ahora bien, es precisamente la asunción de esa pérdida, la renuncia al goce implicado en la castración, lo que permite al sujeto darse un objeto que, por fuera de la relación familiar, pueda funcionar como *objeto causa de su deseo*.

En efecto, antes de ser el lugar centrífugo desde donde emerge el lenguaje, el sujeto está siempre-ya *tomado* por el lenguaje. El lenguaje no es, por tanto, un instrumento al servicio del hombre, sino una estructura que lo precede y que se apodera de él. En la afirmación de esta dependencia del sujeto respecto al Orden Simbólico reside el gran descubrimiento de Lacan¹², según Althusser, que consiste en demostrar, en última instancia, que el *pequeño hombrecito es siempre-ya sujeto*, es decir que está, antes aun de su nacimiento, necesariamente *sometido* un orden signifiante preexistente que es, según Lacan, el orden del inconsciente, en tanto discurso del Otro¹³.

12 “Esta es, sin duda, la parte más original de la obra de Lacan: su descubrimiento. Lacan mostró que esta transición de la existencia (a lo sumo puramente) biológica a la existencia humana (hijo del hombre) se llevaba a cabo bajo la Ley del Orden, que llamaré Ley de la cultura, y que esta Ley del Orden se confundía en su esencia formal con el orden del lenguaje” (Althusser, 1996, p. 39).

13 “Por ahí empieza, siempre ha empezado aun sin un padre vivo, lo que constituye la presencia en acto del Padre (que es Ley), y por lo tanto del Orden del signifiante humano, es decir de la Ley de la Cultura: este discurso, condición absoluta de cualquier discurso, este discurso presente desde lo alto, es decir ausente en su abismo,

El *sujeto* del psicoanálisis se encuentra, de este modo, siempre-ya *sujetado* por un *Otro que está en mí*, que habla en mi lugar y que se me impone al modo de una *máquina que opera por sí sola*, como un autó-mata, es decir, al margen de las *necesidades vitales* del sujeto.

Como señalamos, Althusser se propone articular el concepto laciano de *discurso del inconsciente* para dar cuenta del efecto-sujeto en la interpelación. En “Tres Notas sobre la teoría del discurso”, Althusser (1996, p. 122) afirma que la interpelación es el efecto articulado del discurso ideológico y del discurso del inconsciente: “La interpelación como sujetos ideológicos de los individuos humanos produce un efecto específico en ellos, el efecto inconsciente, que permite a los individuos asumir la función de sujetos ideológicos”. El llamado ideológico, que produce el efecto sujeto, produce a su vez (en el sujeto) otro efecto: el efecto-inconsciente. Althusser interpreta el efecto inconsciente inducido por la interpelación como la imposibilidad del sujeto de estar *presente para sí mismo*, es decir, de determinar aquello que *lo causa*.

Cabe señalar, a partir de lo expuesto, que tomarse en serio el concepto psicoanalítico de inconsciente significa, como escribe Pêcheux (2014, p. 2), reconocer el primado de este sobre la conciencia, y ello implica, siempre respecto de la ideología:

La imposibilidad de una concepción psicologista que ponga en escena una conciencia (incluso una “conciencia de clase” propia de tal o cual “grupo social”) que, a partir de un estado inicial de “alienación”, unas veces se abriría camino por ella misma, por auto-explicitación, hacia su propia transparencia, y otras veces recibiría del exterior las condiciones de su “liberación”. Concebir los procesos ideológicos bajo la forma de un trayecto pedagógico semejante, auto- o hétero-determinado, es simplemente rechazar prácticamente las consecuencias del materialismo freudiano.

Con Freud, la conciencia pierde su cualidad tradicional, que sería la de un conocimiento cierto y transparente de los procesos psíquicos. Así, la conciencia ya no puede constituir el *centro* de la vida psíquica. En este punto es preciso señalar que la crítica antihumanista no *elimina* la conciencia, sino que la desplaza *del centro de la escena*.

en todo discurso verbal, el discurso de este Orden, este discurso del Otro, del gran Tercero, que es este Orden mismo: el discurso del inconsciente. Con eso se nos brinda una conquista, conceptual, sobre el inconsciente, que es, en cada ser humano, el lugar absoluto en el que su discurso singular busca su propio lugar; busca, falla y, al fallar, encuentra su propio lugar” (Althusser, 1996, p. 42).

Cabe destacar, asimismo, que Althusser no ofrece, en su recuperación del psicoanálisis, una definición *alternativa* del sujeto. En ello reside su rechazo a la tesis lacaniana de un *sujeto del inconsciente*.

Me parece un abuso hablar del sujeto del inconsciente a propósito del *Ich-Spaltung*. No hay sujeto dividido, escindido: hay algo totalmente diferente: al lado del *Ich*, hay una "*Spaltung*", es decir precisamente un abismo, un precipicio, una carencia, una abertura. Este abismo no es un sujeto, pero es lo que se abre al lado del sujeto, al lado del *Ich*, que en efecto es sujeto (y que compete a lo ideológico, como me parece que Freud lo hace pensar en múltiples ocasiones) (Althusser, 1996, p. 142).

Althusser (1996, p. 141) entiende la deconstrucción freudiana del esquema de la conciencia como la asunción de una división constitutiva de la existencia subjetiva (la *Ich-Spaltung*). Pero la carencia o división que afecta al sujeto no puede ser llamada sujeto, dice Althusser. Por tanto, antes que una definición alternativa de lo que sería *en verdad* el sujeto, el antihumanismo teórico althusseriano es más bien la enunciación de una contradicción interna que impide toda definición positiva y acabada de la existencia subjetiva.

Ahora bien, la relación entre el discurso ideológico y el discurso del inconsciente no debe ser pensada, nos dice, bajo la forma de una *génesis*. Esto es, no se trata de mostrar la filiación del inconsciente por medio de lo ideológico, como si pudiéramos reducir la complejidad del psiquismo, sus malestares y síntomas a meras reproducciones de las normas sociales externas, sino de pensar cuidadosamente los modos en que la ideología *cuaja* en determinadas formaciones psíquicas inconscientes.

De este modo, la articulación entre inconsciente e ideología no conduce en Althusser a una síntesis entre el ámbito de lo psíquico y el ámbito de lo social, que sugeriría, por caso, la hipótesis de una complicidad plena del deseo con la dominación. Es por eso que su insistencia en la dimensión inconsciente de la sujeción ideológica no lleva a una perspectiva fatalista, sino que apunta a la necesidad de pensar la política por fuera de las ilusiones pertenecientes a lo que Althusser llamará *el universo prefreudiano*, es decir, la necesidad de abandonar el supuesto de una subjetividad autotransparente para pensar *las condiciones de reproducción-transformación de las relaciones sociales de producción*.

Asimismo, es la necesidad de pensar la articulación compleja de lo psíquico y lo social lo que impide reducir el concepto althusseriano de ideología a una causalidad psíquica. Esto significa que, en Al-

thusser, la ideología no se agota en la problemática del inconsciente, en la dimensión psíquica de la sujeción, sino que requiere pensar su articulación con la configuración estatal, puesto que la lucha de clases política gira en torno al Estado, es decir, en torno a la toma o la conservación del poder del Estado. De ahí la necesidad de producir su conceptualización, atendiendo ya no solo a la distinción marxista clásica entre poder de Estado y Aparato represivo del Estado, sino haciendo intervenir el concepto de *Aparatos ideológicos del Estado*.

REPRODUCCIÓN Y REVOLUCIÓN

Como vimos hasta aquí, la dimensión inconsciente de la ideología es un argumento central en la teoría althusseriana de la ideología. Asimismo, esta idea es proseguida por Althusser bajo su tesis del carácter *material* de aquella. Polemizando con la teoría ideológica de la ideología, que considera a la ideología como un conjunto de *ideas*, de representaciones cuya *fuerza* es el sujeto, Althusser sostiene que la ideología debe ser pensada como una *fuerza material* que constituye a los individuos en sujetos.

Aquí Althusser se propone desarticular el esquema humanista según el cual las ideas de los hombres, sus creencias más íntimas, determinan sus comportamientos prácticos. De acuerdo con este mecanismo conceptual ideológico, si un individuo cree en Dios, él o ella irá a misa y rezará. Althusser altera este esquema retomando la formulación de Pascal: *arrodíllate, mueve tus labios en oración y creerás*. De ese modo, Pascal invierte el orden causal de acuerdo con el cual el pensamiento es anterior a la acción y es su causa.

Sin embargo, Althusser (2015, p. 225) señala que es preciso “dejar a Pascal y avanzar en un lenguaje más directamente marxista”, para afirmar que las ideas solo existen como actos insertos en prácticas, en prácticas reguladas por rituales ideológicos, dependientes de un aparato ideológico. Aquí ya no estamos, dice Althusser, en presencia de una inversión –*esa fórmula mágica de los marxistas hegelianos o feuerbachianos*–, sino de una verdadera transformación de los términos mediante los cuales la ideología era pensada. Althusser (2015, p. 226) resume esta redefinición de la ideología en los siguientes términos:

Las ideas han desaparecido en cuanto tales (en cuanto dotadas de una existencia ideal, espiritual), en la misma en que ha aparecido que su existencia era material, inscrita en los actos de las prácticas reguladas por los rituales definidos en última instancia por un aparato ideológico. Aparece, por tanto, que el sujeto actúa en cuanto activado por el siguiente sistema: ideología existente en un aparato ideológico material que prescribe prácticas materiales

reguladas por un ritual material, las cuales prácticas existen en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda consciencia ¡según su creencia!

Sin embargo, llegados hasta aquí debemos señalar que la conceptualización general del funcionamiento de la ideología y su relación con el sujeto es abstracta por dos razones. Por un lado, no da cuenta del carácter heterogéneo y contradictorio de la ideología y, por el otro, no conceptualiza las causas de esa heterogeneidad contradictoria, a saber: la lucha de clases y sus efectos.

Cabe destacar, asimismo que, a la hora de analizar las formas de la lucha de clases en los aparatos ideológicos de Estado, Althusser ya no hablará de *la ideología en general*, sino de *ideología dominante e ideologías dominadas*. Se trata, como dijimos, de dos niveles de lo ideológico que es preciso retener. En lo que sigue, nos detendremos brevemente en la relación entre la teoría de los aparatos ideológicos del Estado y la lucha de clases, pues es allí y no en un mítico sujeto *más allá* de la interpelación ideológica donde encontraremos la imposibilidad de una realización plena de la ideología.

Como ya hemos señalado, las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción están dadas por el conjunto de los aparatos ideológicos del Estado que forman parte de la formación social. Como señalamos, Althusser sostiene que la ideología existe siempre bajo la forma institucional de un aparato, que supone un conjunto de rituales y prácticas mediante las cuales reproduce su existencia. En ese sentido, no son las instituciones las que *producen* las ideologías, sino que son elementos ideológicos diversos los que se materializan, o existen, en instituciones determinadas.

A diferencia de los aparatos represivos del Estado, que funcionan *masivamente* con la represión, los aparatos ideológicos funcionan ante todo *con la ideología*. En efecto, a la hora de pensar la reproducción, el acento de Althusser no está en la represión física, en la violencia del Estado, que interviene –nos dice– *en última instancia*, allí donde la clase dominante se ve ante un desafío que pone en riesgo su dominación, sino en la sujeción ideológica, más precisamente, en el trabajo sordo, ininterrumpido y cotidiano que ejercen los *aparatos ideológicos del Estado*. Es la ideología y no la represión, entonces, la que asegura –o no, cuestión de lucha de clases– la reproducción de las relaciones de explotación.

Cabe destacar, asimismo, la pluralidad y la autonomía relativa de los AIE: el aparato escolar, el aparato familiar, el aparato religioso, el aparato político, el aparato sindical, el aparato de la información, el aparato de la edición-difusión y el aparato cultural. Asimismo, cada

AIE forma parte del todo complejo, sosteniendo en su interior relaciones de contradicción, subordinación, y jerarquía, fuera de las cuales su sentido en el proceso de reproducción-transformación se vuelve ininteligible. Es por ello que los AIE no se pueden analizar como si fuesen piezas o elementos indistintos e independientes donde cada aparato portaría en sí y por sí su sentido, no viéndose afectado por la estructura del todo en el que se inscribe. Esto quiere decir que los diferentes AIE, su pluralidad y autonomía relativa, se encuentran unificados por la ideología dominante que es, para Althusser, la ideología de la clase dominante.

Para Althusser, es la ideología jurídica de la igualdad y la libertad la que constituye los términos fundamentales en los que la clase dominante se reconoce y mediante los cuales ejerce su hegemonía en el conjunto de la sociedad. Ahora bien, ¿la ideología de los derechos del hombre es la ideología *de* la burguesía? En palabras de Althusser (1968, p. 194):

La ideología dominante es entonces la ideología de la clase dominante. Pero la clase dominante no mantiene con la ideología dominante, que es su ideología, una relación exterior y lúcida de utilidad o de astucia puras. Cuando la clase ascendente burguesa desarrolla, en su lucha contra el absolutismo, una ideología humanista de la igualdad, la libertad y la razón, da a su propia reivindicación la forma de universalidad, como si quisiera, de esta manera, enrolar a sus filas, formándolos con este fin, a los mismos hombres que no liberará sino para explotar.

Como leemos, la ideología de la igualdad y la libertad no puede ser pensada, dice Althusser, como la construcción consciente de un sujeto (la burguesía) con el objetivo intencional de imponer *su* visión a los explotados y, de ese modo, perpetuar su condición; antes bien, la invocación de las ideas de igualdad y libertad, lejos de ser un lujo o una concesión gratuita de la clase dominante, fue el único modo que la burguesía encontró para dar a su reivindicación la forma de la universalidad, es decir, fue la condición necesaria para movilizar a los explotados en su lucha conjunta contra el absolutismo feudal. Dicho de otro modo, la ideología dominante en una sociedad dada es siempre una universalización específica del imaginario de los dominados, no de los dominadores (Balibar, 2004, p. 93).

Esto significa que la ideología dominante, lejos de ser una creación de los poderosos que luego se extendería al resto de la sociedad mediante los aparatos ideológicos del Estado, es ella misma el resultado de una muy larga lucha de clases y que requiere, para reproducir

las condiciones de su dominación, de un constante proceso de lucha por la unificación y la renovación de elementos ideológicos diversos. Y el argumento de Althusser (2015, p. 259) es que este trabajo de unificación de las formas ideológicas existentes no termina nunca: “Lo cual equivale decir que la ideología dominante, aunque esa sea su función, nunca llega a resolver totalmente sus propias contradicciones, que son el reflejo de la lucha de clases”.

Esta concepción de la ideología dominante nos exige pensar a las formaciones ideológicas que se materializan en los AIE como estructuralmente impuras y contradictorias. En ese sentido, volvemos a encontrar aquí la necesidad de pensar la primacía de la lucha sobre las clases, ya que esta tesis implica, respecto de la ideología, la imposibilidad de asignar a cada clase en particular *su ideología propia*, como si cada una viviera *al margen de la lucha de clases* en su propio campo, con sus *hábitos y mentalidades* específicas. Es necesario pensar, por tanto, la lucha ideológica no como el encuentro de dos mundos distintos preexistentes, sino como “la contradicción de dos mundos en uno solo”, según la precisa formulación de Pêcheux (2014, p. 7).

La indicación de Pêcheux nos interesa en la medida en que nos permite comprender que la ideología dominada se encuentra necesariamente marcada por la ideología dominante, que elementos de la ideología dominante puedan figurar en la ideología de la clase dominada, y viceversa. Es interesante notar que a esto apunta Althusser cuando señala que, en la medida en que la lucha de clases atraviesa la ideología, debemos pensar a los AIE no como la expresión de la dominación de la clase dominante, sino como el lugar y el medio de ese proceso de lucha. Esto significa, en concreto, rechazar la idea de que cada una de las instituciones que componen los AIE fue concebida únicamente para encarnar la ideología dominante.

Esto lleva a Althusser a distinguir, por un lado, los elementos de la ideología (dominante) que se materializan en un aparato ideológico determinado y sus prácticas; y por el otro, la ideología *producida* en el seno de ese aparato por sus prácticas. Podemos hablar, nos dice Althusser, de ideología *primaria* y *secundaria*. Ahora bien, decir que la ideología secundaria es producida por la práctica del aparato que materializa la ideología primaria es un error. En sentido estricto, *ninguna práctica en el mundo produce por sí sola su ideología*. Esas ideologías *secundarias* son producidas por una conjunción de causas complejas, en la que figuran, junto a la práctica en cuestión, los efectos de la lucha de clases (Althusser, 2015, p. 120).

Por consiguiente, la unidad de una formación político-ideológica poco tiene que ver con una unidad simple y armónica; antes bien, se trata de una unidad sobredeterminada, conflictiva y contradictoria. A

esto alude Althusser cuando afirma que los AIE no son sino la cristalización inestable de relaciones de fuerza desiguales¹⁴. Es por ello que la teoría de los AIE es ajena a toda concepción funcionalista de la ideología, que soslayaría la lucha de clase en beneficio de una concepción reproductivista de lo social. Frente al funcionalismo y al estructuralismo, que piensan a las instituciones como funciones no afectadas por las luchas de clases, Althusser afirma, como vimos, la primacía de la lucha de clases sobre el Estado y sus aparatos ideológicos. Como sugiere Balibar:

La primacía del punto de vista de la reproducción [...] en vez de fundar las variaciones históricas en una invariancia, significa que toda invariancia (relativa) presupone una relación de fuerzas. O, si se quiere, que toda continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la que, en cada momento, reside la posibilidad latente de una crisis (2004, p. 61).

En resumen, la imagen de un “sistema total”, que se autorreproduciría sin fricciones al modo de un poder trascendente a toda relación, es por completo ajena a la filosofía de Althusser. La reproducción de una formación social, lejos de estar garantizada, no es sino una lucha perpetua que se ha de reanudar una y otra vez. Incluso aquí la idea gramsciana de Estado le parece a Althusser que tiende a estabilizar demasiado ese conflicto perpetuo llamado lucha de clases (Althusser, 2015, p. 258).

Si bien lo que prevalece en los AIE es la ideología de las clases dominantes, esta tendencia puede verse “contraatacada” por efecto de la lucha de clases popular. Esto es lo que explica que los AIE, en determinadas circunstancias, puedan producir efectos “no deseados” u opuestos a aquellos de la ideología dominante. Esto es, que sean capaces de producir no solo sujeción sino efectos de composición de fuerzas y revolución. Esto quiere decir que si los aparatos ideológicos “crujen” o las interpelaciones “fallan” no es por la presencia de un resto inasimilable del sujeto, sino por el efecto de la lucha de clases.

De ello se deduce una cuestión central para comprender el concepto de ideología de Althusser y su relación con la política, y es que las masas no son exteriores a la ideología. Es preciso recordar que la noción de *masas* se opone, en el planteo de Althusser, a la idea del

14 La conceptualización de estas relaciones que tensan desde su interior a los AIE, se encuentra notablemente ausente del célebre ensayo “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”. La reinscripción de AIE en *Sobre la reproducción* permite considerar en todo su alcance la teoría althusseriana de los aparatos ideológicos del Estado.

proletariado como *sujeto de la historia*. Las masas, como vimos en la primera parte de nuestra exposición, no son un sujeto. De allí que antes que un bloque monolítico, las masas aludan a un conjunto de relaciones heterogéneas y móviles, internamente contradictorias, donde no existe garantía alguna de que las tendencias a la composición colectiva emancipatoria primen sobre las identificaciones pasivas con los dispositivos de dominación y reproducción social¹⁵.

Por lo tanto, podríamos decir que la ideología no designa solamente el lugar de la *ilusión a ser disipada* en tanto espacio de *ideas inadecuadas*, sino esa trama relacional, consciente e inconsciente, en cuyo interior anida una *potencia* en tanto posibilidad siempre aleatoria de articulaciones políticas susceptibles de efectuar transformaciones políticas reales. En otras palabras, es en la ideología donde los individuos son activos y refuerzan o modifican las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia (Althusser, 1968, p. 194).

De este modo, la potencia de *transformación* de las masas no alude al acto de un Sujeto exterior al entramado material de los aparatos ideológicos, sino que su potencia se juega en su capacidad de articular las luchas en los diversos AIE hasta el punto de hacer imposible su función de reproducción de las relaciones producción. Sin embargo, no hay nada que garantice esa articulación. El comunismo, para Althusser, no es un Fin en el sentido teleológico del término. Es por esto que antes de imaginar proféticamente su advenimiento, de lo que se trata es de *escuchar* lo que sucede en el interior de las masas, puesto que son ellas quienes hacen la historia.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1968). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Althusser, Louis (1972). Práctica teórica y lucha ideológica. En *La filosofía como arma de la revolución*. Buenos Aires: Siglo XXI.

15 “Las masas son varias clases, capas y categorías sociales reunidas en un *conjunto* a la vez complejo y móvil (las posiciones de diferentes clases y capas, y de fracciones de clases en el interior de las clases, *cambian* en el curso de un mismo proceso histórico o revolucionario [...]) Para limitarnos a este simple argumento, ¿podemos todavía considerar que se trata de un ‘sujeto’, identificable por *la unidad* de su ‘personalidad’? Al lado del sujeto de John Lewis, el ‘hombre’ [...] el ‘sujeto’/ masas plantea desagradables problemas de identidad, de identificación. Un sujeto es también un ser del que podemos decir: ‘¡es él!’ Pero ¿cómo hacemos para decir del ‘sujeto’/ masas ‘¡es él!’?” (Althusser, 1974a, p. 32).

- Althusser, Louis (1974a). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1974b). *Escritos*. Barcelona: Laia.
- Althusser, Louis (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, Louis (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Balibar, Étienne (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, Étienne (2007). El estructuralismo ¿una destitución del sujeto? *Instantes y azares*, IX, (4-5).
- Butler, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- De Ípola, Emilio (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gillot, Pascale (2016). *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marx, Karl (2006). *El capital*, t. I, vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Pêcheux, Michel (2014). ¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases. *Décalages*, 1(4).
- Pêcheux, Michel (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Žižek, Slavoj (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

Tomás Baquero Cano

LOS PASADOS Y LA CRÍTICA: MICHEL FOUCAULT Y LA ÚLTIMA DICTADURA EN ARGENTINA

“El mundo será un paraíso...” no era una canción de Palito Ortega, era una hipótesis de la filosofía de la historia.

Miguel Benasayag , *La vida es una herida absurda*, 2013

En una comunicación personal con Mariana Canavese (2015, p. 53), Susana Murillo cuenta que, para la militancia de los años setenta, *Las palabras y las cosas* era un libro “de pequeñoburgués que no entendía nada”. No es difícil imaginar que esas áridas y extensas páginas que giran en torno a las ciencias no hayan sido una lectura deseada y buscada en trincheras como las del Cordobazo. La influencia estructuralista había introducido, nos dice Foucault (1968 p. 78), todo un “desvelo por el rigor” que había permeado las nuevas producciones. Disparada esta enorme potencia analítica a la hora de producir conocimientos, no se mostraba tan claro el vínculo con la práctica política como antaño lo hacía el existencialismo. Este libro, para alguien como Sartre (1966), daba la impresión de ser un rechazo de la historia, de ser la “última barrera de la burguesía” contra el marxismo.

Según indica Mariana Canavese, luego de diversas intermitencias para nada menores desde el punto de vista intelectual, la lectura de Foucault alcanza en Argentina masividad a principios de los ochenta, de la mano de *Vigilar y castigar*. Era, pues, un libro que ponía palabras al horror: “La aparición de un análisis centrado en el poder, como el que ofrecía ese libro, marcaría una apropiación local de las ideas de Foucault determinada por el terrorismo de Estado, amarrada a los dispositivos de represión y control social” (Canave-

se, 2015, p. 97). Desde luego, esto no implica que haya encontrado en todos los casos el visto bueno de la militancia. Solamente con la intención de ilustrar esto, de observar qué se discutía a propósito del libro, podemos tomar una controversia en la revista *Punto de vista*. En junio de 1983, Oscar Terán (1983, pp. 46-47) escribe –bajo el provocador título de “Adiós a la última instancia”– que Foucault podría ser la “oportunidad de reclamar el derecho al posmarxismo” a partir de la multiplicación de las instancias decisivas de lo político en toda una microfísica del poder, abandonando “esa metafísica de lo infraestructural”. En diciembre del mismo año, José Sazbón (1983, p. 37) critica a Terán el hecho de partir de la crisis del marxismo “sugiriéndola en bloque”, repitiendo expresiones “célebres” como “descentramiento del sujeto” y le responde que si no hay una última instancia determinante en la producción “cada uno elegirá aquella área de la actividad social que [...] le parezca más pródiga en determinaciones decisivas”. Toda una serie de nuevas producciones a partir de los ochenta en las que Foucault tuvo la ocasión de estar presente y ser insumo para la reflexión acerca de las prácticas de los sesenta y los setenta.

En el exilio, luego de su militancia en el ERP, Miguel Benasayag se sitúa en esta estela de reflexión crítica, publicando hacia fines de los ochenta *Crítica de la felicidad*, junto a Edith Charlton. Lectores de Foucault, observan una melancolía de época de estilo freudiano, en el que la resignación de un futuro prometedor anhelado y deseado habría caído como sombra sobre nosotrxs mismxs: relatan un presente ensimismado, anulado en su posibilidad de desear o imaginar por fuera de sí. La ausencia de perspectivas claras de futuro –señalaba unos años antes Benasayag (1998, p. 83)– hacía aparecer cierta “dictadura del realismo”: toda acción parecería soportarse solamente en función de una felicidad presente e inmediata. Atendiendo a este clima que describen lxs autorxs, y al pequeño debate que citamos, podemos recomponer muy esquemáticamente un sitio para *Vigilar y castigar*: aun si se encuentra una lectura fértil en la llamada microfísica del poder, a nuestro entender, partiendo de las críticas, podría tomarse también como un análisis pormenorizado del presente que escasea en perspectivas de futuro. Rigor analítico y archivo al que, si se le exige esta pregunta por el futuro, todo sucede como si el pensamiento se resignase con habitar esta melancolía de modo más florido, pero sin una salida posible.

Si aún puede discutirse esto en relación con *Vigilar y castigar*, queda mayormente en evidencia que *Las palabras y las cosas* no podía dar respuesta a este tipo de interrogantes que se solicitaban en pleno clima de transformaciones. Sin embargo, más allá de los es-

critos, en ambos casos se trata de las preguntas que se formulan al abordarlos. Se le exige distintas cosas, como en el caso de Sartre, en el que una de las críticas que en su momento ha recibido *Las palabras y las cosas* fue el lugar marginal de Marx en la instauración de cortes epistemológicos. Así, pues, el libro no nos dice nada. En sus respuestas, Foucault (1994a) ha dicho que sería distinto si se hubiera centrado en los discursos históricos, en los modos de hacer historia, caso en el que Marx sería para él fundamental. En 1968 anuncia un posible proyecto futuro para tratar la cuestión, que “se titulará más o menos: *El pasado y el presente: otra arqueología de las ciencias humanas*” (Foucault, 1994a, p. 676). Este título, formulado en el contexto de estas réplicas, ciertamente recuerda buena parte de las reflexiones del autor sobre la historia. Pensamos que ese gesto podría encontrarse en las diversas maneras de atender los usos y efectos del pasado sobre el presente, y ese es el aspecto que quisiéramos tomar como hilo conductor para reconstruir el problema de la crítica. Nuestro interés aquí, entonces, es proponer una lectura de la crítica foucaultiana que no tome por centro al poder, toda esta microfísica, para en su lugar colocar allí este ensimismamiento del presente sobre sí mismo.

Para ello, quisiéramos reconstruir esta crítica desde tres aspectos o dimensiones que, a nuestro entender, se implican mutuamente. No se trata de intentar un comentario especializado de los textos o de generar controversias con otras perspectivas, sino de ensayar una lectura posible para averiguar a dónde lleva, insistir en ella para ver si es que alimenta los posibles usos de los escritos de Foucault. Las referencias fundamentales para esto serán, por un lado, su artículo ¿Qué es la crítica? de 1978, y también los homónimos ¿Qué es la Ilustración? de 1983 y 1984, donde caracteriza a la “crítica del presente”. Desde allí, nos dirigiremos a la obra anterior para reconstruir los aspectos que nos interesan: tanto a su trabajo arqueológico sobre el *saber*, como al genealógico, que centra su foco en el *poder*. En torno a ellos centraremos los apartados del escrito; sin embargo, a nuestro entender, no es sino en conjunto que llegan a funcionar para pensar la crítica y el presente. Partiendo de cada uno, intentaremos buscar también lo que implica centrarnos en la relación entre saber y poder, como una “una grilla de análisis” (Foucault, 2015, p. 52). Seguimos en parte la observación de Deleuze (2013), según la cual las distintas etapas “arqueológica” o “genealógica” del pensamiento de Foucault, antes que sucederse problemáticamente, podrían ser consideradas como una suerte de sistema de coordenadas a partir del cual situar la pregunta histórica acerca de “¿qué es, pues, precisamente este presente al cual pertenezco?” (Foucault, 1994c, p. 680).

En este caso, el interés es la crítica del presente, y es desde allí que quisiéramos partir en cada caso¹.

LO INTOLERABLE

Nuestra encuesta no está hecha para acumular conocimientos, sino para aumentar nuestra intolerancia y volverla una intolerancia activa.

Michel Foucault, “Sur les prisons”, 1971

En 1971 se formó el *Grupo de Información sobre las Prisiones* (GIP) con el objetivo de recabar experiencias de personas detenidas y ex-detenidoas que pudieran servir para situaciones futuras y ponerlas en comunicación entre sí y con el exterior. Repetidas veces Foucault (2012, p. 179) señala que no se trata de una investigación, que no se busca allí opinar sobre las prisiones, que se trata de darles la palabra a las personas presas en un sistema que rehúsa los medios para hacerlo, que solamente “percibe lo intolerable”. Lo *intolerable* es el primer punto que quisiéramos situar para una crítica que, si atraviesa allí una dimensión teórica, no es para opinar, pues “la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero local y regional, como usted dice: no totalizadora” (Foucault, 1992, p. 85).

La crítica parte de una diferencia con el presente, ya que no es una crítica de las ideas, sino una experiencia concreta en las prácticas, una “crítica práctica” (Foucault, 1994d, p. 574). Esta imposibilidad de separar la teoría y la práctica hace que la formulación de la crítica no pueda colocarse por encima de ella, aspirando a ser modelo de la acción política, sino en todo caso buscando conservarla aquí y ahora bajo sus nuevas formas posibles. No se trata de la conceptualización prescriptiva de lo que “debería” sernos intolerable, sino su percepción. A su vez, lo intolerable no solamente es señal o referencia, sino también herramienta: se busca aumentarla hasta que se torne activa. Lo

1 Estas acotaciones se deben a que, según un acuerdo más o menos general, es la etapa genealógica la encargada de comandar la pregunta histórica que da lugar a una transformación posible del presente (Revel, 2014, p. 76; Castro, 2016, p. 171). Nuestra intención no es alentar una crítica a estas periodizaciones –que son ciertamente útiles– sino atender a la sugerencia de Judith Revel (2014, p. 30) acerca de la búsqueda de una “coherencia no lineal” en el pensamiento de Foucault cuando intentamos hallar lecturas posibles para pensar cuestiones concretas. Sin olvidar sus diferencias con la genealogía, nos gustaría poner al mismo nivel las herramientas que los libros “arqueológicos” nos ofrecen para pensar la crítica cuando escogemos que las referencias al *presente* tengan el rol protagónico.

intolerable es de algún modo el nombre de este desgarramiento de lo cotidiano que repone su plena positividad histórica al horror, cuando la normalidad en la que se vive tiene como estrategia fundamental transformar la crueldad en desvíos, errores, excepciones. Sin esta ruptura, lo normal adquiere estatuto de realidad: lo que no incomoda o mantiene el curso cotidiano de las cosas “es” en sentido propio, lo que irrumpe perturbando, las muertes cotidianas pasan, suceden, pero no “son”. Lo intolerable marca un punto de detención, produce una transformación al nivel de las prácticas donde se instala la crítica.

Respecto a la relación con el presente, es de interés que lo intolerable –y no un diseño futuro– sea lo que ocupe el lugar de la “certeza” de la acción, en donde uno de los puntos del ensimismamiento podría pensarse como la dificultad de concebir el compromiso. Al respecto, en una discusión a propósito de Foucault, Jeannette Colombel observa que “para luchar no hay la necesidad de valores positivos. Tal vez en adelante la evidencia de lo ‘insoportable’ sea lo que ocupe el lugar que tenía antes lo indudable de Descartes” (AAVV, 1990, p. 126). Quizás a partir de este comentario pueda pensarse aquí, en el GIP, el germen de la definición de crítica que Foucault (2015, p. 37) dará algunos años después: la crítica como “el arte de no ser totalmente gobernados”. Este modo de partir de una diferencia con el presente del cual sabemos que somos parte, coincide con aquella actitud que, luego, vinculará a la Ilustración (Foucault, 1994d). Un pequeño campo práctico que da lugar a una pregunta histórica que inicia esta “actitud” moderna de preguntarse por lo actual, el cual Foucault (1994e, p. 767) ubica en un recorrido que va de Lutero a la Escuela de Frankfurt, pasando por Kant y Marx. Lo intolerable no reniega de las condiciones de las que parte: no busca ni el desgobierno ni la prescripción de otro gobierno, sino hacer cesar una asfixia.

Si esto en 1984 es una “crítica práctica”, es interesante que este lugar de la práctica como instancia de la transformación pueda rastrearse incluso en un texto anterior a estas discusiones y centrado en el discurso como es *La arqueología del saber*. En esta obra, como en su período arqueológico en general, Foucault busca pensar las *condiciones* históricas de posibilidad para la experiencia, en ese extraño registro que reúne lo trascendental y lo histórico, y que hace estallar a Kant. Allí mismo, respecto a la formulación de conocimientos, considerará que la novedad no parte tanto de tener “ideas nuevas”, “sino de transformaciones en una práctica” (Foucault, 1969, p. 272). La relación entre la emergencia de nuevas posibilidades históricas y las prácticas es –ya desde esta etapa– al menos compleja. Quince años después, en ¿Qué es la Ilustración?, al preguntarse cómo se introduce la novedad hoy, reencontramos la idea de una crítica del presente como crítica

práctica: no indagará lo que es posible en una época para conocer esos límites y respetarlos –lo que haría una suerte de Kant historiador–, sino que, dados estos límites, buscará una “crítica práctica de la forma de un franqueamiento posible” (Foucault, 1994d, p. 574).

En cierto sentido, no nos alejamos de este clima de discusión de los años ochenta en Argentina: así como Colombel vincula lo intolerable a este diálogo o discusión con el existencialismo, Poster (1988) observa que cuando Foucault vuelve a introducir en 1984 la *práctica* como el determinante de la crítica “se acerca más a Marx que a Kant” (p. 303). En cualquier caso, nuestro interés es que en la práctica emerge un vínculo con el presente que no está simplemente dado, sino que es posterior a esta intervención sobre él, de esta percepción de lo intolerable.

LA GENEALOGÍA

Diagnosticar el presente, decir qué es el presente, decir en qué nuestro presente es diferente y absolutamente diferente de todo lo que no es él, es decir de nuestro pasado. Quizás sea esta la tarea que se asigna ahora a la filosofía.

Michel Foucault, “Foucault répond à Sartre”, 1968

En este diagnóstico del presente, quizás la primera tarea sea –como ha dicho Miguel Morey (1986)– pesquisar los “érase una vez...”: dirigirse a todas aquellas cosas que, aun si sabemos que no han existido siempre, desconocemos todo lo que implica su procedencia, aquellas que vivimos y relatamos de un modo naturalizado. Érase una vez una prisión en el centro de la ciudad, érase una vez la locura, érase una vez la “inseguridad”. De algún modo, la pregunta histórica de Foucault (1994a, p. 679) funciona produciendo efectos de perspectiva: dado un punto histórico situado en el pasado, se elige un segundo punto de referencia para analizar “no *la* discontinuidad, sino *las* discontinuidades (es decir, las diferentes transformaciones que es posible describir a propósito de dos estados del discurso)”. Encontramos esta perspectiva, por ejemplo, allí donde *El nacimiento de la clínica* inicia comparando dos descripciones médicas: una casi literaria de 1769 – que incluye expresiones como “parecidas a fragmentos de pergamino empapado”– y otra, cincuenta años después, donde una minuciosa observación de membranas y vasos sanguíneos es tan minuciosa que llega a consignar una gran gama de colores. ¿Qué ha pasado entre estos dos puntos? Del mismo modo, *Vigilar y castigar* parte señalando que hay apenas ochenta años de distancia entre el suplicio en el que cuatro caballos desmiembran un cuerpo (1757) y las reglamentaciones

minuciosas para una prisión que incluyen incluso el tiempo que debe tomar hacer la cama (1838). Como conjurando ese adormecimiento del “érase una vez...”, estas referencias están al comienzo de los libros, induciendo una sensación de extrañeza respecto a las configuraciones históricas, poniendo a la vista la dificultad cotidiana para captar las transformaciones, y así acompañar una lectura que de otro modo tal vez sería imposible o inútil.

No es casual tampoco que ambos ejemplos conduzcan hacia comienzos del siglo XIX. Buscar qué es lo diferente hoy, para Foucault (2008, p. 17), es la tarea que la reflexión histórica moderna hereda como actitud permanente desde ese siglo: “Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho”. Junto a la posibilidad de experimentar lo intolerable, busca introducir una distancia frente a un presente que se impone como referencia para medir el pasado. Un presente –normalizado– elevado al estatuto del único orden posible, que no permite distinguirlo de todo lo que no es él, pues encuentra en el pasado solamente un “reconocimiento”, el anticipo de lo que él es. Lo que pasa, lo *actual*, es vedado por él y es una tarea específica separar lo normal de lo actual (Morey, 1990, p. 119). En este sentido lo intolerable y la práctica novedosa que soporta es, a nuestro entender, la posibilidad que la crítica tiene de abrir un espacio para preguntarse por el pasado. Se trata de la pregunta “genealógica” que parte “de lo que hoy comienza a poder ser pensable” (Morey, 1986, p. 54). Como ha observado el chileno Yuing Alfaro (2017, p. 113), la genealogía se trata de un modo de hacer historia que, antes que buscar la conformación de un “conocimiento historiográfico objetivo”, replica como su sombra el gesto que ya se encuentra en las prácticas, que va en el sentido de una “intervención del presente”.

Esta dimensión será, pues, la de la genealogía: Foucault (1994d, p. 574) ha dicho que la crítica del presente es “genealógica en su finalidad”. Esta busca pensar la posibilidad de los acontecimientos hoy: la crítica “extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar eso que somos, pensamos o hacemos” (Foucault, 1994d, p. 574). Una pregunta por el pasado que abandona el presente como modelo y que expande la intervención que la conduce, sacando a la luz que tal cosa –y tal otra, y tal otra, y tal otra– pueden ser de otra manera. En *Vigilar y castigar*, que probablemente sea una de las referencias más claras para pensar la genealogía, Foucault (2009, p. 40) refiere estar haciendo “historia del presente” y agrega, en línea con lo que comentamos, que no debería entenderse por ello hacer “historia del pasado en los términos del presente”. Eso presente de lo que parte está en todo caso más cerca de lo intolerable

y la experiencia del GIP: Foucault (2012, p. 195) se ha dedicado a estudiar las cárceles a causa de la “vergüenza de nuestras prisiones”.

Se trata de la historia, pues toma su contenido del pasado, pero, al dedicarse a las prácticas, es historia del presente: “Lo esencial no está en la serie de comprobaciones verdaderas o históricamente verificables sino más bien en la experiencia que el libro permite hacer” (Foucault, 2015b, p. 38). Para la genealogía, estamos siempre pues en la posición del “frágil heredero” (Foucault, 1994b, p. 142): la inercia con la que nos pensamos hoy no se agota en la insistencia sobre lo presente, es también la reiteración del mismo pasado, de aquel del cual creemos proceder. Al servicio de la crítica, la pregunta histórica se dirige allí donde lo que pensamos que fuimos “no deja espacio para otro posible pasado” (Yuing Alfaro, 2017, p. 107).

LA ARQUEOLOGÍA

Las hormigas humanas gustan mirar una cosa que llaman el pasado, como si fuera una lenta y oscura ascensión hasta la supuesta cumbre del presente donde ellos se encuentran.

Miguel Benasayag, “Contrapunto al atardecer”, 2013

Si bien en sentido propio la genealogía es quien acaba de formular la pregunta por la actualidad, hemos querido dejar en un tercer lugar a la arqueología –“cronológicamente anterior” en la obra foucaultea– para atender al uso de ciertas reflexiones de este período a propósito de la crítica y el pasado. Si “la genealogía se constituye gradualmente y desde el propio interior de la arqueología” (Revel, 2014, p. 78), quizás sea posible pensar ese movimiento en la propia crítica. Así como Foucault (1994d, p. 574) ha dicho que la crítica del presente es genealógica en su finalidad, ha dicho también que es “arqueológica en su método”. La afirmación, sin embargo, es ambigua: tanto la arqueología como la genealogía son “metodologías” (Foucault, 2015, p. 52), de modo que lo que nos interesa es pensar su articulación, el modo en que se implican en la crítica del presente. Si la arqueología y el saber se dirigen a lo que es posible conocer en un momento y dominios dados, la pregunta acerca de cómo es posible pensarnos hoy será la que dirija este análisis de todo lo que no somos: “Esa descripción arqueológica siempre está genealógicamente tendida hacia un presente del que aún participamos” (Revel, 2009, p. 32). Podemos entonces en este punto, a partir de esa contingencia genealógica que muestra lo que nos ha llevado a ser lo que somos, de esa separación de lo normal y lo actual, preguntarnos qué es lo que sí somos hoy.

A veces, este trabajo histórico dirigido al presente, “se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo suficiente para darse cuenta de que estos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores” (Foucault, 2014, p. 14). Pero, aún si esa diferencia se introduce, no obstante, sentimos que pertenecemos a algún orden. Es por eso que “esta experiencia del orden, en su ser macizo y primero, desempeña siempre un papel crítico” (Foucault, 2014, p. 14). De algún modo, se trata de un caso particular de este efecto de perspectiva que se da entre dos puntos cuando uno de ellos no está tomado del pasado, sino que es el propio presente. ¿Qué sucede al poner en perspectiva el propio presente? Quizás la pregunta se aproxime a lo que Foucault (2014, p. 14) nombró como esa “experiencia desnuda del orden”. Ha sido Agamben (2009, 2008, p. 149) quien ha dicho que todo acceso posible a nuestro presente tiene la forma de una arqueología, de esta pregunta que saca a relucir la ausencia de fundamento (*arché*) y nos recuerda que este modo de pensar y de vivir que habitamos hoy es también histórico, que no está fundado sobre nada que no sea también historia: “El orden es pues una relación y no una sustancia”.

Esta experiencia es un punto que nos interesa particularmente para pensar la partida de este ensimismamiento del presente. Una vez acontecido lo intolerable, expuesta la contingencia que nos hizo ser lo que somos, atravesada la pregunta por lo que puede pensarse hoy, ¿dónde buscar su formulación? Es el momento en que una normatividad, una prescripción para el futuro podría emerger. Un modelo a partir del cual vivir a partir de entonces². Siguiendo el comentario

2 A propósito de este punto resulta de mucho interés el debate televisivo que ha tenido Foucault con Chomsky en 1971. Foucault le reprocha a Chomsky que toda definición de una naturaleza humana de modo previo a la intervención en la sociedad caería fácilmente en una reproducción de elementos ya presentes (por ejemplo –dice– dada la presencia de ideales burgueses del siglo XIX dentro de las corrientes marxistas). Chomsky le responde que quizás sea cierto, pero que nos encontramos en las mismas circunstancias en el caso de la acción inmediata. Por desgracia, la intervención del poco amigable entrevistador hace que la observación quede sin respuesta. De todos modos, podríamos preguntarnos a partir de los desarrollos posteriores de Foucault si acaso no es efectivamente un problema que pesa en toda acción, al mismo tiempo que lo es también la ausencia misma de acción (sea cual fuere) ante la expansión de lo normalizado. Queda una pregunta en el ambiente: ¿la imaginación futura –aún si se reconoce provisoria– es condición *sine qua non* para la acción, aún la más inmediata y a pesar nuestro, o es en todo caso un atolladero prescriptivo, como señala Foucault, que inhibe la acción?, ¿puede sacarse una conclusión de conjunto o bien las distintas situaciones sociales demandan articulaciones distintas entre estas imágenes y la acción? Siguiendo los recientes trabajos de Germán Prósperi (2018), pensamos que pueden mantenerse simultáneamente los dos aspectos, formulando su articulación aún siendo antagónica al amparo de su noción de *hiperpolítica*. Sin embargo en este caso, tratándose de Foucault, optaremos por la que entendemos como su postura.

de Jeannette Colombel, quisiéramos indagar a dónde nos lleva la idea de un compromiso sin normatividades que lo funden. No se trata de desinterés o desestimación de estas líneas de pensamiento y militancia, sino del deseo de poner en el centro este aspecto melancólico o impotente del ensimismamiento. Para ello, pues, formular la pregunta acerca del compromiso o la acción en el peor de los escenarios posibles: no aquel que rechaza la imaginación de un futuro, sino allí donde simplemente no llega y la experiencia de ninguna salida posible se vuelve ahogo. Al decir de Benasayag y Del Rey (2014, p. 37), partir de una época oscura:

Comprometerse en una época oscura no es realizar un programa, sino buscar de manera situada y según vías múltiples y contradictorias, y en todo caso conflictivas, el modo de superar ese mito del individuo que nos hunde en la impotencia y nos somete al utilitarismo.

Si nos preguntamos por el pasado, para Foucault, será siempre en función de esa apertura hecha por la crítica, por esa intervención del presente que formula la pregunta por lo que se piensa hoy. Pensar *los* pasados de la crítica, en su pluralidad, de algún modo arroja esa pequeña hipótesis: de un lado, un modo de concebir el pasado como muestra de que las cosas podrían ser de otro modo; de otro, una segunda oleada que acompañe la exploración de los nuevos posibles. Ante esta contingencia que no “sabría” para dónde continuar, nos dice Agamben (2009, p. 29), sucede como si “la oscuridad del presente proyectase su sombra sobre el pasado y éste, tocado por ese haz de sombra, adquiriese la capacidad de responder a las tinieblas del ahora”. No es obvio, pues, a qué pasado atender: ya no se trata de aquel que habilita a mostrar la contingencia de lo que somos, sino aquel que interrogamos o buscamos como interlocutor para investigar lo que podemos ser a partir de hoy. Se trata de uno de los puntos fundamentales de la arqueología: el modo en que se trabaja la memoria, la “conservación” y la “reactivación” de discursos del pasado (Foucault, 1994a, p. 681). Cómo han ocurrido antes, pero también cómo ocurren hoy. Foucault (2008, p. 18) pensaba los fragmentos de pasado sobre los que volvía su atención arqueológica como significantes con un exceso de significado: “Hay siempre significado que permanece y al cual es menester dar aún la palabra [...], el tesoro de una significación virtual”. Hay marcas que nos dicen algo, portamos ese pasado, pero aquella verdad que nos arroja no depende de sí mismo sino del modo en que es recuperado. Lo que es más, esto no aplica solamente a los acontecimientos “pasados”, sino para todo acontecimiento:

No se trata de descubrir en él, como una reserva secreta, una riqueza que al comienzo pasó desapercibida: ella [su novedad] no estaba hecha sino de las cosas que han sido dichas sobre él, y de los acontecimientos en los cuales ha sido tomado (Foucault, 1992, p. 10).

Se pregunta por el pasado en función del presente, pero al modo de la cicatriz deleuziana: “Es el signo, no ya de la herida pasada, sino del ‘hecho presente de haber tenido una herida’” (Deleuze, 2017, p. 130). Por eso creemos necesario detenernos en que, si bien la arqueología se dirige a preguntarse por un punto del pasado, “las descripciones históricas se ordenan necesariamente a la actualidad del saber” (Foucault, 1969, p. 11). Qué pasados tocan esas “tinieblas del ahora” quizás no sea solamente la pregunta por los pasados “útiles” o “esclarecedores”, sino los que dada esta apertura acontecen efectivamente. No se trata de los “mismos” pasados ya dados, entre los que la arqueología actual decidirá cuál le conviene, sino que la pregunta arqueológica por lo actual produce “redistribuciones que hacen aparecer varios pasados” (Foucault, 1969, p. 11). Eso que llamamos “nuestro pasado” se transforma en función de lo actual, y no a la inversa. Podríamos decir, se pone en contacto con diferentes tiempos y es lo que, con posterioridad, podremos llamar su procedencia: reconocemos, ahora, bajo ciertas prácticas, con ciertos nuevos interrogantes, que procedíamos de aquello. A nuestro entender, es aquello que refiere Senda Sferco (2015, p. 25) cuando observa que “el presente es el espacio temporal en el que la arqueología puede volverse genealogía para Foucault”, en el sentido de que parte de una interrogación que problematiza lo actual. Solo desde allí se dirige a contrapelo hacia lo pasado, buscando identificar los puntos de emergencia de determinadas relaciones de fuerza, cuya visión puede echar luz sobre los dilemas presentes. Al decir de Borges (1974, p. 721), la práctica presente “crea sus precursores”, que no están dados de antemano: todos esos que llamamos “nuestros pasados” se parecen a la singularidad de lo actual, pero no se parecen entre sí, no podrían reunirse más que a causa de esta práctica. Este, a nuestro entender, es el sentido del aspecto arqueológico de la crítica: si la genealogía se pregunta acerca de cuál queremos que deje de ser nuestro pasado, la arqueología invita a averiguar cuáles presionan para serlo. Como ha dicho Nietzsche (1999, p. 66), es “el intento de darse *a posteriori* un pasado del que se quiera proceder”. Esto, sin embargo, no nos invita a decidir arbitrariamente cuál queremos que sean estas determinaciones, porque si así fuera estaríamos quizás en las mismas condiciones que cuando imaginamos un futuro. Es la apertura temporal de un espacio donde se redistribuye la historia, incluso a pesar nuestro, por fuera de todo pronóstico.

La posibilidad, en todo caso, es la de averiguar cuáles son los pasados que, aún si no lo sabemos, están ya exigiendo algo al presente, impulsando la práctica actual. Como comenta Deleuze (1966, pp. 69-70), los pasados “tenden a encarnarse, presionan para ser recibidos –de modo que hace falta todo un rechazo salido del presente, y de la atención a la vida para repeler aquellos que son inútiles o peligrosos–”. Continuamos hablando del pasado, pero en cierto sentido no es la misma pregunta en su sentido histórico. Es aquí un valioso aporte el trabajo de Senda Sferco (2015, p. 244) que señala el modo en que Foucault puede “articular un pensamiento del tiempo a un pensamiento de la historia”³. Se impone desde allí que, junto a la perspectiva de una historia discontinua, es necesario pensar la experiencia de esa temporalidad en las prácticas. Llevar a la experiencia presente esta pregunta por el orden que la constituye genealógicamente, es decir, introducir una discontinuidad en la historia para quebrar toda visión de predeterminación fáctica. Así, lo que sucede no constituye un hecho prefijado, sino un resultado de relaciones históricas concretas y por ello también el *umbral* de una nueva posibilidad: “Este cruce es un momento, un acontecer de lo que se presenta como ‘oportuno’ para los ojos de un saber y para la fuerza de un actuar” (Sferco, 2015, p. 366).

NUESTROS PASADOS

El recuerdo era el antiguo presente; no era el pasado. Pasado debemos llamar, no simplemente a lo que ha sido, sino a lo que determina, actúa, impulsa y pesa de cierta manera.

Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, 1953

Se podría reprochar –no sin buenas razones y argumentos– cierta romantización del desarraigo, de lo que no tiene forma, del desamparo, de la total contingencia. Como si en el presente, sea cual fuera, radicara una verdad incomprensible para cualquier pasado. El problema quizás es que ese presente, desvinculado del pasado, vuelva a proponerse a sí mismo como cifra y modelo, y que confunda la singularidad

3 A propósito de esta diferenciación, Senda Sferco (2015, p. 369) centra su trabajo en la utilización de *kairós* –“la movilidad de lo que fue siendo”– como clave de lectura para pensar el tiempo de la posibilidad en Foucault. Esta interlocución original ciertamente llama a la apertura del pensamiento histórico foucaulteano a la pregunta por el tiempo: resuena allí también la mirada del Bergson de Deleuze, según la cual, para un presente viviente, “la temporalidad de lo posible posee su propio centro de gravedad en el pasado” (Virno, 2019, p. 85), donde “el presente sólo es el grado más contraído del pasado que coexiste con él” (Deleuze, 2017, p. 137).

actual con la separación de todo pasado. Nos dice Foucault (1994b, p. 156) que “no se trata ya de juzgar nuestro pasado en nombre de una verdad que solamente nuestro presente poseería”, pues si se tratase de juzgar el pasado a la luz del presente, en el “mejor” de los casos obtendremos la confirmación de lo que ya vivimos o pensamos. La crítica, enraizada en la práctica actual, produce esta diferencia con el pasado, pero no se desvincula de él.

Siguiendo a Nietzsche (1999), podrían pensarse distintos modos en los que los pasados amparan el presente, de los cuales la *crítica* es simplemente una de las maneras en que la historia puede cuidar o alentar la vida, pero no la única. En este caso, nuestro deseo fue preguntarnos por la crítica foucaultiana a partir de lo que resulta intolerable en un espacio en el que no ocurre nada, es decir, en el que existe la complacencia. Pero podría buscarse también la inspiración en el pasado “monumental”, los grandes relatos que energizan y referencian el presente, y el gesto “anticuario” que busca reproducir algunas pequeñas condiciones de posibilidad para tal modo de vivir, pensando en quienes nacen. Aun si a veces el primero alienta la melancolía y el segundo a la indolencia, a la vida que se “momifica” (Nietzsche, 1999, p. 64), también pueden ser ocasión de conservar la vida, de cuidar la fragilidad que el momento de la crítica deja tras de sí. A nuestro entender, el *filosofar histórico* de Foucault –como lo llama Yuing Alfaro– posee suficiente plasticidad histórica y también geográfica como para ser combustible en estos diversos usos, en función de las exigencias de las situaciones. Por eso, a nuestro entender, este cuidado de la vida en la crítica histórica parte siempre de las prácticas que existen hoy, y no de lo que pensamos de nosotrxs mismxs: el presente no como medida sino como motor de la crítica. En este sentido, quizás el interés no sea tanto encontrar en Foucault una clave de lectura, una revisión de los modos de comprender la crítica o la historia (o al menos no solamente eso). Tal vez, acá, sea más bien cuestión de saber si podemos hallar en él algo así como un precursor *a posteriori*. No deducirnos a partir de él, al contrario, verlo asomarse al interior de nuestra propia actualidad como mensajero contingente, que podría no estar, pero que tal vez tenga algo que decir⁴.

4 En este sentido, el libro de Tuillang Yuing Alfaro (2017) tiene aquí un valor inmenso: además de ser un trabajo riguroso y sensible sobre el *filosofar histórico* de Michel Foucault, su prólogo anuncia una reflexión insistente acerca de su formación universitaria en la pos-dictadura chilena, “el silencio aterrador de la exigua producción filosófica en torno a las heridas abiertas por la desaparición y la tortura”. Allí –desde luego por fuera de los canales institucionales– da con la lectura de *Las palabras y las cosas*. Relata el esfuerzo histórico que exigió el trabajo de la obra: comprender el horizonte de su escritura pero, también, intervenir el presente de su lectura.

Retomando la cuestión de su recepción que mencionábamos, podríamos entontes decir que Foucault tiene un vínculo curioso con la Argentina: desde la imagen que lo captura en 1980 marchando junto a las Abuelas de Plaza de Mayo en París, en una convocatoria de Amnesty International⁵, hasta el libro *Disparen sobre Foucault* compilado por Horacio Tarcus (1993, p. 17), donde se intenta pensar “en qué sentido preciso la teoría foucaultiana del poder puede legítimamente inscribirse en el horizonte teórico abierto por Marx”. Mariana Canavese (2015) considera que su lectura en Argentina no se trata tanto de la formación de una tradición local, sino del encuentro entre la adaptación a las demandas y las situaciones particulares –que quizás se exija a todo pensamiento político– y, al mismo tiempo, una filosofía que buscó sistemáticamente esa maleabilidad, esa imposibilidad de ser clasificada definitivamente. Foucault aparece: desde la primera traducción de *Enfermedad mental y personalidad*, realizada en 1961 por la estudiante de psicología rosarina Emma Kestelboim (Canavese, 2015, p. 40), hasta el inicio de su masividad a principios de los ochenta, sus usos fueron diversos en cuanto a las lecturas y las orientaciones políticas. Por eso –según observa Canavese (2015, p. 72)– si bien suponía sus recaudos, Foucault no ha sido un autor particularmente silenciado durante la dictadura: “Estuvo presente en diversos ámbitos y publicaciones periódicas del período”. En medio de persecuciones a editoriales como Siglo XXI, sus libros –reparos mediante– podían conseguirse en librería Hernández y librería Norte (Canavese, 2015, pp. 76-100). Dentro de esta diversidad, es finalmente con la difusión de *Vigilar y castigar* que afianza su lectura a partir de “la revisión de las experiencias de los años setenta” (Canavese, 2015, p. 17). Todos distintos intereses y situaciones: a cada vez, “sus postulados se actualizan en diversas coyunturas, siempre en la historia de un presente” (Canavese, 2015, p. 179). El estudio sensible de Mariana Canavese ubica también una ambigüedad muy valiosa. Foucault no solamente aparece dentro de la “crisis del marxismo” bajo la controversia de si se trataba de un pensamiento antimarxista o uno que permitía una nueva frescura en él. Al mismo tiempo, entre la revisión, la crítica y la construcción, sus trabajos fueron un recurso al que se acudió para pensar la apertura democrática, para dar lugar a la emergencia de nuevos actores y prácticas sociales.

Quisiéramos entonces constatar su presencia de hecho en el tramado de distintas reflexiones y reapropiaciones del pasado en algunos momentos más próximos. En este caso, no es tan importante para

5 Imagen disponible en la cuenta de Twitter de Abuelas de Plaza de Mayo: <https://twitter.com/abuelasdifusion/status/843841241494306817>.

quienes escriben si se trata de lecturas ajustadas o no a su pensamiento, ni de buscar en él un anticipo de ideas locales, ni siquiera de destacar su importancia: simplemente constatar que Foucault aparece y desaparece. Podría vérselo en los trabajos de Pilar Calveiro (2006, pp. 10-28), rondando junto a Deleuze y a Guattari en las reflexiones sobre la “trama del poder” tejida entre civiles y militares: un ejercicio local y profundo de reflexión que busca ubicar la especificidad del poder desaparecedor tal como ha actuado en nuestro país, eliminando simplificaciones para pensar que “no todos los poderes son concentracionarios”. Complejización que la misma autora continúa años después, intentando recuperar perplejidades y perspectiva sobre el presente, al problematizar los modos en que pensamos hoy la violencia: ubica, junto al avance del neoliberalismo en nuestro país, cierto “borramiento de la violencia” en los casos en que esta “no fuera estrictamente estatal” (Calveiro, 2005, p. 151). Por esos años, también intentando pensar las transformaciones neoliberales, Ignacio Lewkowicz (2004, p. 197) escribía que “necesitamos recuperar cierta inocencia foucaultiana; necesitamos no saber más qué es el poder”. De algún modo, ese gesto de ir contra el propio presente en donde, aun si luego no queda nada de ella, la herramienta foucaultiana aparece: no una prescripción de un modo de pensar, sino una suerte de invitación que no puede ser más que trabajada en cada sitio, para su propia historia.

Cercana a esta reflexión sobre la violencia y la política de Calveiro, a este –parafraseando a Lewkowicz– “no saber más qué es la violencia” se encuentra el intercambio publicado en *No matar*. En 2004, Héctor Jouvé da a la revista *La Intemperie* un testimonio de su experiencia en el Ejército Guerrillero del Pueblo entre 1963 y 1964. Allí, entre otras cosas, relata el fusilamiento de miembros de la propia guerrilla. A propósito de esta intervención, Oscar del Barco responde con una reflexión en torno a la responsabilidad por la violencia de estos años, seguida de numerosas respuestas de diversos intelectuales. Toda esta serie será luego editada en 2005 bajo el título de *No Matar*, mismo año en que Pilar Calveiro (2013, p. 49) escribe buscando analizar aquel “monopolio de la violencia” que se disputaba desde comienzos de los setenta: “Un año después de la muerte de Perón, la violencia había cobrado 503 víctimas fatales; de ellas 54 eran policías, 22 militares y las restantes 427, militantes”.

Es, de algún modo, esta pregunta del presente por todo aquello que no es y, también, cómo este pasado toca la sombra del presente para dar lugar a nuevos modos de concebirnos. Al respecto de estas discusiones en torno a la “responsabilidad” sobre los sesenta y los setenta, Lucas Saporosi (2019) encuentra al menos dos modos que se polarizan: de un lado, una responsabilidad ante todo jurídica ligada

a la culpa y la reparación de daños donde “pareciera desconocerse la distancia histórica entre el pasado y el presente, asumiendo ciertos criterios morales de manera universal”; y, por otro, una que se inscribe en el espacio de la ética, que si emprende esta reflexión es ante todo inscribiéndola en un modo actual del accionar (en esta línea, incluye los trabajos de Calveiro del 2005). No es simplemente una lectura *après coup* luego de años de juicios a genocidas, sino un trabajo de producción de ese pasado que “permite construir ‘escenas de reconocimiento’ orientadas a otorgarle inteligibilidad a las vidas dañadas o perdidas” (Saporosi, 2019). En la proximidad de esos años –una vez más, retomando a Calveiro– Ana Longoni (2007, p. 9) publica su libro *Traiciones: la figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes a la represión*, cuya dedicatoria personal acota: “Sobrevivientes no solo a sus secuestros y a los de sus padres, sino también a las historias que se escribieron luego”. Historias que –indica Longoni (2007, p. 40)– se alimentan tanto del endurecimiento de cierto modo de pensar el pasado, como de cierta imagen del futuro: en la posibilidad de sostener la idea de la traición anida también la posibilidad de sostener la idea de revolución, cierta disociación entre lo que nuestro presente es y lo que debería ser o podría haber sido.

Christian Ferrer (2013, p. 115) escribe en *No Matar*: “Ojalá que a los hombres del futuro todo esto les resulte poco menos que jeroglíficos, solo pertinentes para los académicos que se interesen en la historia de estas ideas”. La imagen del jeroglífico quizás sea muy pertinente: la distancia que existe entre eso que ya no comprendemos desde el sentido común de nuestro tiempo y, al mismo tiempo, reconocemos como los pasados de los cuales procedemos.

A MODO DE CIERRE: LA COMPLICIDAD CON LA MARCHA DE LA HISTORIA

Hace poco leí en los diarios que los intelectuales franceses dejaron de ser marxistas a partir de 1975, y a causa de Solzhenitsin. Es como para reírse a carcajadas. Beckett Esperando a Godot, ¿de cuándo es?

Michel Foucault, “El estilo de la historia”, 1984

VLADIMIR.- ¿Acaso he dormido mientras los otros sufrían? ¿Acaso duermo en este momento? Mañana, cuando crea despertar, ¿qué diré de este día? [...] A caballo sobre una tumba y un nacimiento difícil [...] El aire está lleno de nuestros gritos. Pero la costumbre es una gran sordina.

Samuel Beckett, *Esperando a Godot*, 1973

Es particularmente delicado ese límite entre la creencia errónea –pero jovial– de estar haciendo algo por primera vez en la historia y la pesadumbre a veces insoportable –pero necesaria e inevitable– de interrogar su lugar respecto al pasado. La astucia que implica adivinar o descubrir “en qué momento es necesario sentir de modo histórico o no histórico” (Nietzsche, 1999, p. 45). De algún modo, podría pensarse este vínculo con el pasado como la oportunidad de actuar que se presenta mientras esperamos a Godot, siempre doble: un momento presente que se dirige o llama a toda la humanidad, “pero en este lugar y a esta hora la humanidad somos nosotros, nos guste o no” (Beckett, 1973, p. 128). Es el intervalo que existe entre la creación de un espacio respirable para el presente donde crece la vida hoy, rechazando ciertas inercias y, al mismo tiempo, el uso del pasado como instrumento para cuidar eso que acontece.

Respecto al presente ensimismado, a nuestro entender, la crítica foucaultiana podría pensarse como un rechazo de la tristeza, de la impotencia. Algo que ante todo busca sortear la paralización de las prácticas que causa una relación triste con los pasados de los que extraería su fuerza para dar lugar a la novedad. No critica al presente como falso o desviado, sino como ensimismado, preso de sí y de su existencia normalizada. En particular –quizás lo más importante aquí– no lo hace porque sepamos de antemano cómo será el mundo mañana, aun cuando no es sencillo pensar lo intolerable sin promesas de futuro. Tal vez una particularidad muy especial de una crítica que produce su diferencia con el presente a partir del pasado sea que no estará nunca dispuesta a sacrificarlo en función de un futuro. Lo que, desde luego, tiene un precio muy alto: como ha dicho Christian Ferrer (2013, p. 116) en el intercambio epistolar de la revista *La Intemperie*, si se tolera la muerte hoy en nombre de un futuro “nunca le llega el turno al último. Siempre hay uno más”. No se trata tanto de una crítica a la imaginación del futuro, sino que ante todo se antepone la pregunta por lo intolerable, la pregunta acerca de dónde viene la posibilidad de sostener su rechazo, donde ningún futuro lo haría más soportable.

Pilar Calveiro (2013, p. 17) ha dicho que historizar es una forma de reconocer “las violencias pasadas en las presentes, las ‘violencias en democracia’, como el gatillo fácil o el asesinato de militantes sociales. Pero también es romper esas continuidades para indagar las diferencias”. No son, desde luego, cosas que nos afecten a lo lejos en la Latinoamérica de hoy. Acaso significar el pasado, llamado por la vida presente, sacuda a veces la complacencia y la indolencia con la que dejamos pasar de un lado lo intolerable actual y, de otro, la diferencia del presente. A veces, situar un segundo punto lo cambia todo: como Borges que, después de haber leído a Kafka, no podía

evitar pensar que Zenón y otras escrituras pasadas se convertían en sus precursores, que todo el pasado se modificaba ahora que existe la escritura de Kafka.

De este modo, nos gustaría concluir con este dato, que motivó buena parte de esta escritura. Según indica Pilar Calveiro (2006, p. 18) en *Poder y desaparición*, entre julio y agosto de 1974, justo antes del inicio de la práctica sistemática del secuestro y desaparición de personas, la Triple A habría llegado al índice de un asesinato cada 19 horas. Hoy es exactamente el mismo número de muertes que, como indica el informe de CORREPI de fines de 2019, alcanzó la policía –de manera sostenida por cuatro años– durante el gobierno de Mauricio Macri.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV. (1990). Reseña de las discusiones. En *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Agamben, Giorgio (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2009). ¿Qué es lo contemporáneo? En *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Beckett, Samuel (1973). *Esperando a Godot*. Buenos Aires: Ediciones del Mediodía.
- Benasayag, Miguel (1998). *Utopía y libertad. Los derechos humanos: ¿una ideología?*, Buenos Aires: Eudeba.
- Benasayag, Miguel (2013). Contrapunto al atardecer. En M. Benasayag y L. Mattini (Eds.), *La vida es una herida absurda*. Buenos Aires: Quadrata.
- Benasayag, Miguel y Charlton, Edith (1993), *Esta dulce certidumbre de lo peor. Para una teoría crítica del compromiso*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Benasayag, Miguel y Del Rey, Angélique (2014). *El compromiso en una época oscura*. Madrid: Tierradenadie ediciones.
- Borges, Jorge Luis (1974). Kafka y sus precursores. En *Obras completas 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé.
- Calveiro, Pilar (2006). *Poder y desaparición*. Buenos Aires: Colihue.
- Calveiro, Pilar (2013). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años setenta*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Canavese, Mariana (2015). *Los usos de Foucault en la Argentina: Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro, Edgardo (2016). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIPE.
- Chomsky, Noam y Foucault, Michel (2006). *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz.
- CORREPI (2019). *Antirrepresivo 2019. Informe de la situación represiva nacional*. correpi.org.
- Deleuze, Gilles (1966). *Le Bergsonisme*. París: PUF.
- Deleuze, Gilles (2017). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles (2013). *El saber. Curso sobre Foucault I*. Buenos Aires: Cactus.
- Ferrer, Christian (2013). Carta de Christian Ferrer. En AAVV. *No Matar. Acerca de la política y la violencia*, vol. I. Mallín Ahogado: Ermosa enajenada.
- Foucault, Michel (2015). *Que'est-ce que la critique?* París: VRIN.
- Foucault, Michel (2015b). El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault. En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2014). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2012). Percibo lo intolerable. En *El poder, una bestia magnífica*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2012b). Manifiesto del GIP. En *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2008). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1994a). Réponse à une question. En *Dits et écrits I. 1954-1969*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994b). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. En *Dits et écrits II. 1970-1975*. París: Gallimard.

- Foucault, Michel (1994c). What is Enlightenment? En *Dits et écrits IV. 1980-1988*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994d). Qu'est-ce que les Lumières? En *Dits et écrits IV*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994e). La vie: l'expérience et la science. En *Dits et écrits IV. 1980-1988*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1992). Los intelectuales y el poder. En *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1969). *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard.
- Lewkowicz, Ignacio (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires: Paidós.
- Longoni, Ana (2007). *Traiciones: la figura de traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Buenos Aires: Norma.
- Morey, Miguel (1986). M. Foucault y el problema del sentido de la Historia. En Máiz, R. (Comp.). *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela.
- Morey, Miguel (1990). Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal. En AAVV. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Nietzsche, Friedrich (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Prósperi, Germán O. (2018). *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Revel, Judith (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Revel, Judith (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Saporosi, Lucas (2019). Consideraciones en torno al No Matar. Apuntes para una discusión sobre la responsabilidad de la militancia revolucionaria de los años sesenta y setenta en Argentina. En F. Levín (Comp.). *Sentidos de la violencia*. Buenos Aires: UNGS (en prensa).

- Sartre, Jean-Paul (1966). Jean-Paul Sartre Répond. *L'Arc*, (30).
- Sazbón, José (1983). Derecho a réplica. Una invitación al posmarxismo. *Punto de Vista*, (19).
- Sferco, Senda (2015). *Foucault y kairós. Los tiempos discontinuos de la acción política*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Tarcus, Horacio (1993). *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo Por Asalto.
- Terán, Oscar (1983). ¿Adiós a la última instancia? *Punto de Vista*, (17).
- Virno, Paolo (2019). La temporalidad de lo posible. En G. Deleuze et al. *Lo actual y lo virtual*. Vicente López: Red Editorial.
- Yuing Alfaro, Tuillang (2017). *Tras lo singular: Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Viña del Mar: Centales Ediciones.

Felipe Pereyra Rozas

APUNTES SOBRE LA CRÍTICA: LA PISTOLA, EL ATIZADOR Y LA SILLA

INTRODUCCIÓN

La noción de crítica es de común uso en nuestro lenguaje diario. Con naturalidad hablamos de pensamiento crítico, de realizar críticas, de hacer autocrítica. El discurso pedagógico, el político-ideológico, el cotidiano, todos hacen uso de esta palabra. En el discurso filosófico y el de las ciencias sociales tiene también gran centralidad. Su sentido, por otra parte, no es fácil de apresar. En las páginas que siguen quisiera preguntar por la crítica para intentar precisar qué puede decirse de ella. No disponiendo de un hilo conductor claro, tomaría tres historias. En cada una de estas historias hay un protagonista, que es un objeto. Partiendo de su funcionamiento, intentaré decir algunas palabras. Se me dispensará por haber elegido las historias de manera tan arbitraria siempre que las conclusiones que se obtengan de ellas no lo sean. Como nadie elige sus comienzos, adoptamos una divisa acorde: “Para hacer cualquier cosa (o por lo menos algo), hay que ser arbitrario”¹.

1 La frase pertenece a León Rozitchner. Véase al respecto: Sztulwark (2017).

HISTORIA N° 1: LA PISTOLA

En el año 2013 trascendió por varios medios informativos la noticia de un enfrentamiento entre dos hombres de origen ruso sobre los méritos de la filosofía kantiana. El enfrentamiento dejó como saldo a uno de los contendientes herido, luego de que el otro detonara varias veces una pistola contra su persona. La nota agrega que es costumbre entre rusos derivar en discusiones apasionadas sobre filosofía e historia cuando se encuentran en estado de ebriedad. Este detalle etnográfico no evita, con su explicación de las causas, la sensación de absurdo que esta historia deja. Hay algo obviamente desproporcionado entre arriesgar la vida y tener una discusión filosófica, tratándose particularmente de una figura tan ascética como la de Kant. Pero, además de absurdo, podríamos decir que es contradictorio, especialmente si medimos la materialidad de la letra por sus efectos.

Recordemos sucintamente que, en la introducción a la *Crítica de la razón pura*, Kant justifica su proyecto dando un sentido preciso al movimiento crítico. Este consiste en emular a Copérnico: si la revolución en las ciencias supuso imponer condiciones a los objetos de la experiencia antes de que nos fueran dados, otro tanto debe hacer la metafísica. Entonces la pregunta por los objetos de la experiencia se transforma en la pregunta por las condiciones de posibilidad de experimentar objetos.

La noción de “cosa” queda así desgarrada por una doble significación: por un lado, cosas como objeto de la experiencia, es decir fenómenos; por el otro, cosas en sí, es decir, incognoscibles por estar incondicionadas. Frente a quien pudiera decir que esta crítica no reporta utilidades por estrechar el campo de conocimiento antes que ensancharlo, Kant (2014, p. 28) responde:

Denegarle a este servicio de la crítica la utilidad *positiva* sería como decir que la policía no produce ninguna utilidad positiva, porque su principal ocupación es solamente poner freno a la violencia que los ciudadanos tienen que temer de otros ciudadanos, para que cada uno pueda atender a sus asuntos con tranquilidad y seguridad.

Tomaría de esta metáfora policial dos elementos: primero, el establecimiento de un lado negativo de la crítica, que es la violencia, como lugar donde el acuerdo resulta imposible, donde la filosofía debe proseguirse por otros medios. Segundo, el efecto de equívoco que la crítica introduce sobre la palabra “cosa”, trayendo a primer plano la relación entre la función policial de la crítica y el problema de la *significación*.

La crítica, como la policía, divide. La crítica traza una línea de demarcación entre el ámbito de lo indeterminado y el ámbito de lo determinado. Solo porque se ha realizado tal demarcación, que asegura la existencia de una interioridad, es que podemos hablar de acciones espontáneas. Queda así asegurado el terreno de la moral puesto que, según Kant, la moral solo requiere que la libertad sea pensable sin contradicción. Ahora bien, la crítica kantiana produce, al menos, una contradicción que vincula a la ciencia o a la verdad con el sujeto. Maniglier (2010, p. 2) la expresa con un laconismo elegante:

O bien la ciencia es posible, pero no podemos comprender cómo un sujeto podría surgir en el mundo que puede ser objeto de la ciencia (en tanto la estructura trascendental de este mundo no deja lugar para una entidad genuinamente autodeterminada); o bien hay sujetos en el mundo, pero tenemos que aceptar que algo de lo real se resiste a la objetivación científica.

Es decir que, si el conocimiento científico tiene su fundamento en el sujeto, el resultado paradójico (o no) es que el sujeto no es pasible de conocimiento. El efecto de la crítica kantiana es el de producir el ámbito de la interioridad como una virtualidad o profundidad. Queremos preguntarnos cuál es el régimen de materialidad de esta interioridad.

YO UNA VEZ TOQUÉ A UN SUJETO CARTESIANO

Hemos puesto una serie de elementos sobre la mesa. Podemos adivinar una relación sin llegar a precisarla del todo. Los elementos en cuestión son los de sujeto, verdad, sentido, poder/política y crítica. Un buen punto para comenzar podría ser el polisémico concepto de “sujeto”. Pero su centralidad en el debate filosófico actual no le confiere mayor claridad que a cualquiera de los otros esquivos objetos. Una buena ayuda para ordenar estos problemas puede ser acudir a un notable artículo de Étienne Balibar, dedicado justamente a la noción de sujeto y los problemas implicados en su traducción². Allí Balibar (2013, p. 73) nos dice que la palabra “sujeto” que hemos heredado responde:

[A una] doble etimología latina: partiendo del neutro *subjectum* (considerado por los filósofos desde la escolástica, a semejanza de *suppositum*, como la traducción del griego *hypokeimenon*) o par-

2 El artículo en cuestión apareció originalmente en el año 2004 en el *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, cuya edición estuvo a cargo de Barbara Cassin. Una reproducción parcial, con algunos cambios, se encuentra como anexo en *Ciudadano sujeto. Vol. 1 El sujeto ciudadano*.

tiendo del masculino *subjectus* (puesto en consideración durante la Edad Media con *subditus*). De una de estas deriva una línea de significaciones lógico-gramaticales y ontológico-trascendentales, de la otra una línea de significaciones jurídicas, políticas y teológicas. Muy lejos de mantenerse independientes la una de la otra dentro de la reflexión filosófica, estas por el contrario no dejaron de sobredeterminarse, en torno de la articulación problemática de la “sujetividad” y la “sujeción”, desde el momento en que con Kant la filosofía se define como teoría del sujeto constituyente.

Resulta notable verificar este juego de desajuste entre capas semánticas que se niegan a una traducción simple de los términos y que, lejos de ello, nos permiten distinguir una serie de contradicciones que no dejan de producir movimientos. Kant constituye un punto novedoso en la historia de la filosofía porque da lugar a la síntesis de elementos heterogéneos que producirá la idea de que el sujeto es un sustrato que presenta la estructura centrada de un yo. Es lo que Balibar llama la “invención” kantiana: esa invención no es otra cosa que el “sujeto cartesiano”, objeto cuyo rechazo unifica tanto a quienes se dedican a la filosofía como el terrorismo a la gente de bien.

La invención kantiana, su novedad, reside en hacer del sujeto (*das Subjekt*) el fundamento a partir del cual se derivan la objetividad de los juicios relativos al mundo natural y la universalidad de las normas éticas y estéticas. Pero la superposición y sobredeterminación de las dimensiones lógico-gramaticales, ontológicas y político-jurídicas de la subjetividad tiene aquí lugar mediante un desajuste en la traducción kantiana que produce la atribución a Descartes de una sustancialización del sujeto. Así Kant:

Atribuyó a Descartes una nominalización del enunciado “cogito” o “yo pienso” para nombrar la operación autorreferencial por la cual el pensamiento se toma a sí mismo por objeto, y de la cual la fórmula completa sería “yo estoy pensando lo que yo pienso que pienso”. Y designó el “algo” o “ser” que se encuentra a la vez mirando y mirado por el pensamiento como un “sujeto” (*subiectum*, que el transcribe como *Subjekt*) polo o apoyo de atribución de predicados [...] a riesgo de sugerir con ello que el único sujeto (*hypokeimenon*) pensable es aquel que se piensa a sí mismo, y cuyos predicados son los pensamientos (Balibar, 2013, p. 81).

Resulta que la expresión nominalizada, “el yo pienso” que Kant utiliza, no aparece jamás en Descartes. Lo que encontramos, al contrario, es la proposición existencial *ego sum, ego existo*, lo cual no indica un

“sujeto filosófico”, en el sentido de un operador para la *distinción conceptual* entre pensamiento y extensión. Es decir que indica justamente que el sujeto que piensa *no es una cosa* como lo son las cosas del mundo ni tampoco Dios. Esto puede ser todo lo que se quiera, pero no es una sustancialización del sujeto.

Balibar plantea que se trata de un interesante contrasentido, porque es como si Kant se viera necesitado de atribuir a Descartes una ilusión para pensar su propia originalidad. Si esta sustancialización del sujeto aparece como una necesidad del pensamiento, como una ilusión trascendental, se sigue de ello un resultado inesperado: “La verdad de la apariencia perceptiva inherente al pensamiento” (Balibar, 2013, p. 82). La interioridad resulta entonces como una ilusión necesaria por la que “el ‘sí mismo’ pensante se reconoce en la función lógica (unificar la experiencia) en la misma medida en la cual esta no cesa de desconocerse, creyéndose conocible...” (Balibar, 2013, p. 82). No siendo el sujeto nada sustancial, no puede dejar de percibirse como una sustancia:

El “yo” que no se da más que en la forma inseparable de un enunciado: “yo pienso”, el cual funciona también como su “nombre” propio, es decir genérico, no se puede aprehender (“afectándose a sí mismo”) más que de manera ilusoria. Pero esta ilusión o apariencia trascendental (*Schein*) es la única que brinda una verdad originaria, ella es la única forma posible de “fundamento”. En un sentido, es la verdad misma. “Sujeto” es la palabra que a partir de ahora denota esa asombrosa unidad de contrarios (Balibar, 2013, p. 82).

Si nos preguntáramos por el régimen de materialidad de la interioridad, comenzamos a obtener una respuesta al notar que se trata del espacio de una contradicción entre conocimiento y desconocimiento. El *Ich denke* se vuelve entonces el objeto de una demanda, se encuentra sometido a un doble mandato. Por un lado, es llamado a dar cuenta de la objetividad de sus representaciones, es decir, aparece como responsable por el *sentido*. Pero también se encuentra sometido a un mandato *moral*, que se dirige a él como sujeto libre y lo interpela como voluntad no enteramente determinada. Para fundar el conocimiento científico, el sujeto debe sustraerse a sí mismo del conocimiento científico, y volverse objeto del discurso antropológico y jurídico, ya que solo lo conocemos por sus acciones que se consideran producto de una interioridad pensada como como virtualidad, como posibilidad de actuar por pura espontaneidad.

Este mandato que se dirige al sujeto es el punto de sobredeterminación de capas semánticas que nos envía a la relación entre subje-

tividad y sujeción. De allí la posteridad que esta problemática tendrá en la reflexión francesa, donde Balibar ubica los nombres de Derrida, Althusser, Lacan y Foucault. Este último ocupa un lugar especial para pensar nuestro problema, ya que tematiza los modos de objetivación por los cuales el hombre se vuelve objeto de conocimiento para sí mismo, tratándose de discursos teóricos y prácticas institucionales que presuponen la libertad del sujeto sobre la que trabajan. Se hace posible así “otra utilización de la subjetividad definida en la *Crítica de la razón pura*” (Balibar, 2013, p. 89).

La noción de crítica aparece entonces tan ambigua como la de sujeto, y no por casualidad. En la célebre conferencia que Foucault (1995) diera ante la Sociedad Francesa de Filosofía en el año 1978, conocida bajo el título de “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”, esta ambigüedad es abordada sin dilaciones. Foucault indica que Kant es la fuente de dos modos heterogéneos de entender la crítica.

Una forma de entender la crítica, que ha sido la dominante, es aquella que la comprende como la pregunta por las garantías de la objetividad del conocimiento y, ligado a ello, la pregunta por la legitimidad de la autoridad. En este sentido, la crítica se dirige a identificar el poder normativo del discurso partiendo de los límites que se aplican a todo sujeto particular para remontarse a las condiciones universales que hacen posible el reconocimiento entre los sujetos. Vemos en este litigio la vertiente jurídica que articula sujeto, verdad y política.

Esta concepción de la crítica como analítica de la verdad se opone a otra, esta vez como *análisis de las formas históricas de veridicción*. La conferencia a la que hacemos mención sirvió de base a un texto posterior, escrito en el año 1984, titulado “¿Qué es la Ilustración?”. Allí Foucault (1996) intenta resumir esta otra concepción (positiva) de la crítica en una simple pregunta:

¿En lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, qué lugar ocupa aquello que es singular, contingente y ocasionado por restricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria, en una crítica práctica que toma la forma de una transgresión posible [de limitaciones].

Para Foucault, la *Aufklärung* o Ilustración resume el sentido de este otro tipo de crítica, “positiva”, dirigida a pensar la articulación entre saber y poder. La relación entre crítica y *Aufklärung* es una relación de desfase [décalage], lo que implica ver la ambigüedad que el término *crítica* concentra como una contradicción de carácter histórico. Pese a notar algunas diferencias entre el modo en que se ha planteado el

desarrollo de la cuestión de la Ilustración en Francia y Alemania, Foucault ve en el siglo XX una notable vecindad entre los pensadores de la Escuela de Frankfurt y la tradición epistemológica francesa. Lo que articula ambos análisis es el problema del sentido, o más bien el problema de la *arbitrariedad del sentido*: “¿Cómo puede ser que haya sentido a partir del sinsentido?” (Foucault, 1995). En la tradición epistemológica francesa, que dispone en serie a Cavailles, Bachelard y Canguilhem, el problema histórico de la historicidad de las ciencias plantea la pregunta homóloga, “¿cómo nace, cómo se forma esta racionalidad, a partir de algo que es completamente otro?”.

El concepto de “*a priori* histórico” en Foucault puede ser leído como una forma de pensar esta modalidad de la crítica. Recordemos que “*a priori* histórico” refiere en Foucault al conjunto de *reglas* que, *no siendo objeto de experiencia para un sujeto, constituye a los sujetos de los enunciados*. De este modo, la figura kantiana de la finitud del hombre (que da forma al desarrollo de las ciencias sociales) se ve cuestionada. Su superación implica llegar a comprender la *historicidad* de las *reglas* que hacen posible un determinado campo de experiencia. Se trata de una concepción paradójica de la *necesidad*, puesto que supone que la necesidad solo puede expresarse en reglas que son arbitrarias, en el sentido de que no cuentan con un fundamento exterior, sino que tienen la consistencia de un acontecimiento. Elizabeth Basso (2016, p. 49; la traducción es nuestra) afirma que en el concepto *a priori histórico*:

Posible y necesario de algún modo llegan a coincidir, en el sentido de que las condiciones de posibilidad del fenómeno solo pueden ser definidas en “el momento de su ejercicio”, en tanto que “*condiciones de funcionamiento* de prácticas [discursivas] específicas”. Se trata, para utilizar las palabras que Jacques Bouveresse utiliza a propósito de la normatividad en Wittgenstein, de una “paradoja trascendental”, según la cual la necesidad solo puede expresarse en reglas arbitrarias.

El sistema general de formación y transformación de enunciados que define a una *episteme*, y que Foucault analiza, da cuenta de un tipo de normatividad totalmente peculiar, puesto que trata de reglas que no preceden a su empleo³. Esto afecta la manera de comprender tanto la noción de sujeto como la de pensamiento.

3 Basso (2016, p. 50; la traducción es nuestra) agrega que “es precisamente en este sistema y su normatividad real en que consiste la necesidad de los fenómenos descriptos por la arqueología foucaultiana. Una necesidad que no depende del fun-

HISTORIA N° 2: EL ATIZADOR

En el año 1946, Sir Karl Popper es invitado a Cambridge a disertar acerca de algún *puzzle* filosófico para el Club de Ciencias Morales. La invitación llevaba implícita la idea de Wittgenstein, quien formaba parte del público, de que no hay verdaderos problemas filosóficos, sino solo *puzzles*, lo que podríamos traducir como “rompecabezas”. Popper, interesado en polemizar, comenzó su exposición afirmando que si pensara que no existen verdaderos problemas filosóficos nunca se hubiera dedicado a la filosofía. El epistemólogo se permitió enumerar, entonces, una serie de problemas que él consideraba filosóficos y que fueron rechazados uno a uno por Wittgenstein, hasta que mencionó el problema de la moral y de la validez de las reglas morales. Cuando el autor del *Tractatus*, quien sentado junto al fuego agitaba nerviosamente el atizador en cada intervención, conminó a Popper a dar un ejemplo de regla moral, este respondió con una: “No amenazar a los invitados con el atizador”. Wittgenstein encolerizó y dejó la habitación dando un portazo. La denominación de la conocida falacia informal *ad baculum* toma su nombre de esta historia. Dominique Lecourt retoma la anécdota en su libro *El orden y los juegos*, para decir que el gesto de Wittgenstein fue propiamente filosófico, una intervención, un acto de su típica “terapéutica”.

Resulta que, desde la perspectiva de Lecourt⁴, Wittgenstein no tenía alternativa, la comunicación entre ambos era imposible. El autor de la *Lógica de la investigación científica*, crítico de las posiciones justificacionistas del Círculo de Viena, se syndica con su intervención en la problemática de las garantías del conocimiento. Combinando una teoría semántica de la verdad tomada de Tarski, con su teoría de la falsabilidad como criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia, su intento de renovar el kantismo lo llevaría a desplazar la cuestión de la lógica de la investigación científica hacia la metodología. Pero este desplazamiento lo conduce a cierta biologización del método: inscri-

damento trascendental u originario que uniría lo real con su conocimiento, pero que coincide con la realidad misma en su naturaleza acontecimental. Es justamente porque, como indicamos más arriba, se trata de una necesidad paradójica, que posee al mismo tiempo el carácter de posibilidad”. En nuestro país, Pedro Karczmarczyk (2014, 2017) ha explorado esta línea de interpretación de Wittgenstein.

4 Para un análisis del modo en que Lecourt lee a Wittgenstein ver Andrés Oliva (2016). Oliva muestra convincentemente que las lecturas del *Tractatus* como una versión de la filosofía kantiana no tienen asidero, puesto que el sujeto metafísico que Wittgenstein introduce no cumple ninguna función de síntesis. Su tesis de licenciatura nos ha sido de gran ayuda e interés. También debemos agradecerle varias horas al teléfono en angustiosas madrugadas de cuarentena para mitigar penas y solventar incertidumbres teóricas.

biendo la falsación en los comportamientos de organismos más simples, una genealogía profunda revela a la ameba como prima lejana de Einstein. No es el perfil lo que sustenta el parecido de familia, sino la manera en que articulan medios y fines: se procede por ensayo y error. Pero parecido no es idéntico, porque mientras que la ameba, si se equivoca, perece, Einstein puede formular una teoría. Para Popper (1974, p. 229), “el método racional o crítico consiste en dejar que las teorías mueran en nuestro lugar: es un caso de evolución exosomática”. El método termina por ocupar el lugar del sujeto trascendental. El efecto fundamental de este tipo de teorías de las garantías del conocimiento es la producción de una representación de lo social en que el conocimiento pierde toda su especificidad, así como el resto de las prácticas sociales, ya que se reducen a la acción de un sujeto que articula sus necesidades *interiores* con las exigencias del medio.

El rechazo de Wittgenstein a discutir los fundamentos de la moral es también un rechazo a toda tentativa filosófica de fundamentación de las reglas que rigen las prácticas discursivas por la apelación a un sujeto de la práctica o la identificación entre sujeto e individuo hablante. Es decir que se trata del rechazo a un sujeto trascendental del lenguaje, capaz de reducir la equivocidad de los enunciados por la vía de la reflexión y tendiendo así al acuerdo intersubjetivo. En pocas palabras, se trata del rechazo a fundar una filosofía de la comunicación.

Ahora bien, mencionamos más arriba la concepción wittgensteiniana de la filosofía como un conjunto de rompecabezas, de falsos problemas. Pese a su interés, Lecourt encuentra allí implícita la idea de que los problemas filosóficos son divagaciones, intrínquilos que pueden diluirse si reducimos las etéreas abstracciones filosóficas a las prácticas concretas del lenguaje por la vía de una “terapéutica”. Es como si se tratara de una suerte de *traducción*, que pone a la filosofía en un lugar privilegiado para contrastar las prácticas concretas del lenguaje y los divagues filosóficos. Sin embargo, lo más interesante de la posición de Wittgenstein no proviene, según Lecourt, de esta concepción de la filosofía como una terapia, sino de la última obra de Wittgenstein donde se trata el problema de la evidencia.

En *Sobre la certeza*, esas abstracciones filosóficas no son entendidas como desvaríos inocuos, sino como la producción de evidencias cuyo efecto es el de absorber la contradicción de las prácticas, esto es, producir la unificación tendencial de la práctica social bajo la ideología dominante. Wittgenstein registra una curiosa paradoja: aunque no hay fundamento exterior o trascendente que unifique a los diferentes juegos del lenguaje, resulta que estos solo funcionan por la denegación de la nada de fundamento sobre la que se sostienen. La arbitrariedad de una no-relación se desliza hacia el juego de fuerzas

que produce la unificación. Lecourt entiende entonces la crítica como una *antimáquina* que, puesta a andar, opera sobre las abstracciones dominantes introduciendo proposiciones activas contra el efecto de cementación. Esto es lo que permite trazar, para Lecourt, una filiación entre el modo wittgensteiniano de entender la crítica y el modo en que Marx desarrolla la crítica de la economía política en *El capital*.

Justamente Rancière (1996), en su contribución a *Para leer El capital*, trata de desentrañar el concepto de crítica convocado en el subtítulo “Crítica de la economía política”. Allí nos propone pensar no tanto la relación de Marx con Hegel, sino su relación con Kant. Buscando mostrar la distancia entre la operación crítica de los *Manuscritos* y la de *El capital*, Rancière plantea que el concepto de crítica en el joven Marx, casi omnipresente en sus obras tempranas, se encontraba dominado por una teoría feuerbachiana del objeto y por una teoría kantiana de la abstracción.

A) LOS ELEFANTES NO TIENEN RELIGIÓN

Resulta curiosa la fauna que puebla algunas páginas de Feuerbach. Apenas comenzar *La esencia del cristianismo*, apoyándose en Cuvier, el filósofo alemán afirma que los elefantes no tienen religión y que su inteligencia no supera la de un perro. Esta observación zoológica tiene un extraño paralelo con las genealogías amébricas popperianas, porque también ubica lo específico de la actividad humana en la teoría. Tomado en su sentido etimológico, el término griego *theoria* se emparenta con el verbo “ver”. Para Feuerbach (2006, p. 62):

Solo el hombre celebra las fiestas de la visión teórica. El ojo, perdido en la contemplación del cielo estrellado, que percibe esta luz sin costumbre ni peligro, totalmente extraña a la tierra y a sus necesidades, ve en esta luz su propia esencia y su propio origen. El ojo es de naturaleza celeste.

La mirada contemplativa ve recortarse en el horizonte un perfil humano. Pero el ver se descubre también reflejado en su campo de visión, encontrando la prueba presente de su actividad teórica. Y en aquella cúpula, hueco duplicado del globo ocular, hubo de posarse la figura de Dios.

Para Feuerbach la esencia de todo sujeto es su objeto, que constituye su horizonte absoluto. La oruga tiene a la hoja como su horizonte absoluto, y allí es absolutamente oruga y su hoja es la única hoja. El objeto específico del hombre es la religión puesto que allí encuentra su esencia objetivada: en la idea de un ser infinito, Dios. Pero si decimos que se trata de su propia esencia, esto implica que en la religión la

esencia genérica del hombre se encuentra objetivada bajo la forma de la *alienación*, como un objeto extraño y ajeno. Esto no es un accidente, puesto que, para que el hombre se conozca a sí mismo, debe objetivarse y contemplarse, pero al hacerlo se desconoce, se vuelve objeto de un objeto subjetivado. Si los elefantes no tienen religión es porque, como el resto de los animales, no tiene vida interior y no pueden tenerse a sí mismos como objeto (ni, por tanto, diferenciar un objeto en sí de lo que ese objeto es para ellos). Solo el hombre tiene una interioridad distinta de su exterioridad y puede ser objeto de sí mismo como ser genérico (lo que implica que puede tener todos los objetos como propios, descubriéndose *universal*). Pero aquí se abre un efecto completamente inesperado: por la misma razón *puede reproducir de manera alucinatoria su interioridad como exterioridad*: puede monologar y puede reflejarse en un objeto creado por él mismo, y por lo tanto también puede *desconocerse*. La conciencia invertida que el hombre tiene de sí mismo en la religión es, para Feuerbach, una necesidad histórica que le permite conocer sus predicados esenciales como extraños y tomar conciencia de ellos, esto es, tomar conciencia de sí. Entonces, la crítica aparece como la re-unión entre esencia y conciencia, como develamiento del origen antropológico de los predicados divinos.

Si, como afirma Rancière, en el joven Marx nos encontramos con una teoría feuerbachiana del objeto⁵, esto tiene una serie de implicancias, las cuales nos permiten identificar el modo en que allí opera la crítica. Implica que el campo de la objetividad se presenta como el desdoblamiento de un sujeto de la práctica cuya esencia se encuentra reflejada en sus objetos. Es correlativo de esta teoría de la objetividad una teoría del *conocimiento como re-conocimiento*, es decir, como adecuación entre esencia y conciencia. El reconocimiento implica un poder ver lo que ya estaba allí desde el origen, pero se encontraba velado. De allí que *la crítica*, en tanto develamiento o “des-alienación”, *tome la forma de una lectura*, de un reconocimiento de la forma esencial que se oculta tras la forma aparente.

En otros términos, allí *la contradicción es pensada como escisión* del sujeto con su predicado, como alienación, y la crítica consiste en la traducción de la abstracción a su contenido concreto, la actividad subjetiva. Lo que Rancière nos indica aquí es que esta operación de lectura se encuentra posibilitada por la elaboración de una tabla de *anfibologías* que permite realizar una traducción mediante una serie de equivalencias de las formas alienadas a las formas esenciales.

5 La expresión pertenece a Althusser (1997), que más bien habla de una “teoría del objeto especular” en Feuerbach. El escrito es editado póstumamente bajo el título “Sur Feuerbach”.

Recordemos que la noción de *anfibología*, que hace su aparición en Aristóteles para remitir a la *equivocidad del sentido de un enunciado*, es retomada por Kant en la *Crítica de la razón pura* al analizarse la doble proveniencia de las representaciones en el entendimiento y la sensibilidad. La crítica consiste justamente en distinguir en un juicio aquello que corresponde al entendimiento puro y aquello que corresponde a la intuición sensible por la vía de una reflexión trascendental. Se adivinará aquí el retorno del tema de la significación y la interioridad. En el caso que nos ocupa se trata de traducir un enunciado económico a la ley antropológica que lo sustenta, reduciendo la equivocidad del enunciado por la intelección de su verdadero objeto o, dicho de otro modo, se trata de develar el contenido oculto bajo la forma alienada.

Tomemos un ejemplo que nos será útil. El concepto de valor, tal como se presenta en el marco de esta problemática, se encuentra dividido entre su significación económica y su significación antropológica. Nótese la cercanía en el alemán entre *Verwertung* (explotación)/*Entwertung* (desvalorización). Al concepto clásico de valor se le superpone un concepto de valor que reenvía de hecho al concepto kantiano de dignidad humana (Rancière, 1996, p. 97 y ss.). De allí que la ecuación que une la valorización del mundo de las cosas con la desvalorización del hombre se funde en la identidad entre el hombre y sus formas de objetivación, desconocida por la alienación. El enunciado especulativo, abstracto, se traduce en un enunciado concreto, antropológico: de hecho, todo enunciado (político, económico, moral, científico, etc.) tiene su fundamento antropológico, de donde resulta que no hay en este esquema posibilidad de pensar la especificidad de las diferentes prácticas sociales ni su temporalidad diferencial. Esta dualidad es la *anfibología* que fundamenta la crítica: *entonces la crítica toma la forma de un diccionario cuya función es dar cuenta del sentido antropológico implícito en el enunciado especulativo por la vía de una traducción, lo cual implica la reducción de los diferentes dominios de objetividad a la práctica de un sujeto.*

B) LEONES, TIGRES, LIEBRES, MONEDAS Y OTROS ANIMALES

En *El capital* nos las vemos, por el contrario, con lo que Rancière llama una “revolución anti-copernicana”, en cierto sentido porque se trata de una re-introducción del sujeto en el campo de la objetividad. La constitución de un campo de objetividad propio del materialismo histórico requiere, entonces, de una nueva teoría de la abstracción y una nueva teoría de la contradicción. *El capital* ilustra esta nueva teoría por el ejercicio de un tipo de crítica alternativo, lo que podemos llamar una crítica propiamente materialista. En términos de Balibar (1992, p. 92; la traducción es nuestra):

La crítica materialista de la ideología corresponde al análisis de lo *real como relación*, como una estructura de relaciones prácticas. Corresponde al descubrimiento de que lo real no es un “ser” inmediatamente idéntico a sí mismo sino, en un sentido, una abstracción específica.

De lo que deduce que toda la ciencia de la historia es virtualmente un trabajo sobre abstracciones que constituyen a los individuos como producto de relaciones. De allí que los conceptos de personificación o soporte [*Träger*]⁶ de relaciones sociales de producción sean los conceptos fundamentales sobre los cuales Marx desarrolla la crítica de la economía política.

Esta concepción de lo real como relación, implica que la crítica ya no puede operar al modo de un diccionario por el cual develar el contenido tras la forma, sino que la crítica trabaja sobre la articulación entre forma y relación. Podemos resumirla en la siguiente pregunta: *¿cuál es la necesidad que hace que determinada relación tome una forma determinada?*

Veamos esto en el caso del concepto de “valor” en *El capital*. La riqueza en las sociedades capitalistas *se nos aparece* como un enorme cúmulo de mercancías. Emerge entonces la pregunta por aquello que permite su intercambio: dada la ecuación “x Mercancía a = y Mercancía b”, se nos plantea un doble problema: 1) ¿qué expresa esta ecuación?; 2) ¿de dónde obtiene su normatividad del signo “=”, ¿de dónde proviene su validez?

6 Marx utiliza esta expresión en numerosas ocasiones. Por ejemplo, en el prólogo a la primera edición de *El capital*, afirma que trata de personas sólo en tanto personificaciones de categorías económicas (Marx, 1975a, p. 8). Sin embargo, estas declaraciones no han bastado para que muchas lecturas repongan de algún modo u otro un supuesto sujeto *de* la práctica. Para despejar dudas acerca de a qué nos referimos, damos la siguiente cita de Althusser (1974, pp. 76-7) que sirve como definición del concepto de *Träger*: “Todo individuo humano, es decir social, sólo puede ser agente de una práctica social si reviste la forma de sujeto. La ‘forma-sujeto’ es en efecto la forma de existencia histórica de todo individuo, agente de prácticas sociales: puesto que las relaciones sociales de producción y reproducción comprenden necesariamente, como parte integrante, lo que Lenin llama ‘las relaciones sociales [jurídico-] ideológicas’ que, para ‘funcionar’, imponen a todo individuo-agente la forma de sujeto. Los individuos agentes actúan por lo tanto siempre en la forma de sujetos, en tanto sujetos. Pero que ellos sean necesariamente sujetos, no hace a los agentes de las prácticas sociales-históricas *el*, ni los sujeto(s) de la historia (en el sentido filosófico del término: sujeto de). Los agentes-sujetos sólo son activos en la historia bajo la determinación de las relaciones de producción y reproducción, y en sus formas”.

CUESTIÓN N° 1

Para responder a la primera pregunta se dirá que se trata de una equivalencia. El problema y los términos son conocidos: sabemos que la mercancía interioriza la dualidad valor de uso/valor de cambio, y que lo que permite la conmensurabilidad entre los diferentes valores de uso es que ambos son reducibles a un denominador común, a una misma sustancia, el valor, de la cual el valor de cambio no es más que una manifestación cuantitativa. Esto es así porque los productos del trabajo humano encierran “tiempo de trabajo socialmente necesario”. Es lo que se conoce como teoría del valor-trabajo y no fue descubierta por Marx ni resuelve gran cosa si se cree que la expresión “socialmente necesario”, solo agrega una determinación histórica a lo que la economía política clásica entendía como una ley universal⁷. Porque nuevos problemas se nos plantean al ver que el trabajo también reviste una dualidad: que trabajos concretos, heterogéneos e incommensurables, se comparan como trabajo abstracto, como gasto indiferenciado de fuerza de trabajo. Y es el trabajo abstracto el que crea valor, es la sustancia del valor. Pero esto solo se hace visible en el intercambio, donde dos mercancías son comparadas como cristalización de trabajo abstracto. En el intercambio nos encontramos con la ecuación $xMa = yMb$ y vemos que las contradicciones entre valor de uso/valor de cambio y trabajo concreto/trabajo abstracto son interiorizadas por un nuevo par: la forma relativa del valor y la forma equivalente.

Como el trabajo abstracto es, justamente, abstracto, debe representarse bajo alguna forma. Como las mercancías tienen valor en relación con otras mercancías, para determinar su magnitud deben poder reflejar su valor en alguna cosa que sirva de medida. Una mercancía, entonces, adquiere la forma relativa porque su valor es rela-

7 No nos detendremos demasiado en este punto por razones de espacio, pero una aclaración se hace necesaria, puesto que muchas veces se reduce el materialismo histórico a una supuesta teoría del valor que vendría a ser el *quid* del materialismo. La novedad de Marx (1999, p. 699), según él mismo, descansa en otro punto: “Que a todos los economistas sin excepción se les escapa algo tan simple como el que si la mercancía encierra el doble aspecto de valor de uso y valor de cambio, el trabajo por ella representado tiene que poseer también necesariamente un doble carácter [...] Aquí es, en efecto, donde se encierra todo el secreto de la concepción crítica”. Es decir que es en el concepto de trabajo abstracto por oposición al trabajo concreto donde Marx ubica su descubrimiento. Seguimos en este sentido no solo a Rancière, que soluciona este problema de manera contundente, sino también las elaboraciones de Michael Heinrich (2018), las cuales son consistentes con las posiciones que aquí desarrollamos (ver especialmente el capítulo III, donde se argumenta a favor de una teoría no sustancialista del valor; y el capítulo VII, dedicado al problema de la tasa media de beneficio).

tivo a otra mercancía. La otra mercancía adquiere la forma equivalente, puesto que se despoja de su carácter de valor de uso y aparece como pura encarnación del valor. Pero, al hacerlo, no puede reflejar su propio valor, puesto que ocupa el lugar de la medida. Es como el metro patrón de París, no mide ni más ni menos, pero tampoco un metro. Es patrón de medida. Nos damos cuenta entonces de que la ecuación “ xMa (forma relativa) = yMb (forma equivalente)” no expresa una equivalencia, sino una *contradicción*⁸: los términos no son homogéneos, y sin embargo se comparan. Rancière plantea que justamente lo que hace Marx es pensar la posibilidad de una relación imposible.

Lo que indica el signo “=” es una no-relación entre dos elementos. Es decir que se trata de una relación de arbitrariedad: no una relación convencional, sino una nada de relación, del mismo modo que en Saussure el significante no tiene nada en común con el significado, o como en Spinoza las ideas y las cosas, que, siendo completamente heterogéneas, no tienen nada en común que no sea su *orden*⁹. La noción de arbitrariedad, no en el sentido de capricho, sino como la instauración por la fuerza de una relación que no tiene una justificación anterior ni exterior capta bien el punto. Que haya una no-relación como fondo significa que los términos en cuestión no se articulan por ninguna necesidad esencial. Justamente lo que nos estamos preguntando es qué tipo de necesidad es la necesidad histórica. Aquí nos vemos con elementos que, aunque articulados por una contradicción, aparecen ligados bajo la forma de una relación de identidad. Entonces retomamos la pregunta: ¿cuál es la necesidad que hace que una relación de contradicción tome la forma de una identidad?

Lo que sucede es que esa forma equivalente llega a autonomizarse en un representante que entonces aparece como puro valor, como equivalente general en el cual todas las mercancías pueden reflejar sus valores: el dinero. Y bien, con el equivalente general pasa una cosa bastante curiosa:

Es como si además y aparte de los leones, tigres, liebres y de todos los animales reales, que agrupados conforman los diversos géneros, especies, subespecies, familias, etcétera, del reino animal, existiera también el *animal*, la encarnación individual de todo el reino animal. Tal individuo, que en sí mismo engloba todas las

8 Con “contradicción” no sólo identificamos una relación de antagonismo, sino también de subordinación, dominancia, etc.

9 Para un análisis de Spinoza en relación a los problemas aquí tratados puede verse Pereyra Rozas (2018).

especies efectivamente existentes de la misma cosa, es un ente *general*, como *animal*, *Dios*, etc. (Marx, 1988, p. 998)¹⁰.

Es como si además de las cosas que tienen valor apareciera “el valor”, como si estuviera al mismo nivel que el resto de las cosas, formando parte de un espacio homogéneo. Inevitablemente, se evocará en este punto la insólita enumeración borgeana que Foucault (2008, p. 11) cita en el prefacio a *Las palabras y las cosas*: “Los animales se dividen en *a*] pertenecientes al Emperador, *b*] embalsamados, *c*] amaestrados, *d*] lechones, *e*] sirenas, *f*] fabulosos, *g*] perros sueltos, *h*] incluidos en esta clasificación”. Justamente lo que indica Foucault no es solo que los elementos enumerados no parecen tener absolutamente nada en común, sino que provocan la pregunta acerca de cuál es el espacio de homogeneidad que podría albergar esta yuxtaposición imposible cuando uno de los elementos enumerados es el conjunto de los animales incluidos en esta clasificación, esta categoría:

Basta para indicar, por la referencia explícita a paradojas conocidas, que jamás se logrará definir entre cada uno de estos conjuntos y el que los reúne una relación de contenido a continente: si todos los animales repartidos se alojan sin excepción en uno de los casos de la distribución ¿Acaso todos los demás no están en éste? Y éste, a su vez, ¿en qué espacio reside? El absurdo arruina la *y* de la enumeración al llenar de imposibilidad el *en* el que se repartirían las cosas enumeradas (Foucault, 2008, p. 11).

Es el orden mismo lo que está problematizado en este punto: nos preguntamos cuál es su materialidad y cómo es que existe.

CUESTIÓN N° 2

Esto nos lleva a la cuestión número dos: ¿de dónde obtiene su normatividad el signo “=”? Que podemos reformular preguntando, ¿cómo existe el valor?, ¿cuál es su materialidad específica? ¿Cuál es la objetividad del valor?

Se podrían ensayar un par de respuestas a esta pregunta. Una primera respuesta buscaría fundar la objetividad del valor en las cosas, diciendo que el valor es una propiedad de los productos del trabajo, que los productos del trabajo siempre tuvieron esta propiedad en ellos, solo que todavía no lo habíamos descubierto. Se trata de una

10 Se trata de un pasaje del primer capítulo de *El capital* correspondiente a la primera edición, eliminado de las ediciones posteriores.

posición empirista, sustancialista y positivista, que entiende al conocimiento como el develamiento de una esencia oculta que debe ser recogida por la mirada atenta. Otra posición, más bien subjetivista, supondrá que son los agentes del intercambio los que le confieren valor a las cosas, porque las reconocen como el objeto de una necesidad interior, pero también porque saben que las cosas cuestan trabajo y reconocen el esfuerzo que implica conseguir la mercancía que desean. La esfera económica entonces aparece como la forma terrenal del reino de los fines en la que los individuos son versiones complejas de las amebas de Popper. El conocimiento, nuevamente, no parece más que develar algo, esta vez interior al sujeto y la especificidad de la práctica económica se pierde en una antropología fundamental. ¿No puede pensarse que el conocimiento tiene también una historia y requiere de un trabajo (teórico)?

La respuesta de Marx es muy diferente. Rancière afirma que, al igual que Kant, Marx piensa la verdad alojándose en la apariencia. Pero lo hace en otro sentido, ya que para Marx no hay sujeto de la representación, sino que los sujetos son personificaciones de categorías económicas. El problema de los objetos económicos debe pensarse entonces bajo una nueva concepción de la representación para dar lugar a una teoría materialista de la abstracción.

Recordemos que la noción de objeto trascendental “= x” aparece en Kant como respuesta a la pregunta por la garantía de la objetividad de nuestras representaciones. Así como en el polo del sujeto la apercepción trascendental garantizaba la unidad de la experiencia (Kant, 2014, pp. 306-307), en el polo del objeto algo debe garantizar la objetividad de las representaciones. Kant expresa esto mediante una ecuación que nos dirige a una incógnita: “objeto trascendental = x”. Pero ¿qué es el objeto trascendental? Tiene una doble significación¹¹. Por un lado, en un sentido trascendente (a la conciencia), se trata de la cosa en sí, el fundamento del fenómeno. Pero, como tal, es incognoscible por estar indeterminado. Por otro lado, en un sentido inmanente (a la conciencia), se trata del concepto de objeto en general, es decir, del objeto formal intencionado por una conciencia. Como tal, también es incognoscible, pero por una razón diferente: *no es objetivable*, es la forma por la cual la conciencia unifica lo múltiple de la sensibilidad. Es decir que se trata de aquello que garantiza la validez de las representaciones al permitir referirlas a un objeto: no es un objeto él

11 Seguimos en este punto al artículo de Beade, “Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental”. La autora muestra sólidamente la sistematicidad de la doble significación del concepto de objeto trascendental contra las interpretaciones que ven allí una inconsistencia terminológica.

mismo, sino la forma por la cual nos referimos a los objetos, es lo que da validez y significación a nuestras representaciones (Kant, 2014, p. 241). En ambos casos nos las vemos con que la verdad solo surge de la apariencia: tanto el sujeto trascendental como el objeto trascendental aparecen como necesidades formales del pensamiento. Es un esquema en espejo, escindido, que trata de resolver la alternativa entre el objeto y el sujeto interiorizándolo en el sujeto (Kant, 2014, p. 247).

La propuesta de Rancière (1996, p. 128; la traducción es nuestra) encuentra que Marx toma este problema en otro sentido:

En el problema de la *constitución* de los fenómenos, el concepto de sujeto no interviene. En contraparte, lo que Marx toma muy en serio es la relación del fenómeno con el *objeto trascendental* = *x*. Los fenómenos, los objetos son las formas de aparición de esta *x* ausente que es aquello desconocido que resuelve las ecuaciones. Pero esta *x* no es un objeto, es aquello que Marx llama una relación social. El hecho de que esta relación social deba *representarse* en algo que le es completamente extraño, en una cosa, le da a esta cosa su carácter sensible-suprasensible.

La clave se encuentra en el hecho de que Marx intenta pensar algo así como una representación no-subjetiva, una abstracción que existe objetivamente: esa es la objetividad espectral del valor. Hay una palabra específica que Marx utiliza para pensar esta forma de objetividad del valor, *Darstellung*, la cual puede traducirse como “presentación” y tiene también el sentido de representación teatral. Se opone, de este modo, a *Vorstellung*, que se traduce como “representación”. La diferencia entre un término y otro es decisiva: mientras el primero implica una exposición que se agota en el acto mismo de su aparecer; el segundo indica la re-presentación de algo que está *detrás*, haciendo de aquello que aparece el emisario de un remitente desconocido¹². El concepto de *Darstellung* es, para Althusser (1996, p. 203), “el concepto epistemológico-clave de toda la teoría marxista del valor, y que pre-

12 La oposición que aquí retomamos se encuentra tratada por Althusser (1996, p. 646) en un pasaje de *Lire* Le capital que fue eliminada en la segunda edición y que se encuentra como anexo en la edición de 1996 donde se indican las variantes. Esta cuestión ha sido estudiada por Warren Montag (2013, p. 89 y ss.; 1998) y Giorgio Fourtonis (2017). La palabra *Darstellung* contabiliza veintidós apariciones en *Lire* Le capital: seis en el pasaje retirado por Althusser, una en el prefacio escrito por Althusser, diez en el artículo de Rancière y otras seis en el artículo de Althusser dedicado al objeto de *El capital*. Se comprende entonces que su insistencia en el texto ha quedado opacada por las sucesivas ediciones y la importancia que reviste para los problemas que estos autores tratan casi en diálogo.

cisamente tiene por objeto designar este modo de presencia de la estructura en sus *efectos*, por lo tanto, la propia causalidad estructural”. Tanto Althusser como Rancière vuelven sobre los diferentes desplazamientos de este concepto en *El capital* para buscar apresar la conceptualización de una idea novedosa: se habla de un teatro sin autor, de una *mise en scène*, de modo de existencia de la contradicción, de causalidad metonímica, de un montaje, una maquinaria y un mecanismo.

Todas estas caracterizaciones son complementarias y no se contradicen, pero su sentido conviene ser precisado. Como nueva forma de conceptualizar la causalidad, se trata de un concepto que *indica* que no hay una relación de exterioridad entre la causa y el efecto, sino que la causa existe *en y a través* de sus efectos. Esto implica un rechazo del problema de la objetividad de las representaciones, ya que, no habiendo una esencia oculta por recuperar, podemos decir que las representaciones son de suyo objetivas. Pero esto solo si tenemos en cuenta que aquello que determina la forma de aparición, es decir, la relación, *no es objeto de experiencia para un sujeto*. Al contrario, los sujetos y los objetos se constituyen como soportes de estas relaciones. Como mecanismo, la *Darstellung* es la producción de una racionalidad retroactiva, de modo que la eficacia del valor depende del *desconocimiento* del proceso que le da su validez. Pero esta validez, la del signo “=”, no es otra que la del proceso histórico que lleva a una determinada abstracción a ejercer el papel de una regla que organiza los lugares y las permutaciones posibles entre los elementos al interior de una práctica.

Las implicancias para pensar la normatividad de una regla son importantes: si los intercambios son posibles, la causa no es que el valor sea una sustancia subyacente o que todos poseamos el mismo concepto de valor en nuestras cabezas. Su “validez” es interior a la práctica del intercambio de mercancías, cuya generalización tiene una serie de premisas históricas: la constitución del trabajador libre (su separación de los medios de producción y del producto del trabajo) y la constitución en la ideología jurídica del sujeto de derecho (que divide el mundo entre personas y cosas, mediadas por relaciones de propiedad/no propiedad). Pero también depende de la reproducción de las premisas de dicha práctica, con lo cual nos las veremos con una serie de *relaciones de fuerza* conduciendo a la separación del trabajador y los medios de producción, a la vez que a su unión en el proceso de trabajo. Este flujo de reunión y separación, cuya lógica es pasible de análisis, es la trama de esas relaciones de fuerza. Entonces un concepto denso y de tan larga historia como el de *forma* debe ser repensado como el efecto de una serie de relaciones de fuerza que organizan un flujo y cuya persistencia no es otra que la de su constante

insistencia por permanecer en la existencia: esa insistencia condensa en abstracciones que organizan (teleonómicamente) las relaciones de fuerza.

Extendiéndonos hasta el concepto de *formación social*, tendremos en cuenta la intervención-articulación de toda otra serie de prácticas, como la producción/explotación, pero también prácticas institucionales de producción de subjetividad donde estas abstracciones aparecerán de manera desplazada. Un buen ejemplo de ello es lo que Foucault llama la “forma salario de la prisión”, donde el tiempo abstracto opera como medida de los castigos, operando una traducción entre una infracción (heterogénea) por una pena medida en unidades de tiempo (homogénea), articulando la forma valor y las formas de existencia material-institucional de la forma sujeto de derecho¹³. Esto indica que el efecto sociedad debe entenderse en un sentido nominalista: si su forma es la de un estado específico de fuerzas, entonces es necesario producir un concepto adecuado a su singularidad absoluta, que es el que describe el desajuste específico entre sus prácticas.

La crítica, en este caso, se muestra no como traducción ni como pregunta por la validez, sino como intervención en un campo de fuerzas. Como tal, traza demarcaciones para mostrar la nada de fundamento detrás de determinadas abstracciones que operan como fuerza mayor de un campo. El espacio así abierto, que muestra una contingencia que toma la consistencia de una necesidad, se vuelve objeto posible de un discurso científico que analice los mecanismos por los cuales las prácticas producen la racionalidad retroactiva que les da eficacia. El Materialismo Histórico es el discurso científico que Marx instala en ese terreno abierto.

Pero aquí surgirá la pregunta: se ha puesto en línea una concepción de la crítica que reúne autores muy variados como Foucault, Wittgenstein o Marx, en función de cómo se piensa la regularidad de una regla. ¿Acaso no hay algo que especifique a la crítica marxista? El con-

13 “¿Cómo podría dejar de ser la prisión la pena por excelencia en una sociedad en la que la libertad es un bien que pertenece a todos de la misma manera y al cual cada uno está apegado por un sentimiento ‘universal y constante’? Su pérdida tiene, pues, el mismo precio para todos; mejor que la multa, la prisión es el castigo ‘igualitario’. Claridad en cierto modo jurídica de la prisión. Además, permite cuantificar exactamente la pena según la variable tiempo. Hay una forma-salario de la prisión que constituye, en las sociedades industriales, su ‘evidencia’ económica. Y le permite aparecer como una reparación. Tomando el tiempo del condenado, la prisión parece traducir concretamente la idea de que la infracción ha lesionado, más allá de la víctima, a la sociedad entera. Evidencia económico-moral de una penalidad que monetiza los castigos en días, en meses, en años, y que establece equivalencias cuantitativas delitos-duración” (Foucault, 2009, p. 266-7).

cepto de lucha de clases es lo que especifica a la crítica en Marx y nos plantea el problema de cómo la crítica puede convertirse en un arma. Esto nos permite sacar una conclusión: el espacio de la teoría también es el terreno de la lucha de clases, y también se encuentra dividido. Entonces, cómo la teoría puede desarrollar sus armas, o convertirse en un arma, es también un problema histórico.

HISTORIA N° 3: LA SILLA. A MODO DE CONCLUSIÓN

Pero el problema es que acá no se sabe si hay traductor o traidores. ¿Ud. está seguro que yo puedo ser un buen traductor de esos términos? Justamente, lo que se pone en duda es eso... Pero eso es una confrontación, ¿es traductor o es traidor? ¿Este hombre es un traductor de Foucault o es un traidor? ¿Qué es, es un traductor de Marx o es su traidor? Es una confrontación que no la hace un individuo, es la relación que se establece. No se puede hablar de eso sin partir del presupuesto de que uno está hablando de relaciones entre personas, o cuerpos, o como los quiera llamar. Y esas relaciones a través o no de esos cuerpos, o cosas, etc.

Juan Carlos Marín, *La silla en la cabeza*, 1987

En el año 1986, el sociólogo argentino Juan Carlos Marín es convocado por el filósofo Tomás Abraham para debatir sobre la obra de Foucault en el marco de la cátedra que dictaba este último. El debate se editó posteriormente bajo el título de *La silla en la cabeza*. Las razones de esta elección de título se hallan en el desarrollo mismo de la conversación. Marín, quien lee decididamente a Foucault sobre el trasfondo de Marx, comienza por comentar su asombro por la desaparición de la teoría marxista en la academia de la Argentina post-dictatorial. Si la unión de la teoría marxista y la práctica política proletaria ha sido un verdadero acontecimiento en la historia de las luchas de las clases subalternas, se impone pensar su separación también como un verdadero acontecimiento histórico. Para hacerlo, Marín plantea una pregunta: “¿Personificación de qué relaciones sociales son los desaparecidos?”. Tomando el modelo de pregunta crítica que elabora Rancière, la pregunta podría reformularse así: “¿Bajo qué necesidad la lucha de clases en el capitalismo se presenta bajo una determinada forma, ya sea la dictadura, ya sea la democracia?”. El sociólogo plantea que la paz que se vive en aquellos años no es el fin de la guerra, sino la victoria del enemigo. Ello supuso como premisa el desarme de las masas por la vía de una reorganización de los cuerpos en el espacio social. Pero no se trata solo de un desarme material, sino también de un desarme intelectual.

Marín acusa al mundo académico de ser condescendiente con este proceso. La conversación va adquiriendo tensión y cuando uno de los interlocutores afirma que los marxistas, al igual que los académicos, “han comido mucha mierda”, Marín se exaspera y responde: “Perdón, ¿usted se refiere a mí? Porque si se refería a mí le parto una silla en la cabeza”. A partir de allí reina en el debate la apoteosis del desconcierto. El posterior desarrollo del intercambio buscará explicar este exabrupto apelando a la aparición de otro lenguaje, diferente del lenguaje teórico: el lenguaje de la acción y de las armas (Marín, 1987, p. 107-8).

Curiosamente, esta interpretación del suceso, hecha al pasar, hace sistema con una obra anterior de Marín, editada bajo el título de *Cuaderno 8*. Porque esta idea de dos lenguajes inconmensurables introduce el problema de dos prácticas cuyo desajuste específico no admite traducción, problema que Marín formula a su modo. Para este autor es necesario criticar a Clausewitz del mismo modo en que Marx lo hizo con la economía política clásica, denunciando la ficción de un espacio homogéneo para los enfrentamientos:

Hay un primer énfasis en Clausewitz: que la guerra es la continuación de la política por otros medios. El medio que él enfatiza es lo que se ha llamado “las armas”. Pero ¿quién tiene la capacidad de otorgarle el carácter de arma a una cosa? (Marín, 2009, p. 67).

La inversión del apotegma queda imposibilitada por la pregunta final: si la política es la continuación de la guerra por otros medios, los ciudadanos ocupan el lugar de los estados en guerra. Pero esta concepción secuencial de la relación política/guerra incurre en una judicialización de la lucha de clases dándole la forma policíaca del enfrentamiento entre la justicia y el delito. Tampoco el modelo del enfrentamiento entre clases sin más, como personificación de la contradicción simple del par homogéneo capital-trabajo, nos hace avanzar en el problema, puesto que las clases jamás existen en su desnudez ni suena jamás la hora solitaria de la última instancia: en el enfrentamiento lo que se encuentra son “fuerzas sociales”. Estas se constituyen en una serie compleja de articulación entre prácticas, y Marín le otorga un lugar especial, entre ellas, a la práctica teórica.

Creemos poder ver en la palabra “teoría”, como la usa Marín, al menos tres elementos: ciencia, ideología y filosofía. Ciencia, puesto que Marín apunta a la idea de una estrategia posibilitada por el conocimiento de la trayectoria de los encuentros entre fuerzas que conducen a la reproducción o transformación de las relaciones dominantes de un territorio. Ideología, puesto que las fuerzas en el enfrentamiento

to se constituyen por una serie compleja de formas de subjetivación, pero también porque en la teoría se disputa la dirección (revolucionaria o no) de las fuerzas sociales en pugna. Y filosofía, puesto que habla de una crítica y una toma de distancia. Pero, además de sus palabras, nos interesa su gesto: la silla, como la pistola o el atizador, anida en un umbral. No es un objeto filosófico, porque es mudo. Pero tampoco un objeto cotidiano, porque se introduce en el universo filosófico como un exterior inesperado.

El recorrido de este trabajo nos ha llevado por tres historias, centradas en tres objetos, cuya serie no esconde un sentido preestablecido, nada los conectaba. Retrospectivamente, sin embargo, podemos decir que esos tres objetos son la forma que toma una intervención. Esa intervención le niega a la filosofía la posibilidad de ser un discurso capaz de pensarse a sí mismo desde su interior, como si fuera un espacio sin exterior que contiene su propio fundamento, que se piensa a sí mismo entre sus objetos. No hay espacio homogéneo que pueda albergarlos.

No hemos podido llegar a definir la noción de “crítica”. Pero nos sentimos dispensados de hacerlo por el expediente de que no puede realizarse una crítica de la crítica. Hubimos de reconocer, por otra parte, que no hay un sentido unívoco de crítica, ni manera de reducir su equivocidad. Sí hay condiciones históricas para el ejercicio de la crítica y hay, también, lucha de clases en la teoría. Esto implica que la teoría no es un espacio homogéneo, sino un campo de fuerzas que describe posiciones dominantes y subordinadas entre sus elementos. La crítica es una práctica de intervención que produce demarcaciones en ese campo de fuerzas, define espacios (interiores y exteriores) y distribuye elementos. Pero no es que la lucha de clases existe en algún lado y viene a instalarse después en la teoría: la teoría es una de las formas de existencia de la lucha de clases, la cual no existe fuera de sus formas.

El problema de las armas intelectuales, en cuanto plantea la cuestión de la constitución de una fuerza social, inevitablemente nos lleva a la pregunta por la “traducción” (o mejor, articulación) entre prácticas: si no debemos confundir las armas de la crítica con la crítica de las armas, ¿cómo construir las armas teóricas de una fuerza social dirigida a transformar la gramática misma de sus posibilidades? La heterogeneidad radical entre las cosas y las ideas nos llevará a dificultades. A esto tenemos que agregar que no podemos evitar la sensación de estar batiéndonos en terreno enemigo. Claro que todo indica que nuestro sentido de la crítica parece todavía dominado por el horizonte normativo en el que lo instala el modelo kantiano de la ciudadanía. Pero también preguntamos, ¿no hacía falta una primera traducción

para introducirnos en el “universo filosófico”, cruzando los latines, los griegos, los alemanes y los etcéteras?

Pensar que debajo de todo eso hay un terreno originario de sentidos o un lenguaje de la acción no ayudaría mucho. Se recordará con humor la suerte que dio comienzo a la literatura de combate en Argentina a través de una cita falsa¹⁴ (y mal escrita): *On ne tue point les idées*. Muchas veces traducida como “bárbaros, las ideas no se matan ni se degüellan”, concentra toda una concepción de la guerra y de la crítica. Es obvio, sin embargo, que algo se juega en la cuestión de dónde ubicar las ideas: ¿adentro o afuera de la cabeza? Al menos se juega una posición: se podrá hacer una crítica normativa o una estratégica. Pero, aunque nos inclinemos hacia lo segundo, no evitaremos las cavilaciones. Algunas veces haremos como Spinoza, a quien el asesinato y mutilación de su amigo Johan de Witt lo hizo salir de su casa para colgar un cartel que decía “*Ultimi barbarorum*”¹⁵. Pero otras veces, haremos como Haroldo Conti, que el día en que volvía a su casa y la encontró profanada por quienes lo secuestrarían y que luego lo habrían de desaparecer; tenía sobre su escritorio, arriba de la máquina de escribir, un cartel que decía: “*Hic meus locus pugnare est et hinc non me removebunt*”.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Madrid: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1997). Sur Feuerbach. En *Écrits philosophiques et politiques*, t. II. París: STOCK-IMEC.
- Althusser, Louis et al. (1996). *Lire Le capital*. París: Maspero.
- Balibar, Étienne (1992). *Masses, clases, ideas. Studies on politics and Philosophy before and after Marx*. Nueva York: Routledge.

14 Piglia (1980) hace una arqueología exquisita de esta frase: “La cita más famosa del libro, que Sarmiento atribuye a Fortoul es, según Groussac, de Volney. Pero otro francés, Paul Verdevoye, ha venido a decir que tampoco Groussac tiene razón: después de señalar que la cita no aparece en la obra de Fortoul, pero tampoco de Volney, la encuentra en Diderot: *On ne tire pas des coups de fusil aux idées*”.

15 Ver Canguilhem (1997).

- Balibar, Étienne (2013). *Ciudadano sujeto. Vol. 1: El sujeto ciudadano*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Basso, Elisabetta (2016). La psychologie comme 'champ des décisions'. Déclinaisons et enjeux de l'anipsychologisme chez Foucault. En P. Gillot y D. Lorenzini (Eds.). *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*. París: CNRS Editions.
- Beade, Ileana P. (2013). Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 1(36).
- Canguilhem, Georges (1997). El cerebro y el pensamiento. *Revista Colombiana de Psicología*, (5-6).
- Feuerbach, Ludwig (2006). *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*. Buenos Aires: Claridad.
- Foucault, Michel (1995). ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung. *Daimon. Revista de Filosofía*, (11).
- Foucault, Michel (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba: Alción.
- Foucault, Michel (2008). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fourtonis, Giorgio (2017). El teatro de la inmanencia: estructura, ideología y sujeto en el estructuralismo spinozista de Althusser. En P. Karczmarczyk, N. Romé y M. Starcenbaum (Coords.), *Actas del Coloquio Internacional "50 años de Lire Le Capital"*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Gillot, Pascale (2016). Foucault/Wittgenstein: une 'subjectivité sans sujet? En P. Gillot y D. Lorenzini (Eds.). *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*. París: CNRS Editions.
- Heinrich, Michael (2018). *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Kant, Immanuel (2014). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.
- Karczmarczyk, Pedro (2014). La cuestión del sujeto entre Wittgenstein y Althusser. Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas. *Memoria Académica*, 16(2).
- Karczmarczyk, Pedro (2017). Wittgenstein, la filosofía del concepto y la estrategia de su filosofía. *Tópicos*, (33).

- Lecourt, Dominique (1984). *El orden y los juegos. El positivismo lógico cuestionado*. Buenos Aires: La Flor.
- Maniglier, Patrice (2010). The Structuralist Legacy. En R. Braiddotti (Ed.). *History of Continental Philosophy*. Durham: Acumen.
- Marín, Juan Carlos (1987). *La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica acerca del poder y el saber*. Buenos Aires: Nueva Americana.
- Marín, Juan Carlos (2009). *Cuaderno 8*. Buenos Aires: Colectivo ediciones-Picasso.
- Marx, Karl (1975a). *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 1. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1975b). *Trabajo asalariado y capital*. Buenos Aires: Polémica.
- Marx, Karl (1988). *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 3. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1999). Carta a F. Engels del 8 de Enero de 1968. En *El capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montag, Warren (1998). Althusser's nominalism: Structure and singularity (1962-6). En *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society*, (10), p. 3.
- Montag, Warren (2013). *Althusser and his Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*. Durham: Duke University Press.
- Oliva, Andrés (2016). *El rechazo de una ficción. La máscara positivista del Tractatus*, La Plata: FaHCE-UNLP.
- Pereyra Rozas, Felipe (2018). Spinoza: un materialismo de lo imaginario. *Modernos y contemporáneos. Dossier N° 4: Spinoza contemporáneo*, 2(4).
- Piglia, Ricardo (1980). Notas sobre Facundo. *Punto de Vista*, (8).
- Popper, Karl (1974). *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos.
- Rancière, Jacques (1996). Le concept de critique et la critique de l'économie politique des "Manuscrits de 1844" au "Capital". En L. Althusser et al. *Lire Le capital*. París: Maspero.

Sztulwark, Diego (2017). Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa". Conversaciones con León Rozitchner. Lobo Suelto! <http://lobosuelto.com/es-necesario-ser-arbitrario-para-hacer-cualquier-cosa-conversaciones-de-diego-sztulwark-con-leon-rozitchner/>

Oriana Seccia

CRÍTICA Y UTOPIÍA

Marx (1967), en un texto temprano de su producción, refiere a la crítica con estas palabras:

Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto *como exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, *en germen, la crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad* [...] La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su sol real.

Según Althusser –que en su fidelidad al horizonte emancipatorio trazado por Marx se vio arrojado a “traicionar” a Marx o, como diría Derrida, por lo menos a un cierto Marx– acaso en estas palabras no reverbere el núcleo del pensamiento de Marx, ya que, en esta etapa de su pensamiento, él no sería aún marxista, dado el humanismo flagrante que puede leerse sin mucho esfuerzo en ellas. El Marx científico es, para Althusser, el Marx que puede ser el Marx político. Nos topa-

mos así, con una de las aristas del problema que nos gustaría abordar en este escrito: ¿cuál es la relación entre conocimiento verdadero y emancipación? Esta pregunta puede plantearse de distintas maneras –ha sido planteada de distintas maneras– y una de sus declinaciones, en la propia obra de Marx, puede verse en la demarcación que se traza en el *Manifiesto comunista* entre socialismo utópico y socialismo científico. No es menor que esta delimitación aparezca justamente en el *Manifiesto*: su texto programático-político por excelencia. No es menor, decimos, porque allí el conocimiento científico de la realidad es puesto en relación y como condición de la emancipación: las ilusiones del socialismo utópico ayudan, dan un aliciente en la lucha, no la clave que permite la victoria.

El marxismo, como tradición viva y con múltiples disputas internas que dan cuenta de su vitalidad, ha desarrollado muchos de sus más interesantes y originales desarrollos –incluso en campos en los que Marx nunca hubiera imaginado– principalmente desde aquella inspiración derivada del “socialismo científico”, aunque no solo desde ella. Así, la ciencia marxista se animó –a partir de la confrontación con los problemas que la práctica política orientada hacia la emancipación encontró, es decir, a partir de sus sucesivos fracasos– a diagnosticar mejor oscuras realidades que habían sido im-pensadas hasta ese momento, o tenidas como de más fácil resolución. Un ejemplo cabal de lo que estoy refiriendo es el enorme trabajo de la Escuela de Frankfurt para darle al marxismo una teoría del sujeto de la que carecía. La ciencia marxista traía así malas nuevas al terreno optimista que había visualizado cierto socialismo utópico. En esta deriva, a partir de una singular lectura de la obra de Freud, el horizonte emancipatorio quedaba reformulado en lo impecable de su realización, en la pureza de su promesa: algo en el animal humano, transhistóricamente, tenderá a la destrucción. No hay sujeto sin esa complejidad interna, inerradicable, más allá de que se puedan practicar artilugios varios de sublimación de las pulsiones destructivas que mejores condiciones económicas y superestructuras culturales seguramente puedan viabilizar con consecuencias más felices y menos nocivas que las presentes. Esa dimensión pulsional del sujeto es acaso incluso la que ya Marx, en parte, había señalado en el texto que citamos anteriormente cuando refería a la crítica con otra bella figura: “la cabeza de la pasión”, es decir, no hay crítica sin im-pulso. Este señalamiento no elude, empero, la dimensión antagonica, problemática, entre una práctica política cuyo énfasis esté en la aprehensión científico-racional del presente o aquella que se oriente por la pasión, la figuración irresponsable de los posibles, acaso cercana a la religión en tanto dimensión de promesa. Es decir, una práctica articulada desde otro polo, que ponga el énfasis

de la crítica no en relación con la ciencia o el saber, sino en relación con la invención, con un hacer creativo olvidado en parte de las ataduras de lo real o, en pocas palabras, basado en la alimentación de la utopía, de lo que podría ser, de los fantasmas que rebasan el horizonte presente. Esta vertiente también ha estado presente en la tradición marxista –pensamos, por ejemplo, en *El principio esperanza* de Bloch–.

Un modo de seguir explorando estas tensiones entre el pensamiento de un horizonte emancipatorio desde la ciencia o desde la utopía, se juega también en el rechazo o adhesión entusiasta a las “anticipaciones” de un mundo mejor. Sabemos que Marx tendió a ser bastante escueto e incluso crítico de la acuñación de figuras del porvenir con las pobres palabras del presente, marcadas por sus vestiduras: mejor no decir la poesía del futuro con la prosa del presente. También Adorno tiene poderosas frases e imágenes al respecto¹. Empero, es cierto también que las pocas que Marx se atrevió a componer nos fascinan desde entonces:

En la sociedad comunista, donde cada cual no tiene un círculo exclusivo de actividad, sino que puede perfeccionarse en cualquier ramo, la sociedad regula la producción general y precisamente de ese modo me hace posible hacer hoy esto, mañana aquello, cazar por la mañana, pescar por la tarde, dedicarme a la cría de ganado por la noche, criticar después de comer, tal como tenga ganas, sin jamás convertirme en cazador, pescador, pastor o crítico (Marx, 2010, p. 66).

Un modo provocador de darle su tenor a esta producción de ficciones más allá de cualquier aprehensión de la compleja estructura de lo real, traducido al contexto argentino, sería: nadie hace la revolución por la Asignación Universal por Hijo (AUH) y transporte subsidiado. En este terreno, por otra parte, la derecha sabe prometer mucho mejor: refuerza las migajas conquistadas con el gusto de “la realidad”, de lo contante y sonante: he aquí el pan, allí el calzado: nada más se merece, así que a defenderlo contra los que amenazan nuestras posesiones.

¹ En *Dialéctica negativa*, puede leerse: “Hasta el más crítico sería en estado de libertad alguien totalmente diferente, lo mismo que aquellos a los que desearía cambiar. Probablemente, para cualquier ciudadano del mundo falso sería insoportable un mundo justo, estaría demasiado lisiado para éste [...] La aporía se extiende también al concepto teleológico de una felicidad de la humanidad que sería la de los individuos; la fijación de la propia menesterosidad y del propio anhelo desfigura la idea de una felicidad que sólo aparecería cuando la categoría del individuo dejara de encerrarse en sí” (Adorno, 2005, pp. 323-324).

Podríamos pensar su eslogan como “asegurar el pasado”, lo cual sería otro modo de volver a comprender qué significa ser conservador.

Lo que nos lleva a la pregunta por el “común” del comunismo, el horizonte emancipatorio del cual, al fin y al cabo, venimos hablando. ¿Cómo imaginarlo? No faltaron resonancias de modos conservadores de pensar lo común, en palabras poco felices de dos críticas feministas contemporáneas, al titubear sobre cómo nombrar el golpe de Estado en Bolivia que derrocó a Evo Morales². El trasfondo teórico, todavía muy incuestionado en cierto romanticismo folklórico propio de algunos antropólogos, es pensar a lo común como la esencia ya dada de un pueblo histórico, sobre todo si alguno de sus rasgos no son fácilmente asimilables con la modernidad capitalista. Se imagina así, entonces, una comunidad pura –auténtica, de relaciones personales cara a cara, con valores propios e intransferibles– en confrontación con lógicas occidentalizantes que, casi por antonomasia en la coyuntura ideológica contemporánea, quedan encarnadas en la figura del Estado³. Desde este marco se comprendía la traición primera de Evo Morales a su pueblo, de ahí la reserva “razonada” de las intelectuales críticas ante el proceso popular liderado por el MAS.

En la tradición marxista, por suerte, se imaginaron y pensaron otros modos de ese común, un común un poco ya en acto en sus potencias, aunque transformadas en sus efectos contrarios bajo las relaciones capitalistas de producción; un común otro poco por venir, un común vacío⁴. El *general intellect* puesto en marcha en la producción y reproducción cotidiana de todo lo existente ha sido uno de sus nombres. Un común que acaso pueda realizarse como tal subvirtiéndose: si se define por estar sometido al trabajo alienado, desalienándose; si se define por sus cadenas, perdiéndolas. ¿Cómo? Estamos intentando abordar, elípticamente, la pregunta por el por-venir y si acaso es necesario pensar ese *lugar otro* por definición, otro de lo actual, al cual se ha tendido con la palabra u-topía.

2 Véase, por ejemplo, el siguiente artículo donde se reproducen las declaraciones de Rita Segato sobre el golpe: <https://www.infobae.com/america/america-latina/2019/11/20/rita-segato-durissima-con-evo-morales-dijo-que-no-fue-victima-de-un-golpe-y-recuerdo-su-machismo-y-autoritarismo/>. Asimismo, en el siguiente enlace pueden encontrarse las apreciaciones en torno al acontecimiento de Silvia Rivera Cusicanqui: <https://desinformemonos.org/la-sociedad-boliviana-no-ha-renunciado-a-su-derecho-a-su-memoria-y-a-su-autonomia-silvia-rivera-cusicanqui/>.

3 Para una crítica al binomio comunidad/ sociedad y el *comunocentrismo* que éste supone, junto con la necesidad de su deconstrucción, véase el imprescindible libro de Daniel Alvaro (2015).

4 Esbozamos una interpretación del pensamiento de la comunidad en Marx, en Seccia (2016).

El pensamiento de la revolución no puede prescindir del mito, para ir más allá del mito. El no-lugar de la utopía, el tiempo-espacio necesario para la superación de este espacio. La ficción ha sido uno de los lugares privilegiados para su práctica, y no pocos autores marxistas la han trabajado en esa clave. Al interior de las ficciones contemporáneas, quisiéramos detenernos en la película sur-coreana *Parasite* para pensar los problemas que venimos aludiendo.

Lanzada en el 2019 y dirigida por Bong Joon-ho, la película se trama en el encuentro de tres familias: dos familias de trabajadores, ambas, en distintos momentos, a disposición de sus acaudalados empleadores, la tercera familia en cuestión. Seré elíptica en la reposición del argumento, dado que para mis propósitos solo quiero remarcar algunas secuencias y decisiones formales al interior de la narración, e incluso así poder resguardar, lo más posible, la chance de que no arruinarle la película a quienes lean este escrito, en caso de que llegue a suscitar su interés.

La enunciación de la película está focalizada, durante gran parte del film, en una de las familias pobres –llamémosla la familia protagónica–, que logra conquistarse puestos de trabajo en la casa de la familia rica de modos que van mostrando, de a poco, algunas conductas reprobables desde una moral tradicional. El punto de la vista de la película no es moralizante al respecto; digamos que se aboca a mostrar que la moral de esos supuestos esclavos –porque la asimetría en la posición económica sí está marcada enfáticamente en la enunciación– no se condice con la de esos amos. Es más, se aprovechan saazadamente de la credulidad de su empleadores, y tampoco comparten sus criterios de gusto distinguido y sublimado al gastar el dinero, ése que consiguen a cambio del trabajo para ellos. Las escenas de goce en el consumo de aquella familia pobre los representa hedonistas, a sus anchas, disfrutando de copiosas comidas y bebidas. Estos esclavos no son transmundanos: el cuerpo está presente y la efectuación del goce no se deja para ningún más allá. Por el contrario, parecen ser los amos los que gozan con la renuncia al goce: se los ve disfrutando, respondiendo a órdenes que se les piden para acceder a “empleados de primera”, como mostrar la hipoteca de la casa para poder estar a la altura del proletariado de elite que, sabemos como espectadores, no es más que una treta de esos mismos pobres para hacerse emplear, escrúpulos aparte. Estos pobres no comparten los valores de sus amos, no tienen ningún prurito en engañarlos, ni en tomar todo lo que puedan por cualquier medio: pareciera, a esa altura de la película, que la asimetría entre las posiciones de las dos familias se sostiene, principalmente, porque una puede darle empleo a otra, es decir, por cuestiones de explotación sistémica entre clases, no por cuestiones de legitimidad simbólica.

Empero, este camino de ascenso económico modesto por parte de esta familia pobre se quiebra en una escena. Una solidaridad mínima con la ex empleada de la casa dará origen a un conflicto donde todo lo que habían logrado se pone en juego. Ante ese riesgo, la decisión de la familia pobre amenazada es clara: prefieren arremeter contra sus compañeros de clase antes que perder el empleo⁵. Ante el giro que estos acontecimientos introducen incluso en el género de la película –que pasa de ser una comedia a ser un thriller–, uno de los personajes –el padre– revela cuál es el plan, la sabiduría que hasta ese momento había guiado y posibilitado su subsistencia: para quienes son pobres, el plan, es no tener plan. Resuenan ecos benjaminianos en la frase –“la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el ‘estado de excepción’ en el que vivimos” (Benjamin, 1989, p. 182)–, solo que ahora la frase ha perdido su mordiente crítico; sin horizonte de trascendencia del “estado de excepción” permanente que se llama capitalismo, la frase es estrategia de adaptación sin más meta que perseverar en el ser: sobrevivir apenas, el horizonte se funde con la línea de flotación. En este nihilismo consumado, se da la segunda y final tragedia con la que concluye la película: perdido el trabajo, sumidos nuevamente en la pobreza, el modo de reflotar que acaso no casualmente se superpone con la tarea de *rescatar al padre*, consiste en querer convertirse en el amo: aspiran a gozar y tener la casa de sus amos –ya no por medios ilegítimos, sino por los que ahora suponen que les han concedido esos bienes a sus amos: el trabajo honesto, día a día, hasta que un buen día... Siguiendo a Lauren Berlant (2011), podríamos decir que vemos en la resolución de la película un claro ejemplo de lo que ella denomina “optimismo cruel”: las posiciones que se suponían que iban a llevar a la buena vida han mostrado su fracaso, la violencia que sostiene al orden quedó expuesta y, aun así, la única salida que se encuentra en tanto posición subjetiva es aferrarse a un lugar imposible de habitar: persistir en la esclavitud sosteniendo al amo, y peor aún, identificándose con esta posición, lugar que, por definición –aquí decimos estructuración de las relaciones de clase al interior del capitalismo–, no se puede alcanzar. Esto, en la película, tiene un correlato formal: se rompe el punto de vista mantenido hasta ese momento. Así, la distancia moral valorativa entre opresores y oprimidos, que daba lugar a un modo de narración, se quiebra, junto con aquel ápice de resistencia, aquel mínimo distanciamiento en términos de valores.

5 Estos compañeros de clase representan otra versión del proletariado: ellos sí comparten la moral de los amos, los admiran.

¿Por qué este rodeo por la película? ¿Qué dice esta ficción de nuestro presente? Incluso, ¿del actual estado de la crítica? Allí se afirma: no se puede imaginar un más allá. Volviendo al texto inicialmente citado de Marx, en él se traza una correlación entre géneros y movimiento de la historia: la tragedia le corresponde al curso de los hechos o a los actores cuando representan a las fuerzas de gestación del futuro o a un obstáculo real ante ellas en su carácter progresivo: “Mientras el *antiguo régimen*, como el orden del mundo existente luchaba con un mundo en estado solamente de gestación, tenía de su parte un error histórico-universal, pero no de carácter personal. Su catástrofe fue, por tanto, trágica”. Por el contrario, cuando actores sociales o un régimen representa la persistencia del pasado en un presente que ya lo superó, la representación de su extinción debe ser cómica:

Los dioses de Grecia, ya un día trágicamente heridos en el *Prome-teo encadenado* de Esquilo, hubieron de morir todavía otra vez cómicamente en los coloquios de Luciano. ¿Por qué esta trayectoria histórica? Para que la humanidad pueda separarse *alegremente* de su pasado (Marx, 1967).

El final sin dudas trágico de la película muestra esa imposibilidad de despedirse de este ya muy viejo pasado que hoy vivimos; y ni siquiera de despedirse, sino de por lo menos poder figurarse un más allá de él; su prolongación en el futuro que hace del tiempo vital la persistencia del tiempo pretérito, muerto, en la vida. La ambivalencia del título de la película muestra esta imposibilidad. Pareciera, incluso, que las películas que sí pueden figurar un más allá del presente deben hacerlo poniendo esa posibilidad en la agencia de un más allá de lo humano, en una humanidad que así se asume como imposibilitada de pasar a la praxis como sucede, por ejemplo, en la película *Arrival*, del 2016, dirigida por Denis Villeneuve.

¿Hay, entonces, lugar para la anticipación en la crítica? ¿Acaso la utopía no debe ser solo el objeto de la crítica sino, también, la crítica del objeto? La producción de imágenes del futuro es tan necesaria como la crítica científica del presente. Figurar ese futuro mediante alusiones a la inclusión con consumo no basta. Ante esa imaginación política pobre, gana la pobreza política de los conservadores y, así, la pobreza que imponen y producen gustosamente a partir de sus famélicas certezas que se enfrentan a ninguna alternativa. Es necesario, para la crítica, volver a imaginar el futuro, para rebasar al presente; postular como puertos, lugares otros. Ya que, como advierte Foucault (2010, p. 81) en un texto breve sobre las heterotopías: “En las civili-

zaciones sin barcos los sueños se secan, el espionaje reemplaza a la aventura, y la policía a los corsarios”.

Para terminar, me gustaría volver sobre algo acaso potente de la película *Parasite*, no tan solo como imagen de la situación incómoda de la crítica hoy. Antes de que la comedia se convierta en tragedia, se nos ofrece en la imagen de la familia protagonista *otra* moral. Quizá no sea ella el más allá absoluto de toda moral –e incluso tal vez eso no sea deseable– pero, en todo caso, esa *otra moral* señala hacia una alianza que me parece importante para abrir el presente hacia el futuro: si años atrás Benjamin buscaba un encuentro del marxismo con la teología para producir el “verdadero estado de excepción”, acaso hoy sea necesaria una alianza del marxismo con (cierta versión de) Nietzsche: si no, siempre se va a querer perder.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Althusser, Louis (1983). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis y Balibar, Étienne (1983). *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Alvaro, Daniel (2015). *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Benjamin, Walter (1989). Tesis de filosofía de la historia. En *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires: Taurus.
- Berlant, Lauren (2011). *Cruel optimism*. Durham: Duke University Press.
- Bloch, Ernst (1977). *El principio esperanza I*. Madrid: Aguilar.
- Foucault, Michel (2010). Las heterotopías. En *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marx, Karl (1967). Introducción. En *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, Karl (2004). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Nuestra América.
- Marx, Karl (2010). *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Buenos Aires: Losada.

Marx, Karl (2012). *El capital. El proceso de producción del capital*, t. I, vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (2000). *Manifiesto comunista*. Buenos Aires: Cuadernos Marxistas Ediciones.

Ricoeur, Paul (1989). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

Seccia, Oriana (2016). La comunidad que quiere. Apuntes desde Marx para persistir en el comunismo. En C. Martyniuk y O. Seccia (Comps.). *La cabeza de la pasión. Crítica y nostalgia*. Buenos Aires: La Cebra.

PELÍCULAS

Joon-ho, B. (2019). *Parasite* [Película]. CJ Entertainment y TMS Entertainment. Duración 2h. 12 min., Corea del Sur.

Villeneuve, D. (2016). *Arrival* [Película]. 21 Laps Entertainment, FilmNation Entertainment y Lava Bear Films. Duración 1 h. 56 min., Estados Unidos.

**SEGUNDA PARTE:
HACIA LA CRÍTICA**

Nahuel Alzu

LA REIFICACIÓN REVISITADA: REFLEXIONES CRÍTICAS A PARTIR DE LA REELABORACIÓN DE AXEL HONNETH

1. INTRODUCCIÓN

La reelaboración que hace Georg Lukács en su obra *Historia y conciencia de clase* del concepto marxiano de “reificación” (*Verdinglichung*) ha sido clave para los diversos desarrollos posteriores del entonces naciente “marxismo occidental” (Anderson, 1979; Arato y Breines, 1986); en particular, este concepto fue una influencia fundamental para la llamada “primera generación” del Instituto de Investigación Social de Frankfurt (Buck-Morss, 2011, p. 85; Wiggershaus, 2010, p. 106). Ahora bien, como puede verse reflejado en la obra de Habermas, dicha influencia se reduce drásticamente en la denominada segunda generación de teóricos frankfurtianos, hasta llegar a quedar prácticamente olvidada.

Sin embargo, en las últimas décadas, de la mano de la publicación en 2005 de un estudio dedicado a este concepto por parte del entonces director de Instituto de Frankfurt, Axel Honneth, se ha generado un renovado interés en él. En este contexto, el presente escrito es una evaluación de la reelaboración honnethiana para dar cuenta de su alcance a través del análisis de ciertas críticas que le dirigieron pensadores contemporáneos que también buscan recuperar el legado de la teoría crítica. Para ello, comenzaremos por presentar el concepto de reificación tal como es formulado por Lukács, para luego poder analizar la recuperación y la reelaboración honnethiana del concepto

como “patología de lo social”, en el marco general de su proyecto filosófico-político. En este sentido, nos interesa analizar su vínculo con la elaboración original lukácsiana, así como su capacidad de responder a las observaciones que le dirigieron sus críticos. Finalmente, rescataremos aspectos de ellas que consideramos fundamentales para una apropiación actual del concepto de reificación que nos permita pensar las formas de experiencia propias de la sociedad contemporánea.

2. EL DOMINIO DEL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA: LA ELABORACIÓN LUKÁCSIANA DEL CONCEPTO

Para comprender la concepción de la reificación desarrollada por Lukács en su obra de 1923, *Historia y conciencia de clase (HCC)*, debemos partir del hecho de que el capitalismo se caracteriza principalmente por presentar el intercambio de mercancías como la forma dominante o “metabolismo” de la sociedad. Como explica Marx en el pasaje sobre el fetichismo de la mercancía de *El capital*, a partir de la división del trabajo en las sociedades capitalistas se produce el fenómeno por el cual los objetos se convierten en mercancías en tanto son productos de trabajos privados que se ejercen independientemente unos de otros, pero adquieren un carácter *social* –es decir, se realizan como partes del trabajo social en su conjunto– solo a través de su intercambio en el mercado. Este fenómeno conlleva a que las relaciones sociales entre los trabajos privados se manifiesten a los productores no como lo que son sino “como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*” (Marx, 2002, p. 89). Así, esta realidad inmediata, en la cual las relaciones sociales se consolidan como relaciones entre objetos que existen independientemente de las personas, se conforma como “un mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado”, un mundo que se presenta como una “segunda naturaleza”, con una dinámica independiente, movido por leyes propias que “aunque paulatinamente van siendo conocidas por los hombres, se les contraponen siempre como poderes invencibles, autónomos” (Lukács, 2013, p. 191). Además, a este mismo mundo también pertenece la propia actividad del hombre, pues, en tanto fuerza productiva, es vendida en el mercado bajo la forma mercancía y queda sujeta a las mismas leyes, independientes de la voluntad de los individuos. En este sentido, Lukács (2013, p. 187) expresa que la forma mercancía es el “prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa”; este fenómeno será definido con el concepto “reificación” (*Verdinglichung*)¹.

1 Cabe destacar que Marx (2009, p. 1201, n. 236) utiliza sólo dos veces el concepto

Lukács elabora así un estudio original, que hace confluir el análisis marxiano del fetichismo de la mercancía con la concepción weberiana del proceso de racionalización occidental (Arato y Breines, 1986, p. 183). De esta manera, plantea que la abstracción del trabajo humano representado en las mercancías no solo es un producto de la producción mercantil sino también un presupuesto para ella, pues su posibilidad histórica está a su vez condicionada por la ejecución real de ese proceso de abstracción². Este proceso apunta a consolidar la preeminencia de un principio de “igualdad formal” que permita estructurar la producción de mercancías, así como las relaciones de las personas con los objetos y entre ellas mismas, a partir de una racionalización basada en la calculabilidad, llevada a cabo mediante una progresiva eliminación de las propiedades cualitativas tanto de los objetos como de los sujetos de la sociedad. A partir de este proceso, se van conformando diversos sistemas parciales, autónomos, movidos por leyes independientes, racionalizadas y formales (Lukács, 2013, p. 209), que pueden calcularse y preverse cada vez más pero que solo se vinculan entre sí casualmente, contrastando así la racionalidad de las partes con la irracionalidad del todo. De esta forma, los individuos de la sociedad burguesa se mueven y actúan a través de esos sistemas, de manera que el comportamiento del sujeto en el capitalismo queda reducido a la *mera contemplación* de las leyes de estos sistemas parciales; esto es, a “descubrir y calcular el decurso necesario y según leyes de determinados acontecimientos, independientes de la ‘arbitrariedad’ individual” (Lukács, 2013, p. 205) para, en base a eso, estimar posibilidades y evitar “casualidades” perturbadoras de esas leyes. Se presenta así una analogía estructural del comportamiento de las sub-

de *Verdinglichung* en todo *El capital*, mientras que el concepto *Versachlichung* es utilizado sólo cuatro. Ambos son traducidos en la edición castellana a cargo de Pedro Scarón como “cosificación”; sin embargo, algunas interpretaciones (Tairako, 2017) afirman que ambos términos, si bien hacen referencia por igual a la mistificación de las relaciones sociales y económicas dentro del capitalismo, deben ser distinguidos en tanto difieren en una cuestión de intensidad: mientras que *Versachlichung* hace referencia al fenómeno propio del fetichismo de la mercancía por el cual las relaciones entre personas se presentan como *relaciones entre cosas*, la *Verdinglichung* –el concepto recuperado por Lukács– se refiere a un grado mayor de mistificación, en el cual las cosas mismas se presentan como portadoras de *propiedades* naturales-sociales (Tairako, 2017, p. 4).

2 Es importante mencionar que, a pesar de referirse a *El capital* en los pasajes que analiza el funcionamiento del trabajo abstracto, como bien señala Robert Fechner (2012, p. 228), la caracterización del trabajo abstracto del ensayo lukácsiano se asemeja más a la propia del joven Marx que a la expresada en aquella obra; pues allí el trabajo abstracto es más bien la expresión de una relación de mediación social que se reproduce en el intercambio.

jetividades del capitalismo con el comportamiento del obrero respecto a una máquina por él servida y observada, frente a la cual se muestra incapaz de modificar las leyes de su funcionamiento, sino que su actividad se reduce a aprender cómo estas se desarrollan para, a partir de ello, adaptar su accionar.

En este sentido debe ser entendida la mencionada definición de la reificación, según la cual esta consiste en el fenómeno por el que el fetichismo de la mercancía se constituye como forma de objetividad y determina sus correspondientes formas de subjetividad. Por un lado, a partir de este proceso de racionalización y formalización se constituye la objetividad de la realidad como una “segunda naturaleza” cuyo decurso se les presenta a los individuos “con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza” (Lukács, 2013, p. 243). Cabe destacar que el concepto de “forma de objetividad” (*Gegenständlichkeitsform*) que utiliza Lukács para caracterizar el accionar de la reificación es retomado de quien fuera su amigo durante sus años de estudio en Heidelberg, el filósofo neokantiano Emil Lask. La particularidad del pensamiento de Lask fue la elaboración de una teoría del significado que, a diferencia tanto de la fenomenología husserliana como de otros filósofos neokantianos contemporáneos, rechazaba la concepción por la cual el significado o sentido de un concepto era atribuido a la racionalidad de un sujeto trascendental; antes bien, Lask planteó una teoría ontológica de los significados, según la cual estos se seguían de categorías ontológicas –las “formas de objetividad”– que determinaban las diferentes esferas de existencia de los objetos (Feenberg, 2014, p. 74). En otras palabras, el concepto de “formas de objetividad” implica el hecho de que no son los sujetos quienes proyectan significados sobre los objetos mediante algún tipo de facultad racional trascendental ni por común acuerdo de una comunidad, sino que la instancia subjetiva es definida por la estructura de la objetividad misma. En lo que concierne a nuestro tema, esta concepción de la reificación implica que esta no es el producto de un conocimiento erróneo de la realidad por parte de los sujetos o una apariencia “fenoménica” ideológica, más bien es un concepto que designa el modo en que la forma mercancía *determina la existencia* de los objetos y las personas dentro del capitalismo (Westermann, 2019, p. 122).

Por otro lado, Lukács (2013, p. 188) agrega que a las formas de objetividad se corresponden “formas de subjetividad”, es decir, un tipo de comportamiento o conducta (*Verhalten*) subjetivo que se convierte en un obstáculo para la praxis emancipatoria que apunta a trascender el capitalismo. Pues el capitalismo “ha producido, con la estructuración unitaria de la economía para toda la sociedad, una estructura for-

malmente unitaria de la conciencia para toda esa sociedad”; esto es, las estructuras de la existencia que se siguen del modo de producción mercantil, determinan una nueva forma de conciencia tanto para el trabajador como para la clase dominante por la cual “la comprensión inmediata, práctica y mental, que el individuo consiga de la sociedad [...] no podrá realizarse sino en esa forma de actos de intercambios racionales y aislados entre poseedores, también aislados, de mercancías” (Lukács, 2013, pp. 207, 198). Esta situación se expresa en la incapacidad de los individuos de ver los procesos más allá del carácter de coseidad de su realidad inmediata, al nivel que incluso sus propias cualidades y capacidades se le presentan como “cosas” que el hombre “posee” y “enajena” exactamente igual que los objetos del mundo exterior. Frente a esto, el único “límite” que encuentra el proceso de la reificación es justamente su carácter formal: “la racionalización del mundo, aparentemente ilimitada (*restlos*), [...] tiene, empero, un límite en el carácter formal de su propia racionalidad” (Lukács, 2013, p. 208). Existe un *resto*, vinculado a la escisión que se produce en el trabajador al vender su fuerza de trabajo como mercancía, que le permite al proletariado sustraerse del proceso de la racionalización y reificación y tomar *conciencia* de que “los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres” (Lukács, 2013, p. 310). De esta manera, puede llegar a ver que él mismo, que se encuentra en la situación de una mercancía y, por lo tanto, se presenta como un puro y mero objeto, en verdad es el auténtico sujeto del proceso de producción y reproducción social. Únicamente a través de esa toma de conciencia, para el filósofo húngaro solo alcanzable mediante la organización política partidaria, el proletariado –sujeto epistémicamente privilegiado– es capaz de orientar su acción en un sentido emancipatorio al observar las tendencias del desarrollo de la totalidad histórica, de manera que su práctica ya no sea contemplación y adaptación, sino una verdadera transformación de la realidad³.

3 Nos topamos en este punto con el problemático motivo idealista de la propuesta lukácsiana, criticado incluso por el mismo autor en su prólogo de 1969 a la reedición de *HCC*. El planteo es que el proletariado se presenta de forma inmediata como “puro y mero objeto” de la producción capitalista; sin embargo, su objetivación como mercancía al vender su fuerza de trabajo implica una escisión entre esta objetividad y su propia subjetividad inalienable, escisión que vuelve esta situación susceptible de conciencia. Ahora bien, el filósofo húngaro agrega que este mismo autoconocimiento del trabajador como mercancía es “algo práctico” por sí mismo, pues, “*ese conocimiento consume una alteración estructural objetiva del objeto de su conocimiento*” (Lukács, 2013, p. 295); es decir que, para Lukács, la modificación de la conciencia conlleva una modificación de la objetividad en sí misma. Este tipo de conocimiento que modifica inmediatamente los objetos (Stapelfeldt, 2012, p. 275) expresa el idealismo que

Podemos ver así que en la concepción lukácsiana de la reificación existen dos niveles o planos de análisis interrelacionados entre sí. Un plano objetivo, esto es, la reificación como prototipo de las formas de objetividad, que designa el modo en que la forma mercancía determina la existencia de los objetos y las personas dentro del capitalismo; y un plano subjetivo, ligado al concepto de “formas de subjetividad”, que se presenta como un tipo de comportamiento guiado por una forma unitaria de conciencia incapaz de ver los procesos frente a la realidad que se le presenta en forma de objetos dados. En el planteo lukácsiano, las posibilidades de superar la reificación se encuentran vinculadas a este segundo plano, pues el tipo de toma de conciencia necesario para ello se remite necesariamente al ámbito del sujeto, más específicamente, a un sujeto colectivo signado por el carácter de clase.

3. LA REIFICACIÓN COMO OLVIDO DEL RECONOCIMIENTO: LA RECUPERACIÓN HONNETHIANA

A. PUESTA EN CONTEXTO: LA INTERPRETACIÓN DE JÜRGEN HABERMAS

Antes de presentar la exposición de Axel Honneth, vale la pena detenernos en la recepción que la tradición frankfurtiana hizo del concepto de reificación. Como plantea el mismo Honneth (2009b, p. 68), es prácticamente imposible sobreestimar la influencia que el artículo sobre la reificación presente en *HCC* ejerció sobre la primera generación de la Escuela de Frankfurt; sin embargo, el pensamiento de Jürgen Habermas inaugura una ruptura con este legado que se irá a profundizar con los años. No obstante, si bien no representa una influencia sobre su pensamiento como podemos encontrar en autores como Adorno, Horkheimer o Marcuse, en el último capítulo del primer tomo de su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) podríamos decir que el pensador alemán busca de alguna manera resignificar el concepto de reificación en el marco de su propuesta teórica. Según la lectura que allí ofrece, Lukács analizaría en *HCC* el desgajamiento de la esfera del trabajo social respecto de los contextos del mundo de la vida bajo dos perspectivas: la marxiana, a través del concepto de reificación; y la weberiana, a través del análisis de la racionalización. Así, el concepto como tal remitiría al fenómeno por el cual en el mundo de la vida “los trabajadores coordinan sus interacciones, no a través de normas y valores sino a través del medio deslingüistizado que es el valor de cambio”, fenómeno que constituye el *reverso* del avance del

subyace a la obra de Lukács, que encuentra su mayor expresión en la formulación del proletariado como sujeto-objeto de la historia; se convierte, sin embargo, en un obstáculo a la hora de pensar la actualidad del planteo lukácsiano.

comportamiento guiado por la racionalidad de acuerdo a fines dentro del mundo de la vida estudiado por Weber (Habermas, 1987, p. 458).

Ahora bien, a diferencia de nuestro análisis, Habermas plantea que el concepto lukácsiano de “formas de objetividad” no hace referencia a una mediación *objetiva* que determina la forma de existencia de los objetos y las personas dentro del capitalismo, sino que es más bien únicamente una mediación *subjetiva*: la reificación es un “pre-juicio” que se manifiesta como *errores categoriales* que influyen sobre nuestra comprensión de las relaciones interpersonales y las vivencias subjetivas, un “malentendido (*Mißverstehen*) de carácter categorial” (Habermas, 1987, p. 453) que afecta tanto la forma de pensar como la forma de existir de los sujetos. Agrega, además, que la propuesta de Lukács para la superación de la reificación parte del presupuesto idealista que subyace a *HCC*: la toma de conciencia necesaria para ello presupone el concepto metafísico de la posibilidad de alcanzar un saber de la totalidad del proceso histórico que es históricamente inalcanzable, luego del desmoronamiento de la razón objetiva que acompaña el proceso de la racionalización analizado por Weber y compartido por Lukács (Habermas, 1987, p. 464). De esta forma, Lukács apoyaría el análisis de Weber, pero se dirigiría contra sus consecuencias.

Sin embargo, Habermas comparte parcialmente el diagnóstico del filósofo húngaro a la hora de pensar los fenómenos sociales propios de la modernidad; en este sentido, redefine la reificación como el proceso en el cual la racionalidad con arreglo a fines de la autoconservación del sistema queda abandonada a su propio movimiento y pasa por encima de la razón radicada en la socialización comunicativa, de modo que el mundo de la vida se ve colonizado por esta racionalidad (Habermas, 1987, p. 507). Frente a esto, la propuesta habermasiana es la complementación del paradigma de la acción teleológica con un paradigma de la acción comunicativa, que se enfoca en “la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden sobre algo”, y que se orienta a su vez a “un proceso recíproco de convencimiento, que coordina las acciones de los distintos participantes a base de una *motivación por razones*” (Habermas, 1987, p. 500). Solo de esta manera, a través de la participación de todos los individuos en este proceso, se puede llegar a elaborar una voluntad común que permita guiar el proceso de reproducción de la vida social. Podemos ver, de este modo, cómo para Habermas el concepto de reificación tiene un anclaje preponderante en el aspecto subjetivo; su lectura del concepto de “formas de objetividad” como un “malentendido categorial” remite a un tipo de racionalidad intersubjetiva antes que una forma de existencia, a una mediación subjetiva antes que una mediación objetiva en la relación de los hombres entre sí y con la naturaleza.

B. LA REIFICACIÓN COMO PATOLOGÍA SOCIAL

Más allá de la mención de Habermas, el concepto de reificación había sido prácticamente olvidado no solo por la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, sino también para la mayor parte de las elaboraciones filosóficas de los años ochenta y noventa. Sin embargo, la publicación en 2005 de un breve estudio sobre este concepto escrito por el entonces director del Instituto para la Investigación Social de Frankfurt, Axel Honneth, modificó esta situación. Pero antes de comenzar a analizar directamente la recuperación de este concepto vale la pena determinar el lugar que ocupa dentro del proyecto filosófico del pensador alemán.

Siguiendo a Roggerone (2018, p. 227), podemos distinguir en la obra de Honneth tres grandes momentos o etapas, cada una de ellas vinculada a uno de sus tres grandes libros: *Crítica del poder* (1989), *La lucha por el reconocimiento* (1992) y *El derecho de la libertad* (2011). De esta manera, podemos vincular su estudio sobre la reificación a la segunda etapa de su pensamiento, cuyos escritos se corresponden, en su mayoría, a lo que denomina “filosofía social”. Esta área de la filosofía práctica se distingue de la filosofía política por ir más allá de la búsqueda de un criterio de legitimidad político-moral de las formas de vida sociales, para ocuparse de “determinar y discutir aquellos procesos evolutivos de la sociedad que pueden entenderse como evoluciones sociales desatinadas o trastornos, es decir, como ‘patologías de lo social’” (Honneth, 2009a, p. 53). No obstante, si bien estas patologías van más allá de la infracción de un principio de justicia –y en este sentido su análisis excede el campo de la filosofía política–, la filosofía social requiere un horizonte normativo ético para pensar la “normalidad de una sociedad” o, en palabras del pensador alemán, “las condiciones que permiten a sus integrantes una forma no distorsionada de autorrealización” (Honneth, 2009a, p. 103). Esta idea ética de normalidad social es lo que Honneth llama “una vida atinada” (*ein gelingendes Leben*) y es la base para poder diagnosticar las patologías sociales: “Aquellos procesos de evolución social que deben entenderse como un perjuicio a las posibilidades de llevar una ‘vida buena’ entre los integrantes de una sociedad” (Honneth, 2009a, p. 53)⁴.

En tanto el pensador alemán se asume heredero de la teoría crítica y comprende que el análisis de la sociedad encarado por esa corriente de pensamiento se caracterizó por ser principalmente un

4 En este sentido, en *El derecho de la libertad* Honneth (2014, p. 119) define las patologías de lo social como aquellos “acontecimientos sociales que lleven a un deterioro de las capacidades racionales de los miembros de la sociedad de participar de formas decisivas de la cooperación social”.

análisis de la negatividad social entendida “en sentido amplio” como lesiones de las condiciones de una vida buena (Honneth, 2009b, p. 30), el análisis de los obstáculos estructurales de los individuos para alcanzar una vida atinada va a constituir una parte fundamental de su empresa filosófica. En este contexto toma el concepto lukácsiano de reificación (*Verdinglichung*) como expresión de una de las “patologías sociales” contemporáneas (Honneth, 2009a, p. 103)⁵. De esa forma, recuperando los términos que usa Lukács para desarrollar lo que denominamos el nivel subjetivo de su análisis sobre la reificación, Honneth (2007, pp. 31, 24) plantea que en las sociedades modernas se fomenta una “postura” (*Haltung*) o “forma de conducta” (*Verhalten*), por la cual los individuos tienden a relacionarse con los elementos de su entorno desde “el punto de vista del beneficio que podrían producirles para sus cálculos de ganancias egocéntricos”. Agrega Honneth que, para ello, requieren una actitud objetiva y desapasionada, que les permita aprovechar las propiedades cuantitativas de los diversos elementos del entorno con el fin de obtener un esperado beneficio. Esta perspectiva termina por arraigarse al volverse hábito y se cristaliza como una “segunda naturaleza” que penetra en el modo de vida de los sujetos y los lleva a tener una conducta contemplativa, observadora e indolente –no afectada emocionalmente– a la hora de relacionarse con las cosas, las otras personas y consigo mismos (Honneth, 2007, p. 29). Esta actitud reificante se distingue tanto de cualquier “error cognitivo”, como de toda conducta “errada moralmente”, pues a lo que hace referencia Honneth (2007, p. 32) es a una “forma de praxis fallida o desfigurada”. En este sentido, podemos ver que esta interpretación del concepto toma distancia de la habermasiana presentada con anterioridad, pues la reificación no es entendida ahora como un “error categorial” que influye sobre nuestra comprensión de las relaciones interpersonales y las vivencias subjetivas, sino que alcanza un nivel ontológico al ser tratada como una forma de praxis fallida.

En este punto, la teoría exige como contrapartida la caracterización de una praxis humana verdadera, no afectada. Consecuentemente, el filósofo alemán plantea que, tras la proposición idealista para superar la reificación que se explicita en el texto de Lukács, subyace

5 En este punto discrepo de interpretaciones que entienden la reformulación de Honneth –particularmente por la noción de “reconocimiento existencial” asociada a ella– como parte de una empresa que busca elaborar una crítica propia de la racionalidad instrumental tal como lo hicieron los diversos exponentes de la teoría crítica (Basaure, 2011). Si bien considero que en el pensamiento de Honneth existen los elementos para la elaboración de tal crítica, entiendo que el filósofo alemán emplea este concepto principalmente con el objetivo de analizar las patologías sociales que impiden la autorrealización de los individuos.

otro concepto de praxis verdadera vinculado a las cualidades de implicación e interés que son destruidas por la reificación, una idea de praxis original “en la que el hombre adopta una relación de implicación respecto de sí mismo y de su entorno” (Honneth, 2007, p. 35). Este tipo de “compromiso existencial” que Honneth (2007, pp. 38, 70) vincula a las ideas de “cura” (*Sorge*) heideggeriana y de “compromiso práctico” de John Dewey, trasciende la denominada “perspectiva participativa” habermasiana⁶, pues existe en un plano previo al acuerdo intersubjetivo fundado en la comprensión de las razones que motivan la acción de los sujetos; incluso se presenta como previo al conocimiento de los objetos dados intersubjetivamente. De este modo, el tipo de praxis normativa de la crítica a la reificación se funda en una forma original de relación con el mundo, de *reconocimiento*⁷, que consiste en una valoración del significado cualitativo que poseen otras personas y cosas para la ejecución de nuestra existencia y que precede a todas las demás actitudes de los sujetos para con su entorno y para consigo mismos, en tanto antecede a todo pensar objetivador y, por ende, a todo conocimiento (Honneth, 2007, pp. 56, 51).

Ahora bien, a diferencia de lo que parece desprenderse de la obra lukácsiana, Honneth (2007, p. 88) se resiste a considerar como reificación a cualquier neutralización de ese reconocimiento originario; pues si esto fuera así, todo proceso social que demandara una objetivación o una conducta observadora sería una reificación. En este sentido, el concepto es reformulado como un “olvido del reconocimiento”, según el cual el conocer o la “conducta observadora” es considerada autárquica de las condiciones no epistémicas que le subyacen, es decir, ajena a ese reconocimiento que precede a toda actitud del sujeto para con su entorno o para consigo mismo (Honneth, 2007, p. 91). A la vez, esta nueva concepción es determinada en tres planos. En el plano intersubjetivo la reificación es definida como la negación

6 Recordemos la propuesta habermasiana del paradigma de la acción comunicativa, que designa “la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden sobre algo” y que se orienta a “un proceso recíproco de convencimiento, que coordina las acciones de los distintos participantes a base de una *motivación por razones*” (Habermas, 1987, p. 499, 500) para que, mediante la participación de todos los individuos en este proceso, se pueda llegar a elaborar una voluntad común que permita guiar el proceso de reproducción de la vida social.

7 Este sentido de reconocimiento “existencial” debe ser interpretado incluso como una condición previa a los patrones de reconocimiento intersubjetivo expresados en la tripartición entre relaciones primarias –lazos afectivos de amor y amistad–, relaciones de derecho y valoración social, tal como fue presentada por el autor en *La lucha por el reconocimiento*. Véase Honneth (1997).

de una predisposición o implicación hacia los otros que permite estar afectados por ellos y así “entender las manifestaciones de la conducta de otras personas como requerimientos a reaccionar por parte de nosotros”; en el plano de la relación con la objetividad, es considerada la incapacidad para reconocer afectivamente aspectos adicionales de sentido que un objeto puede tener para otras personas; y, finalmente, en el plano de la relación de los sujetos consigo mismos, la reificación es entendida como la negación de que los propios deseos y sensaciones son dignos de ser articulados (Honneth, 2007, pp. 94 103, 126). En este punto, debemos resaltar que, si bien Honneth (2007, p. 130) reconoce la presencia de fuentes sociales de la reificación que exceden la conducta de los individuos particulares, pues destaca la necesidad de identificar estructuras sociales y prácticas que promueven o dan lugar a este tipo de reificaciones⁸, su análisis toma distancia de la tesis básica de Lukács, según la cual el origen de la reificación es la presencia que tiene la estructura de la forma mercancía como determinante de las “formas de objetividad” de la sociedad capitalista. Precisamente, esta toma de distancia respecto a lo que denominamos el nivel objetivo del análisis lukácsiano puede ser considerado el punto de partida para algunas de las principales críticas a la interpretación honnethiana.

4. PARA UNA EVALUACIÓN DEL CONCEPTO HONNETHIANO

Dentro de las reinterpretaciones del concepto de reificación que surgieron tras la publicación del estudio de Axel Honneth, algunas elaboraciones teóricas contemporáneas buscan colocarse en la estela de la teoría crítica, aunque distinguiéndose del planteo del filósofo alemán. Entre ellas, destacaremos la crítica de Andrew Feenberg a la exposición honnethiana. Discípulo de Herbert Marcuse, quien dirigió su tesis doctoral sobre la recepción frankfurtiana de la obra de Marx y Lukács, Feenberg (2012, p. 36) es un filósofo canadiense dedicado a elaborar una teoría crítica de la tecnología que busca recuperar el le-

8 Honneth (2007, p. 137, 140) piensa particularmente en aquellas prácticas en las que la observación del otro se ha convertido en un fin en sí mismo tan intensivamente que toda conciencia del reconocimiento previo se extingue, así como también en los sistemas de convicciones que pueden guiar los actos de los sujetos de manera tal que impliquen una negación posterior de aquel reconocimiento, por ejemplo, a través de la adopción de perspectivas o ideologías que impliquen ciertas tipificaciones reificantes de grupos sociales. Sin embargo, también tiene en cuenta las prácticas sociales institucionalizadas –como los esquemas de entrevistas de empleo o la búsqueda de pareja por internet– que fomentan la reificación en el plano de la relación de los sujetos consigo mismos, de manera tal que estos se perciben a sí mismos como depositarios de objetos psíquicos a ser observados o producidos (Honneth, 2007, p. 143).

gado de la Escuela de Frankfurt para pensar una reconstrucción radical de la base tecnológica de las sociedades modernas a partir de una profundización democrática. Dentro de este marco, Feenberg (2011) comienza su crítica al enfoque honnethiano planteando, en líneas generales, que su análisis se centra en el individuo y considera a la reificación como un tipo de actitud psicológica. Si bien esta crítica es injusta, pues la comprensión de la reificación como patología social excedería el plano psicológico, no deja de ser cierto que el filósofo alemán analiza el fenómeno en el plano subjetivo; mientras que Lukács se dedica a estudiar los procesos sociales y se enfoca particularmente en la crítica al “predominio avasallante de estructuras racionales que distorsionan y oprimen las vidas humanas que contienen” (Feenberg, 2011, p. 101). Agrega Feenberg (2011, p. 105) que la “actitud objetiva, contemplativa y desapasionada” que, a juicio de Honneth, caracterizaría a la reificación en su forma intersubjetiva primaria, funciona en *HCC* más bien como una explicación de la comprensión de la realidad social bajo el modelo de las ciencias naturales que experimentan los individuos en el capitalismo y de cómo estos actúan sobre esa realidad “técnicamente”. Esta crítica puede verse validada por la analogía presentada por Lukács entre la conducta de los individuos en la sociedad capitalista y la actuación del obrero frente a la máquina: queda claro que para el pensador húngaro la manipulación técnica en el capitalismo se guía por el conocimiento de leyes, pero nunca apunta a modificarlas y los individuos adoptan ante ellas una conducta contemplativa que es imagen de su relación con el mundo.

Por otro lado, Feenberg (2011, pp. 110, 115) comparte con Honneth y Habermas el rechazo al planteo idealista de la superación de la reificación que se encuentra en *HCC*, pero agrega que, tras este planteo, subyace una lectura que la comprende como un proceso que implica una constante revisión, modificación y superación de las estructuras reificadas; el socialismo sería así para Lukács, una reorganización de la sociedad a través de una mediación dialéctica ante la herencia capitalista. Esta interpretación⁹ habilita, además, la posibilidad de pensar una práctica política “desreificante” respecto a la objetividad que no esté mediada necesariamente por la intersubjetividad, como plantea la interpretación honnethiana. Ahora bien, ¿cómo pensar esa transición o, más concretamente, cómo se articularía la

9 Existe apoyo textual para esta lectura en *HCC*, en particular en los párrafos que Lukács (2013, p. 333) intenta pensar la transición al comunismo, por ejemplo: “[la superación de la reificación] no es un acto único de desgarramiento del velo que lo recubre, sino el cambio ininterrumpido y alternante de cristalización, contradicción y fluidificación”.

superación de la reificación con la realidad inmediata de la sociedad capitalista? El filósofo canadiense plantea que, para Lukács, la reificación es una totalidad formal, sin que ello signifique que sea “menos real” pues esta totalidad se expresa en la conformación de las formas de objetividad y subjetividad que determinan la existencia de las cosas y las personas en el capitalismo. Sin embargo, esta totalidad formal se enfrenta a contenidos que no solo se resisten a ser reificados, sino que también tienen la capacidad de modificar esas formas de objetividad (Feenberg, 2011, pp. 108, 117); al respecto plantea Feenberg –parafraseando a Foucault– que allí donde las formas impuestas por la disciplina y las instituciones portadoras de una racionalidad determinada no representan adecuadamente las necesidades de sus representados, emerge la resistencia. De este modo, se establece un tipo de relación entre “estructura y agencia” que implica el pasaje de una sociedad capitalista en la cual la reificación domina y suprime las formas de resistencia, a una sociedad socialista en la que la relación entre reificación y resistencia se revierte, de forma tal que las resistencias puedan modificar sistemas reificados maleables, sujetos a continua revisión (Feenberg, 2011, p. 110).

En este punto, Feenberg plantea la necesidad de trascender el planteo de Lukács para actualizarlo sin traicionar los lineamientos que se pueden desprender de él; esboza entonces una forma de recuperar el concepto de reificación que, a su juicio, es más fructífera y fiel a la intención lukácsiana que la propuesta por Honneth, la cual reduciría la reificación al plano intersubjetivo. Propone así integrar este concepto a una teoría crítica de la tecnología (Feenberg, 2011, p. 115). Consecuentemente, plantea que los diversos sistemas autónomos con sus propias legalidades entre los que se mueven los individuos en la sociedad capitalista analizados por Lukács, más allá de su propia racionalidad diferenciada e independiente, se encuentran “subdeterminados”. Y la racionalidad tecnológica no es la excepción, pues “en cada instancia de su desarrollo, aparecieron alternativas y se tomaron decisiones que estuvieron fuertemente influenciadas por los intereses de la clase capitalista dominante” (Feenberg, 2011, p. 116). Esto es, el sistema tecnológico actual y el diseño de la tecnología responde a una serie de requisitos específicos del desarrollo capitalista; la racionalidad “propia” de la tecnología está determinada por los requerimientos específicos de la economía basada en la producción mercantil y, en este sentido, siempre se presenta en lo inmediato un uso de las tecnologías determinado por la objetividad cuasi natural de los objetos, que responde a leyes “tecnológicas” reguladas en última instancia por el intercambio mercantil (Feenberg, 2015, p. 495). Esto también significa que de las muchas posibles for-

mas que el progreso pudo haber tomado tenemos una en particular, cuyo verdadero carácter se revela en la indiferencia estructural que la tecnología presenta ante el bienestar de los trabajadores, los consumidores y el medio ambiente, indiferencia que solo es posible por la “autonomía operacional”¹⁰ de la clase dominante (Feenberg, 2011, p. 116). Frente a esta situación, la acción política “desreificante” va a consistir justamente en la capacidad de alterar las reglas de un sistema sin destruir su forma racional, para así lograr un mayor control sobre el funcionamiento del sistema por parte de la población. Y, particularmente, la tecnología es un objeto de disputa hegemónica primordial, no solo política, sino también *ontológica*, pues, como plantea Feenberg (2012, p. 22):

Lo que los seres humanos sean, y en lo que se conviertan, se decide en la forma de nuestras herramientas no menos que en la acción de los Estados o los movimientos políticos. El diseño de la tecnología es, consecuentemente, una decisión ontológica plena de consecuencias políticas.

De esta manera, entre las posibles acciones políticas desreificantes, las luchas actuales por la tecnología van a tener un lugar privilegiado: en la medida en que van surgiendo estas luchas que toman diversas formas –desde protestas y manifestaciones a *hacking* activo y desarrollo de *software* libre de código abierto– y expresan distintas preocupaciones –ambientales, médicas, educativas, etc.–, va ganando terreno la agencia de la población sobre el sistema tecnológico y nos vamos acercando cada vez más a un desarrollo verdaderamente democrático de la tecnología, indispensable en una época en la cual “los imperativos sociales [...] son más experimentados como restricciones técnicas que como coerción política” (Feenberg, 2012, p. 115).

5. CONCLUSIONES

Hemos visto, a lo largo de este trabajo, variaciones del concepto de reificación desde su formulación original lukácsiana hasta las elaboraciones contemporáneas que retoman la herencia de la teoría crítica. A través del análisis del concepto en *HCC* pudimos mostrar que este

¹⁰ En *Transformar la tecnología*, Feenberg (2012, p. 40, 125) define este concepto como “la libertad del sector gerencial de tomar decisiones independientes sobre cómo llevar a cabo las actividades de organización que supervisa, sin tomar en cuenta las opiniones o intereses de los actores subordinados y de la comunidad que constituye su entorno”, lo que implica su capacidad de “realizar elecciones estratégicas entre racionalizaciones alternativas”.

opera en dos niveles: por un lado, a partir del fenómeno del fetichismo de la mercancía, las categorías económicas se presentan como formas explícitas del ser o determinaciones de la existencia que se consolidan en formas estructurales que mediatizan el enfrentamiento de los seres humanos con su entorno y determinan la objetividad; por otro lado, la constitución de estas formas estructurales como sistemas cerrados con sus leyes propias determinan una conciencia unitaria y una conducta contemplativa en los seres humanos basada en el cálculo y la adaptación. Estos dos fenómenos, que fueron caracterizados por Lukács con los conceptos de “formas de objetividad” y “formas de subjetividad” respectivamente, representan dos niveles fuertemente interrelacionados pero distinguibles del despliegue de la reificación. Ahora bien, el filósofo húngaro encuentra el límite de este fenómeno precisamente en su carácter formal, por este motivo el proletariado sería capaz de superar la reificación a partir de la comprensión de los procesos sociales que existen tras la realidad inmediata, al captar la totalidad histórica respecto a la cual él no solo no es meramente un objeto, sino que es el sujeto activo de su creación y reproducción; se revela así el problemático carácter idealista del planteo lukácsiano.

Si bien el rechazo de este idealismo es una nota común tanto a la recepción de Honneth como a la de Habermas y Feenberg, los tres pensadores de diferentes maneras buscaron elaborar una reinterpretación del concepto que estudiamos capaz de integrarse a su proyecto filosófico y político. En este punto, la consideración de la manera en que los tres autores recuperan los dos niveles de análisis presentes en el planteo lukácsiano puede servirnos para comprender mejor los alcances y límites de sus planteos. Así encontramos, en el análisis de Habermas, la consideración de la reificación como el avance y la colonización de la racionalidad con arreglo a fines sobre esferas cuya racionalidad propia es la comunicativa; la reificación es comprendida entonces como la presencia de *errores categoriales* que influyen sobre nuestra comprensión de las relaciones interpersonales y las vivencias subjetivas. Esto muestra que el análisis de Habermas privilegia lo que llamamos el plano subjetivo por sobre el objetivo, de modo que el concepto que estudiamos pasa a ser entendido prácticamente como un error cognitivo, una falla en la comprensión del mundo que nos rodea.

En este punto, el análisis de Honneth parece más atinado; la interpretación de la reificación como una “patología social” fundada en el olvido del reconocimiento, considerado como la implicación existencial de todo ser humano para con todas las otras personas y objetos que constituyen su entorno y para consigo mismo, alcanza un nivel de análisis ontológico. El fenómeno es ahora un tipo de praxis fallida, previo a todo tipo de conocimiento, pues el reconocimiento se da en

una instancia que debe preceder a todo pensar objetivador y, por ende, a toda relación para con las demás personas y objetos entendida como conocimiento. En este sentido, el pensador de la tercera generación del Instituto de Frankfurt complejiza el análisis del nivel subjetivo al considerar las implicancias ontológicas de este fenómeno; sin embargo, creemos que no termina de dar cuenta del modo en que este plano subjetivo de la reificación se cristaliza en estructuras y formas que corresponden al plano objetivo. El aporte de Feenberg puede ser útil para pensar esta cuestión, en tanto su propuesta de una teoría crítica de la tecnología capaz de integrar el concepto de reificación puede enriquecer el análisis en el plano objetivo. De este modo, el análisis de las estructuras y leyes que regulan nuestro modo de actuar en un mundo inevitablemente mediado por la tecnología retoma, por un lado, la herencia lukácsiana en tanto hace hincapié en la manera en que en el capitalismo estructuras objetivas con una racionalidad propia dominan y oprimen a los individuos, a la vez que recupera, por otro lado, la línea de investigación de la primera generación del Instituto pero reelaborándola para evitar caer en las severas limitaciones teóricas que Honneth supo analizar en su *Crítica del poder*¹¹. Finalmente, la interpretación de Feenberg puede ser un gran aporte para pensar en mayor profundidad las formas específicas de la lucha por la hegemonía propias del capitalismo contemporáneo, cuestión que también a juicio de Honneth fue una carencia histórica de la teoría crítica que llega hasta Habermas y Foucault (Roggerone, 2018, p. 237).

Esto no significa que debemos reemplazar la interpretación honnethiana del concepto de reificación por la propia del filósofo canadiense: los aportes de ambos pueden ayudarnos a crear un concepto con la potencia que una teoría crítica del presente realmente necesita. Por un lado, el análisis de Honneth ofrece herramientas para enriquecer el concepto respecto a cuestiones que en el análisis original de Lukács tuvieron un tratamiento muy esquemático e incompleto, en particular, el estudio de la reificación de las relaciones intersubjetivas. Esto puede ayudarnos a tener una comprensión más adecuada de fenómenos sociales tales como el racismo o la dominación masculina. Por otro lado, es necesario que este nivel que hace mayor hincapié en las formas de subjetividad se vea complementado por un análisis que se enfoque en las determinaciones de existencia de las cosas en la sociedad regida por el modo de producción mercantil, para de esta ma-

11 Allí Honneth (2009c, p. 131) reprocha a Adorno la suposición de una sociedad totalmente administrada alejada de la realidad empírica de las relaciones sociales en el capitalismo tardío, en tanto no toma en consideración la existencia de formas institucionales representativas de intereses colectivos.

nera poder dar cuenta de la especificidad histórica de la reificación en el capitalismo tardío; consideramos que la lectura de Feenberg aporta elementos en este sentido.

Revitalizar la teoría crítica para poder pensar la realidad cambiante del capitalismo contemporáneo es una tarea de la cual tanto Honneth como Feenberg son conscientes; la recuperación de la categoría de reificación elaborada por Lukács presenta una buena oportunidad para ello, pero, dado que es una elaboración que se corresponde a la realidad de la segunda década del siglo pasado, necesita ser actualizada críticamente para convertirse en una potente herramienta conceptual que se adecúe al presente. Si bien las elaboraciones de ambos filósofos son aportes invaluable para esta tarea, no podemos darnos por satisfechos solo con ellas. Nos queda pues la tarea de continuar repensando este concepto y conformar así nuevas herramientas críticas que nos permitan comprender mejor el presente para poder modificarlo conscientemente.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Perry (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- Arato, Andrew y Breines, Paul (1986). *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Basaure, Mauro (2011). Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth. *Enraonar*, (46).
- Buck-Morss, Susan (2011). *Origen de la dialéctica negativa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Fechner, Robert (2012). Mit Weber zu Marx –und hinter beide zurück. Lukács Verdinglichungskritik und die Suche nach dem nicht-verdinglichten. En G. Lukács et al. *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*. Friburgo: *Ça Ira*.
- Feenberg, Andrew (2011). Rethinking reification. En T Bewes & T. Hall (Eds.). *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence*. Londres: Continuum.
- Feenberg, Andrew (2012). *Transformar la tecnología. Una nueva visita a la teoría crítica*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

- Feenberg, Andrew (2014). *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*. Londres: Verso Books.
- Feenberg, Andrew (2015). Lukács' Theory of Reification and Contemporary Social Movements. *Rethinking Marxism*, (27), p. 4.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel (2009a). *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel (2009b). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría crítica*. Madrid: Katz.
- Honneth, Axel (2009c). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.
- Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Capital Intelectual - Katz.
- Lukács, Georg (2013). *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Razón y Revolución.
- Lukács, Georg (2012). Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats. En *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*. Friburgo: Ça Ira.
- Marx, Karl (2002). *El capital*, t. I, vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2009). *El capital*, t. III, vol. 3. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Roggerone, Santiago M. (2018). *¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Stapelfeldt, Gerhard (2012). "Katastrophe" oder "Revolution". Georg Lukács dialektische Kritik des orthodoxen Marxismus. En G. Lukács et al. *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*. Friburgo: Ça Ira.
- Tairako, Tomonaga (2017). Versachlichung and Verdinglichung –Basic Categories of Marx's Theory of Reification and their Logical Construction. *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, (48).

Westermann, Richard (2019). *Lukács Phenomenology of Capitalism. Reification Revalued*. Cham: Palgrave Macmillan.

Wiggershaus, Rolf (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Alexis E. Gros

UN MOMENTO DE TRASCENDENCIA INTRAMUNDANA: AXEL HONNETH Y LOS DILEMAS DE LA CRÍTICA SOCIAL INMANENTE

No nos enfrentamos al mundo doctrinariamente con un nuevo principio: “¡Esta es la verdad, arrodíllate ante ella!” Desarrollamos nuevos principios para el mundo a partir de los principios del mundo. No le decimos al mundo: “abandona tus luchas porque son estúpidas, estamos aquí para darte la verdadera consigna de lucha”.

Karl Marx, *Carta a Ruge*, febrero de 1843

Entre los discípulos de izquierda de Hegel, de Karl Marx a Georg Lukács, iba de suyo que la teoría sólo podía criticar su objeto si lograba redescubrir en él, como realidad social, un elemento de su propio punto de vista crítico; por lo tanto, para estos teóricos era necesario formular un diagnóstico de la sociedad capaz de sacar a la luz un momento de trascendencia inmanente e intramundana [ein Moment der immanenten, innerweltlichen Transzendenz].

Axel Honneth, “La dinámica social del desprecio”, 1994

INTRODUCCIÓN: PREGUNTAS METATEÓRICAS COMO RESPUESTA A LA CRISIS TARDOMODERNA DE LA CRÍTICA

¿En qué consiste la praxis teórica de la crítica social? ¿Desde qué posición epistemológica y/o ético-política es legítimo ejercerla? ¿A la luz de qué parámetros normativos puede evaluarse el carácter logrado o malogrado, justo o injusto, de un determinado orden social? ¿Qué clase de relación debe existir entre los diagnósticos de los teóricos críticos y la experiencia preteórica de los destinatarios de la crítica? ¿Es posible criticar la realidad social desde la teoría sin terminar emulando la figura paternalista del *rey-filósofo*? ¿Cómo pueden jus-

tificarse las ambiciosas pretensiones normativas de una crítica *fuerte* de la sociedad en una época marcada por el relativismo moral y el pensamiento débil?

A mi modo de ver, estos interrogantes y similares son los que organizan las reflexiones de la teoría crítica contemporánea. Me refiero, más precisamente, a los trabajos de la cuarta generación de la Escuela de Frankfurt, representada fundamentalmente por Hartmut Rosa y Rahel Jaeggi. Un breve vistazo a las obras principales de estos autores, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, de 2016, y *Kritik von Lebensformen*, de 2014, basta para corroborar esta aseveración¹.

Lejos de ser completamente novedoso, el vuelco hacia el análisis metateórico de los fundamentos y condiciones de posibilidad de la crítica social se remonta a la obra de Axel Honneth, el sucesor de Jürgen Habermas y principal mentor de la nueva generación de la Escuela de Frankfurt². De hecho, puede afirmarse que las propuestas de Rosa y Jaeggi no son más que intentos originales de continuar y profundizar las reflexiones honnethianas. En este sentido, como lo he mostrado en otros sitios, un análisis serio de las teorías críticas actuales debe apoyarse en una comprensión adecuada del pensamiento del ex director del *Institut für Sozialforschung*³. El presente trabajo pretende brindar una contribución a ese respecto.

La copiosa lista de preguntas consignada más arriba dista de ser patrimonio exclusivo de los nuevos teóricos de Frankfurt. Antes bien, refleja una suerte de *Stimmung* epocal que atraviesa de cabo a rabo el panorama contemporáneo de la teoría social y política⁴. Desde hace unas tres décadas, otras perspectivas teóricas muy lejanas en su origen y convicciones a la Escuela de Frankfurt también se confrontan con interrogantes similares. Vale mencionar en este sentido al comunitarismo y la sociología pragmática de la crítica⁵.

Por paradójico que suene, las preguntas metateóricas acerca del estatus epistemológico y normativo de la crítica constituyen respuestas a un desafío planteado por la situación intelectual vigente desde

1 A este respecto, ver sobre todo Jaeggi (2014, p. 261-321) y Rosa (2016, p. 739-762).

2 Cfr., por ejemplo, Honneth (1994a). Honneth ha dirigido las tesis de doctorado de ambos autores.

3 Cfr. Gros (2019, 2020).

4 En los últimos años *han aparecido* múltiples antologías y estudios acerca de la crítica social. Cfr., por ejemplo, Jaeggi y Wesche (2009), Ellmers y Hogh (2017), Celikates (2009), Dörre et al. (2009), Boltanski (2009), Romero y Zamora (2020).

5 Cfr. Olbrich (2019); Honneth (2007, p. 57 y sigs.); Honneth y Celikates (2009); Celikates (2009, p. 136-159).

fin del siglo XX⁶. Me refiero a la entrada en crisis del modelo clásico de la crítica teórico-social inaugurado por Platón en *La República* y continuado, con diferentes matices, por pensadores tan disímiles como Comte, Marx, Adorno y Bourdieu. Este modelo, que podría caracterizarse a grandes rasgos como paternalista-metafísico, parte de una asimetría de saber/poder entre el (teórico) crítico y los destinatarios (preteóricos) de la crítica: el primero tiene acceso a un modo de conocimiento privilegiado, la *episteme* filosófica o científica, que le otorga postestad absoluta para diagnosticar las patologías de la sociedad y recetar las terapias necesarias para su cura; los segundos, por su parte, deben seguir las recomendaciones del sabio o prepararse a sufrir como consecuencia de su ignorancia⁷.

Según creo, la crisis de este modelo tradicional de la crítica obedece a la confluencia de dos giros íntimamente vinculados que dominan el panorama teórico-filosófico desde fines del siglo pasado: el giro *postmetafísico* y el *democrático*⁸. Impulsado sobre todo, aunque no únicamente, por el postestructuralismo francés, el primero recalca la imposibilidad de acceder a una verdad objetiva, única y necesaria mediante la razón filosófica o científica, e incluso llega a negar la existencia de tal verdad. “No existe una realidad como la que los metafísicos han tenido la esperanza de descubrir”, dirá Jacques Derrida” (Scavino, 2007, p. 13).

La crisis de la razón en la “era postmetafísica” (Scavino, 2007, p. 14) coloca en un callejón sin salida al modelo platónico de la crítica. Si la teoría (de la sociedad) es incapaz de conocer apodícticamente la estructura última del mundo (social), si no hay algo así como un ser y un deber-ser verdadero de la realidad (humana) sino solo una miríada de interpretaciones o perspectivas normativas en pugna, ¿cómo puede justificar el teórico crítico la superioridad de sus diagnósticos

6 Para una visión de conjunto de esta situación, cfr. el excelente libro de Dardo Scavino (2007).

7 Cfr. Celikates (2009, p. 39 y sigs.); Scavino (2007, p. 15). En su estudio *Kritik als soziale Praxis*, Robin Celikates (2009, p. 5) bautiza este modo de crítica como el “modelo del corte” (epistemológico) y lo sintetiza en el siguiente eslogan: “yo veo lo que tú no ves [*ich sehe was, was Du nicht siehst*]”. Por su parte, en un pasaje de *La filosofía actual*, Dardo Scavino (2007, p. 15) caracteriza el modelo paternalista-metafísico de la siguiente manera: “Dejar el gobierno de la ciudad en manos del pueblo y de los sofistas sería como poner un paciente en manos de una persona que ignora los rudimentos básicos de la medicina. Y si la gente va al médico cuando tiene problemas de salud ¿por qué el pueblo no va a ver a los filósofos cuando no sabe qué es la justicia, la virtud o el bien?”.

8 Cfr. Scavino (2007, p. 13 y sigs.)

respecto a las percepciones dóxicas de los actores legos?⁹ ¿Por qué deberían seguir éstos las recomendaciones y recetas del primero? De este modo, el supuesto de la asimetría entre saber teórico y preteórico se ve socavado: la crítica teórico-social ya no es palabra santa, sino una de las tantas lecturas posibles de lo real.

Por su parte, sin dejar de ser un acontecimiento netamente teórico, el segundo giro se vincula estrechamente con sucesos históricos concretos como la caída del Muro de Berlín y el fracaso de la experiencia soviética (Scavino, 2007, p. 17 y ss.) Hacia fines del siglo XX toman fuerza en la teoría social y política diferentes concepciones democráticas, consensualistas y populistas de la vida pública centradas en la horizontalidad, la “libre discusión entre los ciudadanos”, la “convivencia pacífica” y/o la hegemonía popular, al tiempo que caen en desgracia posiciones con pretendidos sesgos autoritarios y verticalistas como el marxismo clásico (Scavino, 2007, p. 17 y ss.) El éxito de posiciones tan diferentes como el comunitarismo, el paradigma comunicativo habermasiano y la teoría laclausiana del populismo en las décadas de los ochenta y noventa puede tomarse como un claro indicador de esta tendencia¹⁰.

En este contexto, el modelo platónico de la crítica comienza a ser condenado como una forma solapada de autoritarismo paternalista. Según una interpretación muy corriente, el teórico crítico que evalúa la sociedad desde su torre de marfil es antidemocrático per definitionem: se cree habilitado para decidir unilateralmente, sin previa consulta popular, el modo adecuado de organización de la vida sociopolítica. En este sentido, inspirados decisivamente por Nietzsche, muchos impulsores del giro democrático atisban oscuros intereses de poder detrás del proyecto de una crítica teórica de la sociedad (Honeth, 2009, p. 112) e incluso observan una “complicidad secreta” entre totalitarismo y pensamiento teórico-filosófico, encarnada paradigmáticamente en las figuras de Heidegger y Georg Lukács (Scavino, 2007, p. 16). El filósofo argentino Dardo Scavino (2007, p. 16) sintetiza con claridad estas suspicacias: “No es porque el filósofo amara la sabiduría que se proponía como el mejor gobernante sino porque amaba el poder que se proponía como el más sabio”.

9 La crisis de la metafísica va de la mano con el ascenso de distintas formas de “constructivismo radical” cuyo *leitmotiv* puede resumirse en el conocido *dictum* nietzscheano: “no existen hechos, sólo interpretaciones” (Scavino, 2007, p. 6, 13).

10 Cfr. Haus (2003); Habermas (1981); Laclau (2005). Por supuesto, el sesgo antagonista del abordaje laclausiano se contrapone tajantemente al cariz consensualista de posiciones como las de Habermas y el comunitarismo.

La crisis del modelo clásico de la crítica termina desembocando en una crisis de la crítica social en general. Descartada la posibilidad de una crítica social fuerte, fundamentada en conocimientos filosóficos y/o científicos, solo parecen quedar dos opciones. O bien renunciar por completo al desiderátum de la crítica teórica, dejando la evaluación normativa de la vida sociopolítica en manos de los “gustos” o “preferencias privadas” de los sujetos (Jaeggi, 2014, p. 10), o bien desarrollar modos más “débiles” o edulcorados de crítica –si es que acaso siguen mereciendo ese nombre– limitados a remarcar contradicciones internas entre lo que dicen y hacen los miembros de una comunidad (Jaeggi, 2009, p. 285)¹¹.

Axel Honneth asume y responde a estos desafíos de época a través de una (re)lectura actualizada de la tradición de la teoría crítica. En los escritos clásicos de la Escuela de Frankfurt, el autor de *Kampf um Anerkennung* encuentra los recursos teóricos necesarios para rehabilitar la fortaleza filosófica y normativa de la crítica social sin (re) caer en los vicios, hoy inaceptables, del paternalismo y la metafísica. La clave para salir de la crisis tardomoderna del pensamiento crítico, cree Honneth (2007, p. 59), radica en la profundización del modelo de la “crítica inmanente”, un modelo teórico de raigambre izquierdohegeliana que orienta implícitamente las obras de Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas.

Me propongo aquí reconstruir sistemáticamente la concepción de la crítica inmanente desarrollada por Honneth¹². Para cumplir con este objetivo, procederé en tres pasos. En primer lugar (1), daré cuenta de su interpretación general de la *Kritische Theorie* como una perspectiva filosófico-social ocupada de criticar inmanentemente las patologías de la racionalidad social. En segundo término (2), intentaré reponer el modo en que elabora su propia propuesta, la teoría del reconocimiento, a través de una confrontación con las perspectivas de Habermas y el Adorno tardío. Finalmente, a manera de conclusión (3), mostraré que la concepción honnethiana de la crítica inmanente ocupa un lugar intermedio entre los dos polos extremos del pensamiento crítico contemporáneo: la crítica interna y la crítica externa.

11 Cfr. Olbrich (2019).

12 El presente artículo no pretende brindar una reconstrucción detallada del derrotero intelectual del autor, sino meramente analizar de modo sistemático su concepción de la crítica inmanente a la luz de algunos de sus escritos claves. Para un tratamiento exhaustivo de la obra de Honneth en clave histórico-intelectual, véase Roggerone (2018).

1. LA TEORÍA CRÍTICA SEGÚN AXEL HONNETH

1.1. LA ESCUELA DE FRANKFURT COMO TRADICIÓN FILOSÓFICO-SOCIAL

En líneas generales, Honneth (1994b, pp. 9, 41 y ss.; 1994a, p. 79) define la teoría crítica como una escuela teórica específica dentro de la denominada “filosofía social” [*Sozialphilosophie*], una subdisciplina o tradición de la filosofía práctica representada por autores tan diversos como Rousseau, Marx, Nietzsche, Arendt y Adorno¹³. De acuerdo con el ex director del *Institut für Sozialforschung*, la filosofía social se distingue de las filosofías moral y política por su peculiar objetivo teórico: pretende ofrecer una crítica ético-normativa de los “desarrollos defectuosos” [*Fehlentwicklungen*] de la modernidad occidental (Honneth, 1994b, pp. 9, 11, 49)¹⁴.

Más precisamente, apelando a términos provenientes de la medicina, Honneth (1994b, pp. 10, 50, 9, 51) sostiene que la filosofía social se ocupa de identificar, “diagnosticar” y criticar las denominadas “patologías de lo social” [*Pathologien des Sozialen*], esto es, los “trastornos” [*Störungen*] socioculturales que aquejan a las sociedades moderno-capitalistas: alienación, reificación, nihilismo, mercantilización, aislamiento, ausencia de sentido, pérdida de comunidad, etc. Dichos “déficits” [*Missstände*] no son considerados como “patológicos”, o al menos *no primariamente*, por ir en contra de principios generales como la justicia y la igualdad, sino porque socavan sistemáticamente las “condiciones sociales” necesarias para el “bienestar” y la “autorrealización” [*Selbstverwirklichung*] de los sujetos individuales (Honneth, 1994b, pp. 51, 54). En este sentido, sugiere Honneth (1994b, pp. 11, 51 y ss.), las *sociopatologías* comparten ciertos rasgos con las *psicopatologías*: se caracterizan por ser “experimentadas” subjetivamente como algo perturbador y/o nocivo, y por bloquear las posibilidades individuales de llevar una “vida buena” o “lograda”.

Así como los diagnósticos médicos se sustentan en una concepción de la “salud” o la “normalidad” del cuerpo humano –es imposible diagnosticar una enfermedad si no se cuenta de antemano con una “idea clínica de la salud”–, todo diagnóstico filosófico-social recurre,

13 Honneth no es del todo claro a la hora de definir el estatus de la filosofía social. En algunos pasajes de “*Pathologien des Sozialen*”, la describe como una “tradición de pensamiento” (Honneth, 1994a, p. 10, 11), mientras que en otros parece caracterizarla como una subdisciplina de la “filosofía práctica” que se diferencia de las filosofías “política” y “moral”.

14 Para una reconstrucción y profundización de la concepción honnethiana de la filosofía social, véase Celikates y Jaeggi (2017, p. 7 y sigs.)

implícita o explícitamente, a una concepción de la vida social “lograda” (Honneth, 1994b, pp. 50, 52). “Para poder hablar de una patología social”, escribe Honneth (1994a, p. 50), “se necesita una idea de normalidad vinculada a la vida social en general”. Esta “idea ética de la normalidad social”, referida fundamentalmente a las condiciones sociales necesarias para la autorrealización individual, opera como el “parámetro” [*Maßstab*] o criterio normativo a la luz del cual la filosofía social evalúa la salud ética de las sociedades modernas (Honneth, 1994b, p. 52).

Esta caracterización de la *Sozialphilosophie* debe entenderse como un modelo formal que estipula los rasgos compartidos por todas las escuelas enmarcadas en esta subdisciplina o tradición filosófica. En la definición de Honneth (1994a, p. 9 y ss.), la filosofía social engloba una gran variedad de posiciones teóricas: la filosofía política hegeliana, el materialismo histórico de Marx y Engels, la antropología filosófica de Plessner y Gehlen, las sociologías de Weber, Durkheim, Simmel y Tönnies, el marxismo occidental, el pensamiento de Nietzsche, etc. Por supuesto, este abanico de posturas filosófico-sociales abarca un amplio “espectro” de criterios éticos acerca de la vida social lograda, el cual va desde concepciones más bien individualistas (Nietzsche, Plessner, Weber, Simmel, etc.) hasta modelos normativos que, de diferentes maneras, colocan el foco en lo colectivo o lo comunitario (Tönnies, Durkheim, Hegel, Marx, etc.) (Honneth, 1994b, p. 53).

1.2. LA ESPECIFICIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA FRANKFURTIANA: LA CRÍTICA INMANENTE DE LAS PATOLOGÍAS DE LA RAZÓN

Ahora bien, ¿cuál es la especificidad de la teoría crítica de la Sociedad? ¿En qué se distingue de otras perspectivas dentro de la subdisciplina o tradición de la filosofía social? Según Honneth (1994a, p. 78 y ss.; 2007, pp. 59, 64), la *Kritische Theorie* se remonta al “programa original” de la Escuela de Frankfurt, desarrollado en los años treinta por Max Horkheimer. Más específicamente, los teóricos críticos ofrecen un modelo particular de “crítica normativa” de las sociedades modernas que se inspira decisivamente en el hegelianismo de izquierda de Karl Marx y Georg Lukács (Honneth, 1994a, p. 78; 2007, p. 59).

De acuerdo con Honneth (1994a, p. 78 y ss.; 2007, p. 28 y ss., 65), la crítica social practicada por la Escuela de Frankfurt se caracteriza por dos rasgos íntimamente vinculados entre sí. En primer lugar (1), evalúa la salud de las sociedades modernas a la luz de parámetros ético-normativos inmanentes a la realidad social precientífica. Y, en segundo término (2), concibe las patologías sociales como déficits de la racionalidad social.

(1) En línea con el hegelianismo de izquierda, los teóricos críticos defienden una modalidad inmanente de crítica social, esto es, una forma de crítica cuyo parámetro normativo está *anclado* [*verankert*] en “intereses” y “potenciales emancipatorios” *ya existentes* en la realidad social precientífica (Honneth, 1994a, pp. 80, 83; 2007, pp. 59, 64). La *Frankfurter Schule*, sostiene Honneth (1994a, p. 81), se distingue de otras perspectivas filosófico-sociales por su “intento jamás abandonado de darle un soporte objetivo [*objektiver Halt*] a los parámetros de la crítica en la praxis precientífica”.

En este sentido, la teoría crítica se concibe a sí misma como el “costado intelectual del proceso histórico de emancipación” (Horkheimer, cit. en Honneth, 1994a, p. 80, 79 y ss.), es decir, como un esfuerzo por expresar y articular teóricamente tendencias subversivas y críticas inherentes a la vida social preteórica. “Entre los discípulos de izquierda de Hegel”, se lee en “*Die soziale Dynamik von Mißachtung*”, de 1994, “iba de suyo que la teoría de la sociedad solo tenía derecho a criticar su objeto si podía redescubrir en él, como realidad social, un elemento de su propio punto de vista crítico” (Honneth, 1994a, p. 82).

En la perspectiva de Honneth (2007, p. 64 y ss.), entonces, la *Kritische Theorie* se encuentra en las antípodas de modelos “constructivos” o “procedimentales” de crítica social como el desarrollado por John Rawls en *A Theory of Justice*. Estos últimos modelos, de raigambre netamente kantiana, son *externos* o *trascendentes* a la realidad social que critican: es el propio crítico quien *construye* teóricamente los patrones normativos de la crítica sin tener en cuenta las experiencias preteóricas de los actores sociales (Iser, 2004, p. 154 y ss.). Las “concepciones de una fundamentación procedimental de las normas que se remontan a Kant”, escribe Honneth (2007, p. 64) en un artículo del año 2000, son completamente ajenas a la Escuela de Frankfurt, puesto que esta se encuentra “muy fuertemente arraigada a la tradición del hegelianismo de izquierda”.

Más precisamente, en la visión honnethiana la teoría crítica suscita siempre su crítica de la sociedad en un “momento de trascendencia intramundana” [*Moment der innerweltlichen Transzendenz*], es decir, en ciertas prácticas y experiencias preteóricas que a pesar de ser inmanentes a la realidad social criticada, apuntan potencialmente a su superación y/o subversión: experiencias de sufrimiento, injusticia, indignación, expectativas normativas incumplidas, etc. (Honneth, 1994a, p. 79 y ss.). Esta forma de crítica, sostiene Honneth (2007, p. 62; 1994a, p. 78 y ss.; 2003, p. 337), no es constructiva sino “reconstructiva” [*rekonstruktiv*], puesto que dedica gran parte de sus esfuerzos a “reconstruir”, no solo teórica sino también empí-

ricamente, los momentos de trascendencia inmanente que le sirven como “soporte social”¹⁵.

Honneth (1994a, p. 80 y ss.) parece operar con una periodización bipartita del pensamiento de Adorno y Horkheimer que se corresponde en gran medida con la autocomprensión de los propios autores (Horkheimer, 1981, p. 162 y ss.). Según esta lectura, la versión clásica de la teoría crítica, desarrollada por Horkheimer en la década del treinta, sigue casi a rajatabla la modalidad izquierdo-hegeliana de crítica social (Honneth, 1994a, p. 80). Este modelo, sin embargo, comenzaría a debilitarse progresivamente a partir de la década del cuarenta con la consolidación del paradigma negativista de la crítica de la razón instrumental, el cual adquiere su forma más madura en la obra tardía de Adorno (Honneth, 1994a, p. 80 y ss.).

Aún bajo el influjo de la filosofía marxiana de la historia, sostiene Honneth (1994a, p. 80), el Horkheimer de los treinta seguía creyendo que los intereses emancipatorios del proletariado constituían el *locus* de trascendencia intramundana sobre el cual debía asentarse la crítica de la sociedad. En gran parte debido a las traumáticas experiencias históricas del nazismo y el estalinismo, a partir de la década del cuarenta toma fuerza progresivamente la concepción adorniana del “mundo totalmente administrado” [total verwaltete Welt] (Horkheimer, 1981, p. 165). De acuerdo con Honneth (1994a, p. 80), esta visión cuasifuncionalista de la sociedad de postguerra como un sistema de dominación sin fisuras ni resistencias pone en crisis el modelo de crítica inmanente. En un mundo concebido como un “contexto total de obnubilación” [totaler Verblendungszusammenhang] parece desvanecerse todo rastro de trascendencia intramundana (Honneth, en Boltanski y Honneth, 2009, p. 86).

Sobre este trasfondo, Honneth (1994a, p. 81) argumenta que la tradición de la Kritische Theorie solo puede ser “continuada” en la actualidad si se logra rehabilitar la conexión perdida entre la crítica teórico-social y las tendencias emancipatorias de la vida preteórica. “Dado que esta esfera”, la instancia de la trascendencia intramundana, “ha sido sepultada [verschüttet] en el transcurso de la historia de la teoría crítica, debe ser sacada nuevamente a la luz por medio de un

15 Honneth (2003, p. 334, 337, 340) se expresa acerca de la noción de reconstrucción, por ejemplo, en el *Nachwort* de 2003 a *Kampf um Anerkennung*. La reconstrucción, se lee allí, es un arduo trabajo teórico-interpretativo en el cual el teórico crítico desentierra y explicita los momentos de trascendencia inmanente implícitos en la realidad social: “Las normas que subyacen a la crítica deben ser extraídas interpretativamente del entramado de significados de la praxis social existente en la forma de una ‘reconstrucción’” (Honneth, 2003, p. 334).

difícil trabajo conceptual” (Honneth, 1994a, p. 81). Como se verá en el apartado 1.3, Honneth (Honneth y Boltanski, 2009, p. 103) considera su propia teoría del reconocimiento como una profundización de los esfuerzos de Jürgen Habermas por reinmanentizar la teoría crítica de la sociedad.

(2) Lo dicho hasta aquí, sin embargo, no alcanza para definir la especificidad de la teoría crítica, puesto que existen otras tradiciones teóricas muy distintas de la Escuela de Frankfurt que también defienden un modelo inmanente o interno de crítica social¹⁶. La más influyente de ellas, al menos desde fines del siglo pasado, es el denominado “comunitarismo”, representado por autores como Michael Walzer y Charles Taylor (Honneth, 2007, p. 62; Jaeggi, 2014, p. 263 y ss.; Olbrich, 2019)¹⁷. En la visión de Honneth (2007, p. 30, 66), lo que distingue a la *Frankfurter Schule* del comunitarismo es el énfasis en la razón o racionalidad social. Para Horkheimer, Adorno, Marcuse

16 En la literatura especializada, los términos “crítica interna” y “crítica inmanente” suelen ser empleados de manera indistinta como contraparte de la “crítica externa”; cfr., por ejemplo, Iser (2004, p. 155 y sig.) Sin embargo, autores como Jaeggi (2014, p. 277 y sigs.; Celikates y Jaeggi, 2017, p. 113 y sigs.) establecen una distinción tajante entre ambos conceptos.

17 Para una exposición de los argumentos fundamentales de la posición comunitarista y del debate comunitarismo-liberalismo, véase Haus (2003, p. 11-26) y Rosa et al. (2010, p. 119 y sigs.). El comunitarismo constituye una escuela teórico-política norteamericana que adquiere relevancia durante las décadas de 1980 y 1990. Surge como una respuesta crítica a la influyente teoría de la justicia desarrollada por el liberal John Rawls en *A Theory of Justice*, de 1971. Este último libro marca el renacimiento de la filosofía política “normativa” (Haus, 2003, p. 16). En él se vuelve a abordar un problema que, hasta ese momento, parecía exiliado del pensamiento sociopolítico, a saber, la cuestión acerca de cómo debería organizarse una sociedad “justa” (Haus, 2003, p. 16). Inspirado en el contractualismo y la filosofía del derecho kantiana (Haus, 2003, p. 16 y sig.), Rawls (2009) intenta responder este interrogante mediante un *thought experiment*: la reflexión acerca de una “posición original” en la que un conjunto de sujetos debe decidir de manera racional, deliberando bajo el “velo de la ignorancia”, el mejor orden para su sociedad. Partiendo de esta hipótesis ficticia, el autor *construye* de manera teórico-racional los principios ideales y universales de la justicia (Freeman, 1996). La crítica comunitarista a esta posición se inicia en 1982 con la publicación de *Liberalism and the Limits of Justice*, de Michael Sandel (Haus, 2003, p. 13). Autores como Walzer, Taylor, Macintyre, Barber y el propio Sandel cuestionan el carácter abstracto e individualista de la teoría rawlsiana de la justicia: las normas fundamentales de una sociedad justa o lograda, sostienen, no pueden definirse ni fundamentarse mediante la construcción racional de principios universales; antes bien, deben extraerse interpretativamente de los ideales concretos y particulares que rigen a una comunidad cultural específica (Haus, 2003, p. 16 y sigs.) En palabras de Michael Haus (2003, p. 19), “[l]as posiciones comunitaristas dudaban de la posibilidad de fundamentar estándares universalmente válidos y criticaban modos de proceder que pretendían alcanzar la racionalidad mediante la abstracción de las ideas de valor comunitarias”.

y Habermas, las sociopatologías constituyen *eo ipso* patologías de la razón, esto es, trastornos de la vida social provocados por déficits de la racionalidad (Honneth, 2007, p. 30).

La concepción comunitarista de la crítica social, encarnada paradigmáticamente en la obra de Walzer (1987), surge como respuesta a modelos externos y universalistas de crítica como los defendidos por pensadores como John Rawls y Martha Nussbaum, entre otros (Olbrich, 2019; Iser, 2004, p. 163 y sigs.; Haus, 2003, p. 11 y sigs.). Estos abordajes externalistas se desentienden completamente de la autocomprensión cultural de las sociedades y optan por criticarlas *desde afuera*, esto es, a la luz de parámetros normativos pretendidamente universales construidos o descubiertos racionalmente por el propio teórico crítico: la naturaleza humana, la justicia, la igualdad, etc. Los comunitaristas conciben este procedimiento como autoritario y paternalista, argumentando que solo puede criticarse *legítimamente* una formación social con base en los principios normativos particulares aceptados por sus propios miembros (Honneth, 2007, p. 58). Según esta modalidad particularista y débil de crítica, una sociedad únicamente merece ser criticada cuando existe una incongruencia entre los ideales normativos que la inspiran y sus prácticas efectivas (Jaeggi, 2014, p. 264).

Si se sigue a Honneth (2007, p. 59; 2003, p. 334), la teoría crítica parece ubicarse en el medio de estos abordajes antagónicos en la medida en que intenta combinar una concepción inmanente de la crítica social con pretensiones fuertes de racionalidad y universalidad. Por un lado, como señaló, los teóricos críticos se apoyan en parámetros ético-normativos inherentes a la realidad social precientífica. Pero por otro, enfatizan el carácter decididamente racional de sus diagnósticos críticos¹⁸. En la lectura honnethiana, este carácter bifronte del abordaje teórico-crítico de Escuela de Frankfurt, su cariz a la vez inmanente y racional, obedece fundamentalmente a la influencia del pensamiento de Hegel (Honneth, 2007, p. 31 y sigs.)

A la hora de definir el estándar de la “vida buena” o de la normalidad social, los teóricos críticos se apoyan en un *insight* fundamental de la filosofía política hegeliana, a saber, en la “idea ética” de un “universal racional” [*vernünftiges Allgemeine*] capaz de garantizar la “autorrealización cooperativa” de todos los miembros de la sociedad (Honneth, 2007, p. 33, 37). Según este ideal normativo, que se remonta en última instancia a *La República* de Platón, la autorrealización

18 Acerca de las diferencias entre el abordaje racional de la crítica propuesto por los autores de Frankfurt y el del liberalismo rawlsiano, véase Honneth (2007, p. 38).

individual presupone el bien común, y este último solo es posible en el marco de una “organización racional” [*vernünftige Einrichtung*] de la vida social (IfS, 1956, p. 10; Honneth, 2007, p. 33 y ss.)

Ahora bien, como lo muestra Honneth (2007, p. 32 y ss.), en contraste con posiciones constructivistas y/o procedimentalistas, Hegel no entiende el ideal normativo del universal racional como un constructo teórico, sino más bien como un principio *inmanente* a la realidad sociohistórica. En la perspectiva hegeliana, la Razón [*Vernunft*] es operativa en la realidad social: ella “se desenvuelve” y/o “realiza” progresivamente en la historia humana por medio de un “proceso de aprendizaje” (Honneth, 2007, p. 30 y ss.). En este complejo camino formativo, ella misma va creando “instituciones ‘éticas’ [*sittlich*]” cada vez más racionales hasta llegar al estadio final y más perfecto de su desarrollo: la “eticidad” [*Sittlichkeit*] del Estado racionalmente organizado (Honneth, 2007, p. 33; Hegel, 2018, § 155).

Sobre este trasfondo, sostiene Honneth (2007, p. 32), Hegel esboza una crítica de la modernidad que les servirá de modelo a los autores de Frankfurt. En la *Rechtsphilosophie* hegeliana se diagnostica una tendencia general a la “pérdida de sentido” en las formaciones sociales modernas, la cual sería el resultado de un déficit en la racionalidad social (Honneth, 2007, p. 32). Según Hegel, esta sociopatología sobrevendría como consecuencia de ciertas “ideologías” o “concepciones del mundo” que bloquean la puesta en acto del “potencial racional” ya disponible en las entrañas de la sociedad:

En este sentido, Hegel estaba convencido de que las patologías sociales debían comprenderse como el resultado de una incapacidad de las sociedades para expresar adecuadamente un potencial racional ya contenido en las instituciones, prácticas y rutinas cotidianas (Honneth, 2007, pp. 32-33).

De acuerdo con Honneth (2007, p. 45), el programa teórico de la Escuela de Frankfurt puede entenderse como una “versión postidealista”, marxiano-lukácsiana, de estos desarrollos hegelianos. Más precisamente, en la obra de los teóricos críticos la idea del universal racional sufre una transformación materialista, mutando en la concepción de una forma de *praxis social racional* que estaría inscrita potencialmente en la condición humana (Honneth, 2007, p. 34 y sigs.). A través de la participación en esta modalidad racional de acción colectiva, los sujetos lograrían la autorrealización recíproca y cooperativa, accediendo así a una vida buena o intacta (Honneth, 2007, p. 37 y sigs.)

Ahora bien, como lo advierte Honneth (2007, p. 34), cada uno de los representantes de la Escuela de Frankfurt opera con un modelo

diferente de praxis social racional. Así, por ejemplo, el Horkheimer temprano remarca el potencial racional-emancipatorio del “trabajo humano”, al tiempo que Habermas hace lo propio con la acción comunicativa:

En todos estos abordajes de la teoría crítica, la idea hegeliana según la cual siempre se necesita un universal racional para que los sujetos puedan autorrealizarse de manera satisfactoria dentro de la sociedad es retomada en forma de diferentes definiciones de una acción práctica originaria. En la obra de Habermas, el concepto del “entendimiento comunicativo” cumple el mismo rol que el de “trabajo humano” en Horkheimer y el de “vida estética” en Marcuse: estipulan la forma de razón en cuya forma desarrollada está dado el *medium* de una forma de integración social no solo racional sino también satisfactoria (Honneth, 2007, p. 35).

Decisivamente influenciados por Weber, Marx y Lukács, los teóricos críticos *sociologizan* la idea hegeliana del autodespliegue histórico de la Razón (Honneth, 2007, p. 42). Tal como la *Vernunft* de Hegel, las modalidades de praxis social antes mencionadas tienden a aumentar históricamente su grado de racionalidad en un “proceso de aprendizaje colectivo”, el cual se caracteriza por el surgimiento progresivo de formas cada vez más logradas de “solución de problemas” (Honneth, 2007, p. 43). Según esta concepción, “en cada nuevo estadio de la reproducción social, la racionalidad humana adquiere una forma más elevada, de manera tal que puede caracterizarse la historia humana como un proceso de realización de la Razón” (Honneth, 2007, p. 65).

Así, por ejemplo, el joven Horkheimer considera que el trabajo humano tiende históricamente a incrementar su eficacia racional en el “dominio” de la naturaleza, lo cual abre la puerta para modalidades más logradas y satisfactorias de vida conjunta (Honneth, 2007, p. 34 y ss.). Y algo similar ocurre en la obra de Habermas: la racionalidad comunicativa se desenvuelve progresivamente en la modernidad, posibilitando el surgimiento de formas de integración social cada vez más desligadas de asimetrías de poder y de distorsiones irracionales (p. 35).

De acuerdo con Honneth (2007, p. 30, 41 y ss.), sobre estas bases la Escuela de Frankfurt desarrolla una versión sociológica y materialista de la crítica hegeliana de la modernidad. De manera análoga a Hegel en la *Rechtsphilosophie*, los teóricos críticos diagnostican una “patología social de la razón [*soziale Pathologie der Vernunft*]” en las sociedades modernas, es decir, un déficit de la racionalidad social que socava sistemáticamente el “aprovechamiento” del potencial racional ya disponible en las formas de praxis arriba mencionadas (Honne-

th, 2007, p. 30, 47). Sin embargo, a diferencia de Hegel, y en línea con aspectos centrales de la concepción lukácsiana de la “reificación”, los pensadores frankfurtianos no ven la “causa” de esta patología en la prevalencia de ciertas ideas o concepciones del mundo, sino en el afianzamiento del capitalismo como orden socioeconómico dominante (Honneth, 2007, p. 45, 30)¹⁹.

Según Honneth (2007, p. 30, 42, 41, 45), la Escuela de Frankfurt comprende la modernización capitalista como un “proceso de deformación de la Razón”, esto es, como una suerte de malformación patológica que interrumpe y/o coarta el desenvolvimiento normal del proceso de racionalización social *qua* proceso de aprendizaje colectivo. En esta perspectiva, la consolidación del capitalismo tiene como consecuencia la difusión y encarnación social de una modalidad amputada o unilateral de razón, la cual tiende a bloquear el potencial racional-emancipatorio inmanente a formas de acción colectiva como el trabajo, la comunicación o la acción estética (Honneth, 2007, p. 45 y sig.)

Para ponerlo en términos más precisos, Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas sostienen que esta forma deformada y unilateral de racionalidad social, la “razón instrumental”, se hace carne en las “actitudes” y “prácticas” típicas del capitalismo moderno occidental (Honneth, 2007, p. 41, 46, 48). Los miembros de la Escuela de Frankfurt, se lee en *Eine soziale Pathologie der Vernunft*, “perciben el capitalismo como una forma de organización social en la que prevalecen prácticas y formas de pensamiento que impiden el aprovechamiento de la racionalidad ya posibilitada históricamente” (Honneth, 2007, p. 46). En sus obras, afirma Honneth (2007, p. 41), los representantes de la teoría crítica emplean varios conceptos para referirse a estas formas patológico-irracionales de praxis social: “fetichismo”, “reificación”, “unidimensionalidad” y “positivismo”, entre otras²⁰.

Pero esto no es todo. Para Honneth (2007, p. 49 y sigs.), la racionalidad también desempeña un rol fundamental en las reflexiones frankfurtianas acerca de la “puesta en práctica” de la teoría crítica. Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas coinciden en que la “superación” de las patologías del capitalismo solo es posible a través de un

19 Más precisamente, según Honneth (2007, p. 45), los autores de Frankfurt desarrollan una concepción del capitalismo informada por una teoría de la racionalización social. Esta concepción se inspira decisivamente en la síntesis lukácsiana de las posiciones de Marx y Weber.

20 En consonancia con una idea central de Marx, afirma Honneth (2007, p. 40 y sig.), los autores de Frankfurt consideran que dichas formas distorsionadas de acción y pensamiento tienen la peculiaridad de “encubrir” y/o ocultar su propio carácter orígen patológico.

“proceso de ilustración” o “esclarecimiento” [*Aufklärungsprozeß*] de los sujetos precientíficos, el cual presupone necesariamente la “receptividad racional” a los desarrollos de la teoría (Honneth, 2007, pp. 30, 50)²¹. En este sentido, Honneth (2007, p. 48) escribe que “[l]as fuerzas que pueden contribuir a la superación de la patología social deben provenir de esa misma razón cuya realización es bloqueada por la organización social del capitalismo”.

Ahora bien, ¿cómo justifican los autores de Frankfurt esta confianza en las capacidades crítico-rationales de los actores sociales cuando, al mismo tiempo, diagnostican una deformación patológica de la racionalidad social? Según Honneth (2007, p. 51), los teóricos críticos salen de este dilema retomando idiosincráticamente una tesis antropológico-filosófica que subyace al psicoanálisis freudiano. Según la misma, los sujetos humanos *sufren* cuando sus “capacidades racionales” son restringidas por una neurosis, y es este “sufrimiento” [*Leiden*] el que los lleva a desarrollar un “deseo de curación”, que no es otra cosa que un deseo de reestablecer la racionalidad en su vida (Honneth, 2007, p. 51). Para Freud, este interés en recuperar la razón explica la presteza de los pacientes a embarcarse en la terapia psicoanalítica *qua* proceso de autoanálisis e ilustración (Honneth, 2007, p. 51 y sigs.)

Inspirados en esta idea, los teóricos críticos consideran que “las patologías sociales siempre se ven reflejadas en una forma de sufrimiento que mantiene despierto un interés en la fuerza emancipatoria de la razón” (Honneth, 2007, p. 49). En esta perspectiva, a pesar de las diferentes modalidades de falsa conciencia y mistificación ideológica prevalecientes en el capitalismo (Honneth, 2007, p. 41), los seres humanos no pueden permanecer indiferentes a las patologías sociales de la racionalidad. Dado que la autorrealización individual solo es posible en el marco de una organización racional de la vida social, las patologías de la razón capitalista provocan necesariamente formas

21 Honneth (2007, p. 50) presenta la teoría crítica como un “marxismo lukácsiano sin proletariado” (Dörre, en Dörre et al., 2009, p. 187). Los autores de Frankfurt abandonan la tesis marxista clásica según la cual el proletariado estaría predestinado a ser el sujeto de la revolución debido a su ubicación especial en el proceso de producción. Debido a razones tanto histórico-políticas como filosófico-teóricas, ya no creen que la toma de conciencia de la clase obrera vaya a producirse automáticamente como consecuencia del progreso de las fuerzas productivas (Honneth, 2007, p. 50). Es por esta razón que se ven obligados a desarrollar una concepción alternativa de la “puesta en práctica” de la teoría crítica inspirada fundamentalmente en el psicoanálisis freudiano. Según Honneth (en Honneth y Fraser, 2003, p. 127), el vuelco de la Escuela de Frankfurt hacia la investigación social empírica, como un modo de indagar en el estado de conciencia política de las masas, también se explica de este modo.

de sufrimiento (Honneth, 2007, p. 51). Dichas experiencias de padecimiento, por su parte, activan un interés en la recuperación de la racionalidad social, lo cual explicaría la responsividad de los sujetos precientíficos a los análisis, argumentaciones y explicaciones racionales de la teoría crítica:

Todos los autores que pertenecen al círculo interno de la teoría crítica presuponen un interés latente de los destinatarios de la teoría en explicaciones e interpretaciones racionales porque el deseo de la emancipación del sufrimiento solo puede encontrar satisfacción en la recuperación de una racionalidad intacta (Honneth, 2007, p. 54).

2. DE ADORNO A HONNETH PASANDO POR HABERMAS: EL SURGIMIENTO DE LA TEORÍA CRÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

2.1. DE ADORNO A HABERMAS

De acuerdo con Honneth (1994a, p. 80 y ss.), la concepción adorniana de una “sociedad totalmente administrada” pone en jaque el programa original de la teoría crítica en la medida en que suprime todo vestigio de trascendencia intramundana en las formaciones sociales modernas. Como es sabido, el autor de *Negative Dialektik* concibe la sociedad capitalista como un “contexto total de obnubilación [*totaler Verblendungszusammenhang*]” atravesado de cabo a rabo por la racionalidad instrumental (Honneth y Boltanski, 2009, pp. 86, 92). Es decir, como un sistema autopoietico de dominación total que logra suprimir *todas* las tendencias crítico-subversivas inmanentes a la realidad social precientífica (Honneth y Boltanski, 2009, p. 86).

Para Honneth, esta posición radicalmente pesimista implica un “desvalorización” sistemática de las experiencias, competencias y conocimientos de los actores sociales cotidianos (Honneth y Boltanski, 2009, p. 86)²². En efecto, si se sigue el diagnóstico de la modernidad esbozado en textos como *Dialektik der Aufklärung*, los seres humanos son *objetos* inertes de la manipulación técnico-económica, y no *sujetos* crítico-racionales capaces de reconocer y superar patologías sociales (Adorno y Horkheimer, 1989, p. 128 y sigs.). En un mundo totalmente

22 Honneth también interpreta esta desvalorización de la experiencia cotidiana como un “déficit sociológico”: el Adorno tardío presenta una “imagen distorsionada” o falsa de la realidad social en la medida en que olvida un aspecto esencial de la misma: la praxis racional y/o reflexiva de los actores cotidianos (Honneth y Boltanski, 2009, p. 88).

administrado como el retratado por Adorno, sugiere Honneth (1994a, p. 83), se asiste a la “disolución del núcleo social de la sociedad”, es decir, al vaciamiento total de las potencialidades emancipatorias inherentes a la acción social cotidiana (Honneth y Boltanski, 2009, pp. 86, 92).

Para Honneth, es precisamente por esta razón que Habermas lleva a cabo un “cambio de paradigma” dentro de la teoría crítica (Honneth y Boltanski, 2009, p. 87). El autor de *Theorie des kommunikativen Handelns* considera que debido a su desprecio de las competencias reflexivas de los actores cotidianos, Adorno solo puede ofrecer una crítica “externa” y paternalista de la sociedad, esto es, una crítica social carente de todo soporte y/o “justificación” intramundana (Honneth y Boltanski, 2009, p. 86 y sig.). “Habermas siempre tuvo la sospecha de que la teoría crítica temprana no podía probar el carácter inmanente de su crítica, dado que ella misma maniobraba en una perspectiva externa” (Honneth y Boltanski, 2009, p. 87)²³.

En la lectura honnethiana, la obra de Habermas está marcada por la intención de rehabilitar el desiderátum original frankfurtiano de una crítica “inmanente” de la sociedad (Honneth y Boltanski, 2009, pp. 87, 90; Honneth, 1994a, p. 82). En esta clave deben leerse los esfuerzos habermasianos por (de)mostrar teóricamente la presencia de una forma de racionalidad alternativa a la instrumental en el seno del *Lebenswelt*: la “razón comunicativa [*kommunikative Vernunft*]” (Honneth y Boltanski, 2009, p. 88). De acuerdo con Habermas, esta racionalidad potencialmente emancipatoria se encontraría antropológicamente “anclada” en las “prácticas lingüísticas” de los actores cotidianos, y les brindaría a estos no solo las competencias necesarias para criticar y subvertir las sociopatologías del capitalismo sino también una intuición del parámetro normativo de la vida buena: el ideal de la comunicación “exenta de dominación” (Honneth y Boltanski, 2009, p. 88; Rosa, 2010, p. 55).

Para Habermas, la crítica solo es posible como crítica inmanente. La sociedad como objeto de crítica debe ya contener esa razón que puede servir como estándar para criticar las condiciones sociales existentes. La razón comunicativa se realiza en formas de comunicación que se desenvuelven históricamente; nosotros como teóricos podemos extraer de ellas los parámetros de la crítica. En este sentido, la *Theorie des kommunikativen Handelns* reconstruye las formas racionales de la comunicación como el estándar para la crítica de las patologías sociales existentes (Honneth y Boltanski, 2009, p. 90).

23 Con esta expresión, Honneth se refiere a la posición de Adorno y Horkheimer en *Dialektik der Aufklärung*, no a la teoría crítica de la década del treinta.

2.2. HONNETH Y LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

Honneth (1994a, p. 86, 89; Honneth y Boltanski, 2009, p. 90) celebra este giro inmanente de la teoría crítica e incluso se considera parte del denominado “paradigma de la comunicación [*Kommunikationsparadigma*]”²⁴. Sin embargo, entiende su propia posición como una *radicalización* o *intensificación* de la propuesta habermasiana. Así lo señala con claridad en una entrevista publicada en la compilación *Was ist Kritik?*, del año 2009:

Dada la gran influencia que tuvo en mí el abordaje habermasiano, ya en mis años de estudiante la teoría crítica temprana me parecía un callejón sin salida. Luego del giro comunicativo no había vuelta atrás. En retrospectiva, veo el camino hacia el desarrollo de mi propia perspectiva como una intensificación del abordaje habermasiano, no como un corte con él (Honneth y Boltanski, 2009, p. 87).

Más específicamente, Honneth considera que Habermas no va lo suficientemente lejos en su intento de *reinmanentizar* la teoría crítica (Honneth y Boltanski, 2009, pp. 88, 91; Honneth, 1994a, p. 84 y ss.). Y esto porque su concepción de la acción comunicativa es demasiado racionalista, “abstracta” y “formal” como para poder atender las verdaderas “experiencias morales” [*moralische Erfahrung*] de los actores precientíficos, esto es, las expectativas o aspiraciones intuitivas de “justicia” inmanentes a la vida cotidiana y las vivencias de “injusticia social” provocadas por el incumplimiento de las mismas (Honneth, 1994a, p. 84 y sig.). “Las experiencias cotidianas de los actores en la vida social”, dice Honneth, “no tienen lugar alguno en la teoría de Habermas” (Honneth y Boltanski, 2009, p. 88).

De acuerdo con Honneth (1994a, pp. 84, 86), las experiencias cotidianas de “indignación”, “vergüenza” o “ira” causadas por el incumplimiento de expectativas morales, y no los intereses meramente económicos, son la fuente “motivacional” *par excellence* de los movimientos tendientes a la subversión de los órdenes sociales injustos. Estas vivencias morales precientíficas, sin embargo, no son atendidas en la concepción habermasiana de la razón comunicativa (Honneth, 1994a, p. 85)²⁵. Apelando al instrumental teórico de la pragmática universal

24 En este sentido, Rosa et al. (2009, p. 228 y ss.) sostienen que Habermas y Honneth son los artífices de un “giro interaccionista” [*interaktionistische Wende*] en la teoría crítica.

25 Para Honneth, tampoco el marxismo clásico logra atisbar la importancia de las experiencias morales de desprecio, y esto debido a su concepción tendencialmente

del lenguaje, y con un ímpetu demasiado racionalista, Habermas se concentra exclusivamente en la reconstrucción de los presupuestos ideales de la comunicación “exenta de dominación” (Honneth, 1994a, p. 85).

En efecto, para el autor de *Kampf um Anerkennung*, el potencial emancipatorio que Habermas identifica en dichas estructuras abstractas del lenguaje no tiene correlato alguno en la experiencia *real* de los sujetos cotidianos (Honneth, 1994a, p. 85). Estos no vivencian el avance histórico de la racionalidad comunicativa en la modernidad como un progreso normativo, y mucho menos sufren moralmente ante la limitación o distorsión de sus “competencias lingüísticas”:

Puede que tenga lugar un proceso de racionalización comunicativa del mundo de la vida, pero el mismo no se ve reflejado como un hecho moral en las experiencias de los sujetos humanos. Por lo tanto, no puede encontrarse ninguna correspondencia dentro de la realidad social para la instancia precientífica a la que refiere reflexivamente la perspectiva normativa habermasiana (Honneth, 1994a, p. 86, 85).

Siguiendo estos lineamientos, Honneth (1994a, p. 86) sostiene que si la teoría crítica pretende cumplir con el desiderátum de una crítica social *verdaderamente* inmanente, debe operar con un concepto de “trascendencia intramundana” *más cercano* a la perspectiva vivencial de los actores precientíficos. De lo que se trata, en otras palabras, es de desarrollar una concepción “menos formal y abstracta de la inmanencia” que la esgrimida por Habermas (Honneth y Boltanski, 2009, p. 90). Y para ello es necesario desplazar el foco del estudio formalista del lenguaje a una “‘fenomenología’ de las experiencias sociales de injusticia” (Honneth y Fraser, 2003, p. 114).

Es sobre este trasfondo que nace la teoría del “reconocimiento” [*Anerkennung*], presentada sistemáticamente en la obra más importante de Honneth, *Kampf um Anerkennung*, de 1992. En esta original propuesta teórica, construida a partir de una relectura actualizada del pensamiento del joven Hegel (Honneth y Boltanski, 2009, p. 87), el reconocimiento reemplaza a la comunicación racional como parámetro intramundano de la justicia o la vida social lograda. Según Honneth (1994a, p. 86), dicho desplazamiento conceptual abre el acceso a una instancia emancipatoria *efectivamente anclada* en la realidad social

“utilitarista” del ser humano (Honneth y Fraser, 2003, p. 127). En la perspectiva marxista tradicional, los seres humanos sólo se verían motivados a rebelarse, protestar o resistir debido a “intereses” netamente económicos.

precientífica: es indudable que los actores cotidianos experimentan la necesidad y el deseo de ser reconocidos y/o respetados socialmente, y el sufrimiento moral provocado por la denegación de dicho reconocimiento constituye una motivación potencial para acciones dirigidas a subvertir el orden vigente.

La idea honnethiana de focalizar la crítica social en el reconocimiento social se inspira en gran parte en investigaciones sociológicas e historiográficas acerca de las experiencias de protesta y resistencia de grupos subalternos (Honneth, 1994a, p. 86; Honneth y Boltanski, 2009, p. 88; Honneth y Fraser, 2003, p. 132 y sigs.). A partir de la lectura de estudios como *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, de Barrington Moore, Honneth (1994a, p. 86; Honneth y Fraser, 2003, p. 127) concluye que la principal fuente “motivacional” de las acciones de protesta no proviene de intereses utilitarios, sino de vivencias cotidianas de “desprecio social [*soziale Mißachtung*]”, esto es, de experiencias de sufrimiento provocadas por la decepción de expectativas normativas ligadas al reconocimiento social de la propia identidad, “dignidad” y/o “integridad”²⁶:

Las investigaciones revolucionarias de Barrington Moore acerca de la resistencia proletaria, los estudios dispersos sobre la importancia del *daño del* autorespeto en los pueblos colonizados, la creciente literatura acerca del rol central del desprecio en las experiencias de opresión de las mujeres, el tratado sistemático de Avishai Margalit sobre el lugar fundamental de la “dignidad” en nuestras ideas de justicia. Todo esto apunta en la misma dirección: a la necesidad de adoptar los términos del reconocimiento (Honneth en Honneth y Fraser, 2003, p. 133).

Honneth intenta articular teóricamente este *insight* fundamental a través de una reinterpretación contemporánea del pensamiento del joven Hegel informada por la obra de G. H. Mead y perspectivas provenientes del psicoanálisis y la filosofía moral (Honneth, 1994a, p. 87; Honneth y Boltanski, 2009, p. 91). Más precisamente, la teoría honnethiana del reconocimiento parte de la siguiente tesis *antropológico-filosófica*: los sujetos humanos solo pueden desarrollar una “iden-

26 Honneth sostiene que también las obras de otros autores como Richard Sennett y Jonathan Cobb (Honneth y Boltanski, 2009, p. 99), Tzevan Todorov, Michael Ignatieff y Avishai Margalit muestran el rol central que desempeñan las experiencias de “desprecio”, “degradación” y “humillación” tanto en las situaciones de “sufrimiento socialmente causado” como en las acciones dirigidas hacia su superación (Honneth y Fraser, 2003, p. 132).

tividad” intacta y alcanzar la “autorrealización” si son reconocidos por sus congéneres (Honneth, 1994a, pp. 87, 89; Honneth, 1992, p. 336). En una palabra: el reconocimiento social es la condición necesaria de posibilidad del “desarrollo logrado de la identidad humana [*geligende Identitätsentwicklung des Menschen*]” (Honneth, 1994a, p. 87).

La segunda tesis central de la teoría honnethiana es un corolario directo de la primera. Si el reconocimiento social es el presupuesto fundamental del desarrollo de la identidad personal, entonces la denegación del mismo, esto es, el “desprecio social [*soziale Missachtung*]”²⁷, constituye necesariamente una fuente de sufrimiento: se trata de una patología (psico)social que les impide a los sujetos desarrollar una identidad sana (Honneth, 1994a, p. 86 y ss.).

Dado que la experiencia de reconocimiento social constituye una condición de la que depende el desarrollo identitario del ser humano en su conjunto, la ausencia del mismo, es decir, el desprecio, va necesariamente acompañado de una amenazante pérdida de la personalidad” (Honneth, 1994a, p. 87).

Honneth (1994a, p. 87) continúa su argumentación sosteniendo que la experiencia de desprecio va de la mano con “sentimientos morales” de “vergüenza, ira o indignación”, los cuales pueden actuar como motivos impulsores de “lucha(s) por el reconocimiento” (Honneth y Boltanski, 2009, p. 87 y sig.). En esta perspectiva, el sufrimiento moral causado por el desprecio social constituye un dínamo potencial de acciones de protesta y/o resistencia orientadas a (re)establecer condiciones justas de reconocimiento social. Con estos pasos teóricos, Honneth (1994a, p. 87) cree lograr solucionar el principal déficit de la teoría crítica habermasiana: su lejanía respecto a las vivencias normativas de los sujetos cotidianos.

A diferencia de lo que ocurre en la obra de Habermas, existe aquí un vínculo estrecho entre las vulneraciones que se les inflige a los presupuestos normativos de la interacción social y las experiencias morales que los sujetos tienen en sus comunicaciones cotidianas: si esas condiciones son dañadas en la medida en que se le niega a una persona el reconocimiento merecido, el afectado reacciona a ello generalmente con sentimientos morales que

27 Honneth emplea varios términos como sinónimos de la noción de “desprecio social”. Entre ellos vale destacar: “degradación” y “humillación” (Honneth y Fraser, 2003, p. 132). Todas las formas de desprecio constituyen para Honneth formas de “injusticia” y de “sufrimiento socialmente causado” (Honneth y Fraser, 2003, p. 132).

acompañan a la experiencia de desprecio, a saber, con vergüenza, ira o indignación (Honneth, 1994a, p. 87).

Pero esta es solo la mitad de la historia. Para evitar caer en una posición psicologista y ahistórica²⁸, Honneth (Honneth y Boltanski, 2009, p. 96 y ss.; Honneth y Fraser, 2003, p. 137) combina estas tesis antropológico-filosóficas con una argumentación netamente sociológica. Según lo dicho hasta aquí, los sujetos cotidianos tienen “expectativas [Erwartungen]” o “pretensiones [Ansprüche]” morales que, en última instancia, se encuentran inscriptas en la condición humana: todos los seres humanos necesitan y esperan ser reconocidos por sus congéneres. Ahora bien, el *contenido particular* de dichas expectativas es definido y preformado socialmente: cada sociedad posee “órdenes” institucionalizados de reconocimiento que le son específicos (Honneth y Boltanski, 2009, p. 96 y ss.; Honneth y Fraser, 2003, p. 137 y ss.)

Más precisamente, a través de complejos procesos de “socialización”, los sujetos internalizan las diferentes formas de reconocimiento que pueden y deben esperar “legítimamente” en la formación social en la que viven (Honneth y Boltanski, 2009, p. 97). La “gramática” moral de una sociedad, entonces, es aprendida por sus miembros en interacciones sociales enmarcadas en contextos institucionales (Honneth y Boltanski, 2009, p. 97). Lejos de derivarse únicamente de la constitución ontológica y/o psicológica del ser humano, entonces, las expectativas morales individuales son siempre también un producto social.

Por supuesto, en tanto heredero de la tradición de la Escuela de Frankfurt, Honneth (Honneth y Boltanski, 2009, p. 97; Honneth y Fraser, 2003, p. 137 y ss.) focaliza su teoría del reconocimiento exclusivamente en el análisis de las sociedades modernas capitalistas. En la perspectiva honnethiana, estas últimas se caracterizan por estar escindidas en tres “esferas” u “órdenes” autónomos de reconocimiento: (a) el “amor [Liebe]”, (b) el “derecho [Recht]” y (c) la “solidaridad [Solidarität]” (Honneth y Fraser, 2003, p. 137 y sig.; Honneth, 1992,

28 Nancy Fraser, entre otros, ha cuestionado el carácter psicologista y ahistórico de la teoría honnethiana del reconocimiento (Honneth y Fraser, 2003, p. 137; Honneth y Boltanski, 2009, p. 96). Según esta objeción, Honneth derivaría las expectativas morales de los actores cotidianos de una concepción *a priori* de la subjetividad o psique humana. A la luz del análisis honnethiano de las tres diferentes esferas normativas que caracterizan a la sociedad moderna se observa fácilmente que esta crítica no es del todo acertada (Honneth, 1992, p. 148-227). Sin embargo, en escritos más recientes el propio Honneth (Honneth y Boltanski, 2009, p. 96 y ss.; 2003, p. 309) reconoce que la objeción de Fraser tiene un momento de verdad y admite que la misma lo ha llevado a acentuar y precisar los aspectos sociológicos de su teoría.

pp. 148-227)²⁹. Cada una de estas esferas sociales, sostiene Honneth (1994a, p. 97), se rige por una gramática particular y promete el cumplimiento legítimo de ciertas expectativas normativas, actuando así como condición de posibilidad para el desarrollo de facetas específicas de la identidad personal.

(a) La forma de reconocimiento prevalente en la esfera del “amor”, encarnada fundamentalmente en la institución moderna de la familia, es el “cuidado emocional [*emotionale Zuwendung*]” (Honneth, 1994a, p. 90; 2003, p. 211). En las relaciones íntimas que caracterizan a los vínculos familiares, los sujetos aspiran a ser reconocidos afectivamente en su “singularidad [*Singularität*]” e “integridad psíquica”, esto es, en tanto individuos particulares con determinadas necesidades psicológicas y corporales (Honneth, 2003, p. 211, 329; Honneth y Fraser, 2003, p. 137 y sig.). La obtención de cuidado emocional les permite desarrollar “confianza en sí mismos [*Selbstvertrauen*]”, mientras que su denegación ilegítima es considerada como un “abuso [*Misshandlung*]” o incluso como una “violación [*Vergewaltigung*]” de la integridad subjetiva (Honneth, 2003, p. 211).

(b) En la esfera del “derecho”, por su parte, prevalece el “respeto cognitivo [*kognitive Achtung*]” como modalidad fundamental de reconocimiento (Honneth, 2003, p. 211). Quien firma un contrato, por ejemplo, espera ser reconocido en su “autonomía [*Autonomie*]” e “integridad social” por los otros contratantes, es decir, como una persona “moralmente imputable” que posee los mismos derechos y obligaciones que todos los miembros de la sociedad (Honneth, 2003, p. 211, 329). Este reconocimiento de la igualdad de derechos y obligaciones posibilita el desarrollo del “autorespeto [*Selbstachtung*]” personal, al tiempo que el desprecio cognitivo constituye una forma de “privación de derechos [*Entrechtung*]” y de “exclusión” social (Honneth, 2003, p. 211).

(c) Por último, para Honneth, la esfera de la “solidaridad” se cristaliza fundamentalmente en instituciones vinculadas al trabajo asalariado, el cual en la modernidad reemplaza a la procedencia estamental como instancia principal de distribución de prestigio (Honneth y Fraser, 2003, p. 140). La forma de reconocimiento que opera aquí es la “estima social [*soziale Wertschätzung*]”: en el plano laboral los su-

29 La distinción honnethiana de las tres dimensiones o esferas del reconocimiento surge de una reelaboración de reflexiones del joven Hegel (Honneth, 1994a, p. 90). En un sentido que recuerda a teóricos funcionalistas de la diferenciación social como Durkheim o Luhmann, Honneth (Honneth y Fraser, 2003, p. 137 y sig.) considera que la distinción moderna entre estas tres esferas emerge de un complejo proceso histórico de “diferenciación”.

jetos aspiran a ser reconocidos en su “particularidad [*Partikularität*]”, esto es, por sus méritos o “logros [*Leistungen*] individuales”, para así lograr desarrollar su “autoestima [*Selbstschätzung*]” (Honneth, 2003, p. 211, 329). Por su parte, la denegación de la estima social equivale a una “degradación [*Entwürdigung*]” o una “afrenta [*Beleidigung*]” a la “dignidad” de la persona (Honneth, 2003, p. 211).

2.3. LOS DESPLAZAMIENTOS RESPECTO A HABERMAS

Esta nueva concepción de la trascendencia intramundana desarrollada por Honneth (1994a, p. 89) supone desplazamientos fundamentales respecto a la concepción habermasiana de la teoría crítica. En la visión habermasiana, la *Kritische Theorie* tiene como misión primordial diagnosticar sociopatologías de la comunicación en las formaciones sociales modernas (Honneth, 1994a, p. 89). El ideal ético-normativo que actúa aquí como parámetro de la crítica social es la razón comunicativa, entendida como un conjunto de presupuestos racionales capaces de garantizar un entendimiento intersubjetivo libre de dominación (Honneth, 1994a, p. 89). Para Habermas, en la modernidad se produce una “distorsión sistemática” de la racionalidad comunicativa cotidiana debido a la “colonización del mundo de la vida” por parte de los férreos imperativos de la racionalidad instrumental (Rosa, 2013, p. 78; Honneth, 1994a, p. 88 y ss.)

Honneth (1994a, p. 89), en cambio, sostiene que la teoría crítica debe centrarse en el diagnóstico de “patologías del reconocimiento [*Anerkennungspathologien*]”. Aquí el parámetro normativo a la luz del cual se mide el estado de salud de una sociedad es el reconocimiento social en sus tres dimensiones fundamentales (Honneth, 1994a, p. 89). En esta perspectiva, una formación social es digna de crítica cuando no cumple con las expectativas morales legítimas de sus miembros en alguna o todas las esferas sociales de reconocimiento:

[L]as patologías de reconocimiento se desplazan al centro del diagnóstico de época tan pronto como el paradigma de la comunicación ya no es entendido en términos de la filosofía del lenguaje sino de la teoría del reconocimiento; en correspondencia con ello, los conceptos fundamentales de un análisis de la sociedad deben estar contruidos de manera tal que puedan captar las distorsiones o déficits en los entramados sociales de reconocimiento (Honneth, 1994a, p. 89).

Asimismo, resulta fundamental señalar que en la teoría crítica del reconocimiento el análisis de la “racionalidad social” pasa a un segundo plano, perdiendo el rol protagónico que ostentaba en las obras de Habermas y sus predecesores (Honneth, 1994a, p. 89; 2007, p. 30).

Honneth (1994a, p. 89) justifica esta decisión haciendo hincapié en el carácter reduccionista y estrecho del modelo de crítica sostenido por la Escuela de Frankfurt clásica. Una crítica de la sociedad focalizada exclusivamente en el diagnóstico de patologías de la razón termina por desatender aquellos trastornos sacionormativos que no son provocados, o al menos no únicamente, por déficits de la racionalidad: “¿Cómo podemos hacer visibles los desarrollos defectuosos que tienen que ver con las condiciones estructurales del reconocimiento recíproco si solo tenemos a disposición criterios [...] que refieren al estado de la racionalidad humana? (Honneth, 1994a, p. 89).

3. A MODO DE CONCLUSIÓN: AXEL HONNETH Y LA CRÍTICA INMANENTE DEL RECONOCIMIENTO COMO UNA VERSIÓN FUERTE DE LA CRÍTICA INTERNA RECONSTRUCTIVA

¿Cuál es la manera más adecuada de criticar teóricamente una sociedad? Desde hace unas tres décadas, esta pregunta está a la orden del día en el campo del pensamiento social y político (Iser, 2004, p. 155; Jaeggi y Celikates, 2017, p. 112 y ss.). Y como suele suceder prácticamente con todas las preguntas teórico-filosóficas de cierta importancia, en este caso también parecen existir tantas respuestas como autores. La mayoría de las respuestas disponibles, sin embargo, siguen una misma estrategia argumentativa: primero formulan una tipología de las formas posibles de crítica para luego elegir uno de los tipos descriptos como el más recomendable.

Crítica “artística” o “social” (Boltanski y Chiapello, 2002); crítica “inventiva”, “descubridora” o “interpretativa” (Walzer, 1987); crítica “constructiva”, “reconstructiva” o “genealógica” (Honneth, 2007, p. 61 y ss.); crítica “débil” o “fuerte” (Honneth, 2007, p. 57); crítica “externa”, “interna” o “inmanente” (Celikates y Jaeggi, 2017, p. 113 y ss.). Estas son solo algunas de las múltiples clasificaciones que pueblan el amplio panorama del pensamiento crítico contemporáneo. A pesar de sus innegables diferencias, todas estas tipologías se estructuran en torno a un eje también común: distinguen las modalidades de crítica social según el origen y las pretensiones de validez de sus respectivos parámetros normativos (Honneth, 2007, p. 60; Iser, 2004, p. 155; Celikates y Jaeggi, 2017, p. 112 y ss.)³⁰.

A mi parecer, la tipología más fructífera y abarcadora es la distinción entre formas (1) “externas”, (2) “internas” e (3) “inmanentes” de crítica, defendida en la actualidad por autores como Robin Celikates

30 En palabras de Honneth (2007, p. 60), estas tipologías clasifican los modos de crítica según la naturaleza del “procedimiento [*Verfahren*]” en cada caso aplicado para definir los criterios normativos.

y Rahel Jaeggi (Jaeggi, 2014, p. 261 y ss.; Celikates y Jaeggi, 2017, p. 113 y ss.; Iser, 2004, p. 156)³¹. A modo de conclusión, presentaré brevemente esta clasificación e intentaré situar a Axel Honneth dentro de esta. Como lo mostraré, la teoría del reconocimiento constituye una forma de crítica inmanente, esto es, una “versión fuerte de la crítica interna reconstructiva” que se ubica en una posición intermedia entre las críticas externa e interna (Honneth, 2003, p. 340).

(1) A la hora de evaluar el carácter logrado o malogrado, justo o injusto, de las instituciones y prácticas de una determinada sociedad, la *crítica externa* recurre a parámetros normativos foráneos a ella, es decir, a ideales éticos, morales o políticos que no forman parte del “canon de valores” culturalmente compartido por sus miembros (Iser, 2004, p. 155). Más precisamente, esta modalidad de crítica se apoya en estándares normativos “fuertes”, con pretendida validez absoluta y universal, que son descubiertos o construidos por el propio crítico a través de procedimientos teórico-racionales: la justicia, la igualdad, los derechos humanos, la “verdadera” esencia del hombre, etc. (Iser, 2004, p. 155, 263; Celikates y Jaeggi, 2017, p. 113).

Los críticos externos se jactan de poseer un conocimiento seguro, teórica y racionalmente fundado, de los principios fundamentales que deberían regir la vida colectiva de *todas* las sociedades humanas y creen que este saber apriórico los habilita a criticar *desde afuera* cualquier formación social particular. Los ejemplos *par excellence* de este modelo son la teoría constructivista de la justicia desarrollada por John Rawls en *A Theory of Justice* y la concepción aristotélica de las capacidades humanas de Martha Nussbaum (2000; Iser, 2004, p. 163 y ss.; Honneth, 2007, p. 61).

A esta forma de crítica suele objetársele su carácter potencialmente paternalista, autoritario y hasta despótico (Celikates y Jaeggi, 2017, p. 113). El crítico externo parece comportarse de manera similar al rey-filósofo platónico: amparado en un “saber particular elitista”, reclama para sí una autoridad indiscutible sobre los destinatarios preteóricos de la crítica (Honneth, 2007, p. 61). Según Celikates y Jaeggi (2017, p. 113), en la medida en que se encuentra “desacoplada de las prácticas, experiencias y autocomprensiones de los destinatarios”, este tipo de crítica puede tener “consecuencias incapacitantes, autoritarias y hasta paternalistas”.

(2) La *crítica interna*, representada de modo paradigmático por el comunitarismo, pretende contrarrestar los rasgos paternalistas y asi-

31 El mayor mérito de esta clasificación es su capacidad para abarcar y contener todas las otras.

métricos de la crítica externa, y lo hace manteniéndose lo más “fiel” posible a la autocomprensión de la comunidad en cada caso criticada (Iser, 2004, p. 156; Celikates y Jaeggi, 2017, p. 114). Se trata, más precisamente, de un modelo “contextualista” de crítica, sin pretensión alguna de universalidad, que extrae sus parámetros o criterios de la sociedad particular que critica, esto es, de las convicciones ético-morales *internas* a esta (Honneth, 2003, p. 334). Dicho de otro modo: no hace más que reconstruir interpretativamente las normas particulares y contingentes que guían a una determinada colectividad y a constatar si ellas se cumplen efectivamente en la vida cotidiana (Celikates y Jaeggi, 2017, p. 114; Iser, 2004, p. 156).

Esta modalidad de crítica suele aplicarse cuando parece observarse una discrepancia entre los estándares normativos inherentes a una comunidad particular y su praxis fáctica (Celikates y Jaeggi, 2017, p. 114). Es decir, cuando “ciertos ideales y normas pertenecen a la autocomprensión de una comunidad determinada pero no son realizados *de facto*” (Jaeggi, 2014, p. 265). El crítico interno, entonces, se limita a remarcar la “inconsistencia” o “contradicción” interna entre normas y prácticas sociales en una formación sociocultural específica (Jaeggi, 2014, p. 265 y ss.)

Uno de los principales déficits de esta forma de crítica radica en su carácter débil, relativista y tendencialmente conservador (Celikates y Jaeggi, 2017, p. 114; Iser, 2004, p. 166). Los críticos internos cuestionan una sociedad particular cuando esta no cumple con sus propias normas rectoras, pero no poseen ni la potestad ni los recursos teóricos necesarios para problematizar o criticar dichas normas. Para ello deberían hacer precisamente lo que se han prohibido a sí mismos: tomar distancia de la autocomprensión cultural de la colectividad criticada y evaluarla a la luz de criterios normativos *fuertes*.

(3) El abordaje frankfurtiano en general y el de Honneth en particular pueden entenderse como ejemplos paradigmáticos de la *crítica inmanente*³², un tercer tipo de crítica social que se sitúa en una “po-

32 Jaeggi (2014, p. 261 y ss.; 2009, p. 286 y ss.; Celikates y Jaeggi, 2017, p. 113 y ss.) es quien defiende con más ahínco la tipología tripartita de las formas interna, externa e inmanente de crítica. En un sentido amplio, la autora define la crítica inmanente como una forma de crítica interna y fuerte inspirada en la tradición izquierdo-hegeliana, y menciona a Honneth como uno de sus representantes paradigmáticos (Jaeggi, 2009, p. 286). Debe señalarse, sin embargo, que la autora desarrolla una propia concepción de la crítica inmanente muy diferente a la de su maestro. En esta sección, empleo el término en el sentido amplio, y no en el más específico que le da Jaeggi. Mattias Iser (2004) usa la noción de “crítica reconstructiva” para referirse a esta tercera modalidad de crítica, al tiempo que se sirve del concepto de “crítica interpretativa” para dar cuenta de la crítica interna.

sición intermedia” entre la crítica externa y la interna (Iser, 2004, p. 167). En un sentido casi dialéctico, esta tercera posición supera los déficits y unilateralidades de los dos primeros modelos, recuperando a su vez los momentos de verdad de cada uno de ellos. Se trata, más precisamente, de una “versión fuerte de la crítica interna reconstructiva” (Honneth, 2003, p. 340) que combina las pretensiones universalistas del modelo externalista con el respeto hermenéutico a la experiencia dóxica, característico del abordaje internalista (Jaeggi, 2009, p. 286).

De manera similar a la crítica interna, la crítica inmanente procede de manera interpretativa y reconstructiva: obtiene sus criterios o estándares a través de un cuidadoso trabajo hermenéutico dedicado a explicitar y articular principios implícitamente presentes en la vida social precientífica (Iser, 2004, p. 167; Honneth, 2003, p. 335). Pero los ideales que se reconstruyen aquí no son los valores particulares y contingentes de *una* comunidad específica, sino más bien un conjunto de pretensiones normativas universales que se encontrarían inscritas en la praxis humana en general –o, mejor dicho, en ciertas formas de praxis humana–: el reconocimiento social, la comunicación exenta de dominación, la organización racional de la producción, etc. Por paradójico que suene, entonces, a partir de un procedimiento de “reconstrucción interna” los críticos inmanentes llegan a “criterios universalistas” con validez transhistórica y transcultural (Iser, 2004, p. 167).

Como se mostró en el apartado 2, el abordaje de Honneth toma la idea de reconocimiento como criterio normativo de la crítica. Este principio no sería un mero constructo teórico, sino una expectativa moral arraigada en la realidad precientífica: los sujetos cotidianos aspiran a ser reconocidos socialmente y experimentan sufrimiento cuando son despreciados. Ahora bien, en la perspectiva honnethiana esta pretensión normativa no constituye un ideal cultural únicamente válido en las sociedades modernas occidentales, sino una necesidad universal inscrita constitutivamente en la naturaleza humana: *todos* los seres humanos de *todas* las culturas y sociedades habidas y por haber necesitan del reconocimiento de sus congéneres para autorrealizarse.

El exdirector del *Institut für Sozialforschung*, sin embargo, remarca que la premisa antropológica sobre la que descansa su teoría crítica es de carácter mínimo y formal (Honneth, 2009, p. 114, 116)³³. Como

33 La figura de una filosofía de la historia progresiva, cristalizada en el concepto de “progreso moral [*moralischer Fortschritt*]”, también cumple un rol fundamental en la fundamentación normativa de la teoría crítica de Honneth (2003, p. 340 y ss.) Los momentos antropológico-filosóficos, sin embargo, parecen ser más importantes a este respecto.

se mostró más arriba, si bien la necesidad de reconocimiento está presente en todo tiempo y lugar, cada sociedad particular posee órdenes institucionales de reconocimiento que le son propios. Para Honneth (2009, p. 105), operar con una concepción antropológica más concreta y llena de contenido –por ejemplo, argumentar que el ser humano solo puede realizarse en actividades específicas como el trabajo o el arte– resulta hoy en día insostenible tanto en términos teórico-filosóficos como ético-políticos. Después de Nietzsche y sus lecciones sobre el perspectivismo epistemológico-moral y la ligazón intrínseca entre saber y poder, toda tesis con pretensiones universales cae inmediatamente bajo la sospecha de ser culturalmente relativa o de servir secretamente a intereses particulares de poder (Honneth, 2009, p. 107, 112). Una “antropología poco pronunciada y formal”, como la que se encuentra en las obras de Habermas y el propio Honneth (2009, p. 116), se muestra mejor preparada para soportar esta clase de embates.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max (1989). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt: Main Fischer.
- Boltanski, Luc (2009). *De la critique: Précis de sociologie de l'émancipation*. París: Gallimard.
- Boltanski, Luc y Chiapello, Ève. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Boltanski, Luc y Honneth, Axel (2009). Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates. En R. Jaeggi y T. Wesche (Eds.). *Was ist Kritik?* Frankfurt: Main, Suhrkamp.
- Celikates, Robin (2009). *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt: Main, Campus.
- Celikates, Robin y Jaeggi, Rahel (2017). *Sozialphilosophie: Eine Einführung*. München: Beck.
- Dörre, Klaus et al. (2009). *Soziologie – Kapitalismus – Kritik*. Frankfurt: Main, Suhrkamp.
- Ellmers, Sven y Hogh, Philip (Eds.) (2017). *Begründungsformen kritischer Theorien*. Weilerswist: Velbrück.
- Freeman, Samuel (1996). Original Position. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/original-position/>.

- Gros, Alexis E. (2020). ¿Una teoría crítica fenomenológica? Resonancia, alienación y crítica de la sociedad en el pensamiento de Hartmut Rosa. *Argumentos: Revista de crítica social*, (22).
- Gros, Alexis E. (2019). Towards a Phenomenological Critical Theory: Hartmut Rosa's Sociology of the Relationship to the World. *Revista Científica Foz*, 2(1).
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2*. Frankfurt: Main, Suhrkamp.
- Haus, Michael (2003). *Kommunitarismus: Einführung und Analyse*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2018). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Meiner.
- Honneth, Axel (1994a), Die soziale Dynamik von Missachtung: Zur Ortbestimmung einer kritischen sozialen Theorie. *Leviathan*, 22(1).
- Honneth, Axel (1994b). Pathologien des Sozialen: Tradition und Aufgaben der Sozialphilosophie. En *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt: Main, Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2003). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Main, Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2007). *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt: Main, Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2009). *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel y Fraser, Nancy (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres-Nueva York: Verso.
- Horkheimer, Max (1981). *Gesellschaft im Übergang: Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*. Frankfurt: Main, Fischer.
- Institut für Sozialforschung [IFS] (1956). *Soziologische Exkurse: Nach Vorträgen und Diskussionen*. Frankfurt: Main, Europäische Verlagsanstalt.
- Iser, Mattias (2004). Gesellschaftskritik. En M. Iser et al. *Politische Theorie: 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. Wiesbaden: Springer.
- Jaeggi, Rahel (2014). *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt: Main, Suhrkamp.

- Jaeggi, Rahel (2009). Was ist Ideologiekritik? En R. Jaeggi y T. Wesche (Eds.). *Was ist Kritik?* Frankfurt: Main, Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel y Wesche, Tilo (Eds.) (2009). *Was ist Kritik?* Frankfurt: Main, Suhrkamp.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1976). *Werke. Band 1*. Berlín: Dietz Verlag.
- Nussbaum, Martha (2000). Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan. *Ethics*, 111(1).
- Olbrich, André (2019). Gesellschaftskritik und Kommunitarismus. En W. Reese-Schäfer (Ed.). *Handbuch Kommunitarismus*. Wiesbaden: Springer.
- Rawls, John (2009). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Roggerone, Santiago M. (2018). ¿Alguien dijo crisis del marxismo? *Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Romero, José Manuel y Zamora, José A. (2020). *Crítica inmanente de la sociedad*. Barcelona: Anthropos.
- Rosa, Hartmut (2010). *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. Aahrus: NSU Press.
- Rosa, Hartmut (2013). *Weltbeziehung im Zeitalter der Beschleunigung: Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlín: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlín: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut et al. (2009). *Soziologische Theorien*. Paderborn: Fink.
- Rosa, H. et al. (2010). *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*. Hamburgo: Junius.
- Scavino, Dardo (2007). *La filosofía actual*. Buenos Aires: Paidós.
- Walzer, Michael (1987). *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge: Harvard University Press.

Facundo Nahuel Martín

NATURALEZAS POLÍTICAS: EL GIRO MATERIALISTA EN LAS TEORÍAS CRÍTICAS DE LA SOCIEDAD Y LA DINÁMICA DEL CAPITAL

¿GIRO MATERIALISTA?

Es posible que estemos asistiendo a un *nuevo giro materialista* en las teorías críticas de la sociedad, que pone la discusión política sobre las bases materiales de la sociedad en el centro de la discusión. Este giro se expresa en un debate en varios planos, por una parte, con el *constructivismo* (social, lingüístico, cultural, etc.); y, por la otra, con las *teorías centradas en la forma social* y, con ellas, los *discursos* y los *planos simbólicos*. Este nuevo giro materialista cuestiona el *dualismo de sociedad y naturaleza* que subyace a buena parte de la teoría social de los últimos años. Esto que llamo *nuevo giro materialista* puede reconstruirse en dos planos paralelos, en la teoría feminista y la marxista, aunque también se vincula con algunas nuevas discusiones ontológicas en el campo de la filosofía especulativa. En el primer caso, una serie de nuevas feministas buscan superar el constructivismo social del género difundido a partir de la teoría *queer* para abordar con categorías más adecuadas la articulación de despliegues técnicos sobre los cuerpos en la constitución de la subjetividad sexuada. En el segundo caso, una nueva generación de “marxistas ecológicos” se orienta a pensar las *marañas de sociedad y naturaleza*, tras décadas de marxismos centrados en la forma social (la forma valor, la forma estado, etc., propias de las “nuevas lecturas” de Marx), o bien volcados hacia los

planos simbólicos de la lucha política (teoría de la hegemonía de Laclau, etc.). Finalmente, aunque aquí no abordaré este punto, este giro puede ponerse en diálogo con los esfuerzos intelectuales de una serie de *nuevos realismos filosóficos* (el realismo especulativo de Quentin Meillassoux, la ontología orientada a objetos de Graham Harman, el nihilismo realista de Ray Brassier) que buscan recuperar una realidad externa independiente de las formas humanas de aprehenderla o construirla. Estos nuevos realismos, si bien dialogan con el “espíritu de época” de lo que acá llamo giro materialista, no son parte de la *teoría social crítica* y, por lo tanto, no serán considerados.

El doble giro materialista, que busca recuperar una preocupación por las materialidades naturales, corporales y técnicas, probablemente guarde relación con fenómenos históricos. Vivimos un mundo de cambio tecnológico acelerado donde las discusiones políticas se estructuran cada vez más en torno a eso que Latour (1993) llamó “híbridos”, *ensambles de naturaleza y sociedad*. Cada año nuevos *gadgets* transforman la vida cotidiana, nuevas medicinas, suplementos hormonales y prótesis mecánicas modifican los cuerpos humanos y no-humanos. En paralelo crecen las preocupaciones por los resultados ecológicos de la sociedad capitalista, sobre todo, por el cambio climático, los océanos plagados de plástico, el manejo de desechos. También aparecen nuevas discusiones en torno a los cambios en las técnicas de producción y sus efectos para el ambiente y la vida, como ocurre con los cultivos transgénicos, las mineras no convencionales, etc. Dos grandes presunciones de la filosofía política moderna parece que se ponen en crisis en este contexto. Primero, cualquier idea de naturaleza humana fija se ve cuestionada, pero ya no por sentido de la variabilidad histórica o de la construcción social de nuestra condición, sino porque nuestra propia biología aparece como (parcialmente) maleable mediante la intervención técnica, sea sobre nuestros cuerpos o sobre los entornos ecológicos amplios a los que pertenecemos. Parece que *debemos pensarnos como sujetos políticos en cuanto objetos de intervención tecnológica*. Segundo, toda separación tajante entre trabajo e interacción, técnica y política, naturaleza y sociedad se desdibuja cuando los *problemas políticos se dirimen en torno a la administración política de las bases tecnológicas de la civilización*. Esto exige volver a pensar teorías críticas de inspiración materialista que puedan lidiar con la construcción de artefactos, la intervención sobre los cuerpos y la modificación de medios ambientes como lugares privilegiados de discusión política.

Es preciso definir este giro materialista con algo más de precisión, a sabiendas de que las caracterizaciones de procesos en curso (incluidos los cambios en el pensamiento) son especialmente falibles.

En términos negativos, diremos que el giro materialista cuestiona el dualismo de sociedad y naturaleza. Con esto me refiero en términos amplios a una *concepción heredada* en la teoría social, que piensa el mundo natural como estático, regido por leyes reconstruibles por la ciencia y fundamentalmente ajeno a la acción humana, y el mundo social como histórico, regido por convenciones mediadas lingüísticamente y, fundamentalmente, constituido por la acción humana. Esta concepción heredada no responde a una escuela o corriente en particular, sino a algunas *presunciones generales* dominantes en la teoría social. Este dualismo delimita el *campo específico de la teoría social* en las *construcciones* históricas y sociales, montadas sobre el intercambio lingüístico, que dependen en última instancia más de los actos, las convenciones y las lógicas de interacción desplegadas entre las personas, que de procesos naturales. Este dualismo considera, en el límite, que no hay discusiones políticas relevantes en torno a la naturaleza (porque sus ciclos están regidos por leyes indiferentes e impermeables a nuestra acción). Dicho de otro modo, para el dualismo (que está también en la base del constructivismo social) hay un *ámbito específico de acción humana* constituido por las interacciones sociales mediadas por el lenguaje como algo abierto, revisable y modificable, frente a la imperturbabilidad rígida de los procesos naturales. Ese ámbito específico de la actividad humana demarcaría tanto el campo de los estudios de la teoría social crítica como el terreno propio de la acción política.

El constructivismo ha hecho grandes aportes para *desnaturalizar* categorías sociales, abriéndolas y mostrando su variabilidad histórica. Sin embargo, pagó por ello un precio teórico alto: separar la sociedad de la naturaleza, muchas veces construyendo sus conceptos fundamentales en un ámbito de *sociabilidad purificada* que parece regirse primordial o exclusivamente por interacciones lingüísticas, separadas de la corporalidad biológica y los ambientes físicos de los sujetos. El giro materialista que intentaré reconstruir rompe con esta purificación de la sociabilidad, reflexionando sobre los *manojos, híbridos y ensambles* de sociedad y naturaleza, que son a la vez sitios de discusión política y de intervención técnica sobre la materia viva. Aquello que parecía excluido de la teoría social, las bases naturales de la civilización, se convierte en el centro de los problemas sociales y políticos. Descubrimos entonces una nueva maleabilidad de la naturaleza (mediada por la técnica) y una pérdida de autonomía de lo social (que se constituye a través de lo natural). El término *materialismo* puede ser filosóficamente algo viscoso y amplio. A los fines de este trabajo, lo emplearé específicamente para referirme a la *inherencia en la naturaleza de nuestras formas de vida sociales*. A continuación voy a

desplegar algunos indicios teóricos de este giro materialista en curso para, sobre esa base, proponer una articulación teórica basada en la dinámica del capital y sus contradicciones en movimiento.

INDICIOS DEL GIRO MATERIALISTA EN LOS FEMINISMOS

En los estudios de género y feministas podemos encontrar tal vez los más ricos desarrollos del giro materialista en las teorías críticas. Durante los años noventa asistimos al surgimiento de la teoría *queer*, que estuvo fuertemente marcada por el análisis performativo del género y por un fuerte anti-naturalismo. La teoría *queer* es un aporte fundamental a la *desnaturalización del género*, analizándolo como una construcción basada en *performances* lingüísticas. Sin embargo, esta teoría se ocupó poco de la intervención técnica sobre los cuerpos, desarrollando un *constructivismo social del género*. En ese marco, Judith Butler escribió *Bodies that Matter* (1993), como respuesta a algunos cuestionamientos recibidos ante *Gender Trouble* (1990), precisamente, en torno a la importancia de la “materialidad corporal”. Butler intentó entonces una revisión de la frontera misma entre materia y lenguaje, argumentando en torno al carácter cultural y lingüísticamente construido del cuerpo mismo. Por contraste, en 2019 la filósofa publicó en *Radical Philosophy* un estudio sobre la naturaleza como “cuerpo inorgánico” del ser humano en el pensamiento del joven Marx, discutiendo los límites del antropocentrismo y tratando de reformular las vías de la crítica social desde un punto de vista materialista: “Somos criaturas pensantes que registran daño y potencial en las vidas somáticas en las que vivimos, sentimos y pensamos” (Butler, 2019, p. 4). Sin exagerar las distancias entre los dos planteos de Butler, entre los que indudablemente hay vasos comunicantes, se aprecia un giro en las preocupaciones y los énfasis, que pasan de acentuar el carácter lingüísticamente construido de lo corporal a resaltar la inherencia natural, corporal de la existencia humana.

El giro feminista hacia la materialidad corporal, en el sentido referido en el apartado de arriba, tiene antecedentes al menos desde el *Manifiesto Cyborg* de Donna Haraway (2016, p. 1), caracterizado como “un intento irónico por construir un mito político leal al feminismo, al socialismo y al materialismo”. El cyborg definiría la ontología y la política de nuestro tiempo, un tiempo en el que “todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo” (Haraway, 2016, p. 7). La industria cultural, las ficciones, la medicina, la sexualidad, la producción y la guerra del presente están pobladas de cyborgs, figuras que se propagan a través de nuestros imaginarios de futuro, pero ya existen en nuestras realidades sociales, naturales y técnicas. Esto significa que la ocupación con *híbridos de organismo y artefacto*,

con realidades a la vez orgánicas y tecnológicas (incluidos los cuerpos humanos) es una parte central de nuestra vida social y política.

Paul Preciado, por su parte, realiza un giro materialista en la teoría *queer* en *Testo yonqui* (2008) y el *Manifiesto contrasexual* (2002), pasando de un modelo *performativo* de Butler a un modelo *biodrag* donde la subjetividad sexuada es constituida en dispositivos tecnológicos que intervienen sobre la biología. En particular desde la invención de prótesis y hormonas sintéticas, la subjetividad y el género son constituidas en parte a nivel de la intervención técnica sobre el cuerpo. El género no es solamente *performance*, es también hormona, prótesis y máquinas socialmente producidas. La desnaturalización del género, entonces, se profundiza con una lectura política de las modificaciones técnicas de la biología, en un análisis materialista de la producción de subjetividad sexuada.

Más recientemente, Helen Hester y el colectivo Laboria Cuboniks, en el marco de los debates en torno al aceleracionismo, han formulado un feminismo tecnológicamente afirmativo que analiza las interacciones entre artefactos técnicos y relaciones sociales. Su propuesta *xenofeminista* combina *antinaturalismo moral* y *realismo ontológico*, lo que se sintetiza en la frase: “Si la naturaleza es injusta, ¡Cambiamos la naturaleza!” (Laboria Cuboniks, 2015). Las xenofeministas rechazan toda imposición rígida de categorías sexo-genéricas binarias, en un programa de abolicionismo del género (o de los binarismos heterosexuales, al menos). Para esto buscan apropiarse en términos feministas de las tecnologías de intervención sobre la biología, desde los dispositivos abortivos hasta las hormonas y prótesis para la reasignación de género. Consideran que la biología tiene existencia independiente de las convenciones lingüísticas y culturales, pero que puede ser moldeada parcialmente a partir de la tecnología. Proponen entonces un *tecnomaterialismo* que desnaturalice el género a partir de un trabajo con la maleabilidad parcial de la naturaleza biológica.

Rosi Braidotti, una importante filósofa formada en el postestructuralismo deleuziano y el feminismo de la diferencia, construye un *posthumanismo crítico* de bases materialistas. Distanciándose del “transhumanismo del Silicon Valley”, que no rompe con los idearios heredados del humanismo en torno al dominio de la naturaleza externa y la autonomía racional del sujeto, Braidotti sostiene que *ya somos posthumanos*. La condición posthumana se vincula, entre otras cosas, con un momento del capitalismo en el que la subjetividad se gesta en las articulaciones híbridas entre naturaleza, tecnología y política. Braidotti apela a una ontología monista donde la naturaleza y la cultura están en continuidad radical. En esta ontología, la elaboración filosófica activa se sitúa en las posiciones de enunciación de los

“otros” del humanismo moderno, posiciones naturalizadas, sexualizadas y animalizadas en el humanismo de la modernidad. Los devenires mujer, animal, máquina y la tierra marcan posibilidades de un compromiso activo y creativo con la condición posthumana. Braidotti discute con los presupuestos dualistas del constructivismo social (2013, p. 85), para sugerir que pensemos desde una ecología de múltiples pertenencias donde la agencia no es prerrogativa del sujeto humano.

INDICIOS DEL GIRO MATERIALISTA EN LOS MARXISMOS

El marxismo ortodoxo, por su parte, ha sido cuestionado habitualmente como un economicismo, un productivismo y un determinismo tecnológico. Como filosofía de la historia basada en el trabajo y orientada al dominio de la naturaleza externa, sería un capítulo más del antropocentrismo dualista de la modernidad, que desconoce los límites ecológicos a la expansión de las fuerzas productivas. Sin embargo, ya existen al menos dos generaciones de marxistas ecológicos que han impugnado estas lecturas, desde los trabajos de John Bellamy Foster (2000) y Michael Löwy (2012) hasta los más actuales de Kohei Saito (2017) y Jason W. Moore (2015). Reseñando estos últimos podemos encontrar otro aspecto del giro materialista en las teorías críticas.

Saito reconstruye el “ecosocialismo de Marx”, estudiando especialmente los cuadernos tardíos del fundador de la crítica de la economía política, donde analiza los riesgos de agotamiento del suelo por la organización capitalista de la agricultura, entre otros peligros ecológicos. En la introducción a su libro, Saito señala que durante las últimas décadas varios marxismos heterodoxos (por ejemplo, la *Neue Marx-Lektüre* alemana) pusieron en el centro el estudio de las *formas sociales capitalistas* (el valor, el trabajo, la mercancía) en su especificidad histórica como el elemento más importante de análisis. Disputando parcialmente con esta lectura, trata de dar centralidad a la interacción entre formas sociales y condiciones materiales de la sociedad: “Marx en realidad va más allá de este tipo de análisis de la ‘forma’ y trata la interrelación entre las formas económicas y el mundo material concreto” (Saito, 2017, p. 28).

Por su parte, el geógrafo e historiador ecológico Jason W. Moore difundió el concepto de *capitaloceno* (debatiendo con el más conocido de *antropoceno*) para dar cuenta de la crisis ecológica contemporánea. Según Moore, no se puede reconstruir el capitalismo solamente en términos de la ley del valor y la explotación. Este modo de producción necesita poner en cada etapa a un trozo del mundo como “naturaleza barata”. Los frutos de la naturaleza barata (desde el trabajo reproductivo realizado por mujeres en los hogares hasta las materias primas de zonas colonizadas) son apropiados *sin compensación en términos*

de valor, lo que relanza la acumulación cuando esta enfrenta crisis o agostamientos de su dinámica. Cada ciclo expansivo del capitalismo se basa en una nueva *política de frontera* que pone a parte de la naturaleza como fuente de alimentos, fuerza de trabajo, energía y materiales baratos disponibles para la apropiación directa. La historia del capitalismo es entonces la historia de una serie de *praxis de naturaleza externa*, donde una parte de la “red de la vida” es separada y puesta como mero objeto disponible para ser expropiado. El dualismo entre cultura y naturaleza es, entonces, la contracara estable de la expansión global capitalista, que se basa en explotar la red de la vida segmentándola en binomios fundados en dicotomías antropocéntricas. Contestar este dualismo antropocéntrico del capital, para Moore, supone orientarse a una epistemología situada en la interacción entre sociedad y naturaleza, en los manojos (*bundles*) de ambas, como punto de partida para reconstruir la historia y la política modernas.

ANTROPOCENTRISMO, POST-ANTROPOCENTRISMO Y DINÁMICA DEL CAPITAL

En resumen, parece que asistimos a un giro materialista en las teorías sociales críticas, que tiene implicancias ontológicas, y que viene desplegándose especialmente desde ciertos feminismos y ciertos marxismos ecológicos. Corriendo el riesgo de hacer un paralelismo apresurado, podemos decir que pasamos del constructivismo lingüístico al materialismo tecnológicamente orientado, en el caso de ciertos feminismos; y de las teorías de la forma social a una nueva preocupación con las bases materiales de la civilización, en el de los marxismos. Este paralelismo parece responder a una serie de preocupaciones sociales y políticas por el medio ambiente, las tecnologías, los cuerpos intervenidos y los artefactos, que se estarían imponiendo al pensamiento a partir de la propia dinámica histórica, en un mundo donde los grandes problemas políticos se relacionan de modo cada vez más evidente con las condiciones materiales de la vida social. En este trabajo voy a tomar algunas ideas de dos autores importantes de este “giro materialista”, Jason W. Moore y Rosi Braidotti, para tratar de reinscribirlas en una lectura de la dinámica del capital basada en Postone (1993). Sostendré tres hipótesis:

1) La separación jerárquica (y por ende antropocéntrica) entre sujeto y naturaleza está imbricada en las dinámicas sociales de la modernidad capitalista. Existe un antropocentrismo del capital fundado a la vez en las *prácticas de frontera* (Moore) del modo de producción y en la *relación entre sujeto y naturaleza* (Postone) en el trabajo creador de valor. La operación de delimitación entre lo que es “meramente” natural y lo que es propiamente sujeto (que accede plenamente al len-

guaje, la cultura, lo social, etc.) puede ordenarse entonces en torno a las *formas de trabajo* en el capitalismo. En este punto, las tesis de Jason W. Moore y las de Moishe Postone pueden leerse en paralelo.

2) El capital no es solamente una lógica abstracta sino también una dinámica *sustantiva* (Postone). Cala en la producción material, reorganizándola en sus propios términos. Cuando deviene sujeto de la producción material, el capital altera, refuncionaliza y subsume las formas tradicionales, heredadas, etc., de vínculo con el valor de uso, modificando todas las lógicas preexistentes de la producción, el consumo. Las propias condiciones biológicas de la existencia social se ponen en crisis en este proceso, que habilita el postantropocentrismo del capital. Es posible entonces volver sobre el posthumanismo de Braidotti, fundamentándolo en la dinámica del capital como totalidad sustantiva, analizada por Postone.

3) Desde la teoría crítica madura de Marx, podemos reconstruir que el capitalismo es, a la vez, antropocéntrico y post-antropocéntrico. Por un lado, agudiza la separación entre sociedad y naturaleza (preexistente en la “metafísica occidental”) a niveles inéditos, construyendo un tipo de racionalidad instrumental que *objetiva* al mundo natural como contrapuesto al sujeto. Por otro lado, incluye a los propios animales humanos en la naturaleza objetivada, desplegando una serie de intervenciones sobre sus cuerpos, sus ambientes y su metabolismo general con el mundo, poniendo la modificación tecnológica de la naturaleza en el centro de los problemas políticos. En este plano, es preciso retomar los aportes materialistas de Braidotti y Moore, poniéndolos en el marco de la crítica categorial del capitalismo. Cada planteo enfatiza especialmente un aspecto de la dinámica contradictoria puesta en marcha por esta sociedad.

En la conclusión voy a recapitular el recorrido realizado, intentando una confrontación dinámica de las dos tendencias abiertas por el capitalismo y tratando de extraer algunas de sus consecuencias políticas posibles. Sostendré que la dinámica del capitalismo nos pone ante la necesidad de pensar una teoría crítica desde *posiciones objetivadas* vinculadas a la administración de las materialidades corporales y la naturaleza. Esta política desde posiciones objetivadas encuentra potencialidades emancipatorias en el movimiento post-antropocéntrico del capital, antes que en el dualismo antropocéntrico. Finalmente, pensar esta política desde posiciones objetivadas exige revisiones amplias de algunas categorías filosóficas de la teoría social crítica, como agencia, sujeto, alienación, etc. Es preciso construir modulaciones teóricas que no reproduzcan el dualismo de sociedad y naturaleza (y los que le son concomitantes: sujeto y objeto, humano y animal, por ejemplo) en sus lenguajes emancipatorios.

PRIMERA PARTE. DUALISMO SUJETO/NATURALEZA EL CAPITALOCENO Y EL ANTROPOCENTRISMO DEL CAPITAL

El capitalismo parece dual: antropocéntrico y post-antropocéntrico, repone y complica la frontera entre humano y naturaleza, hace proliferar los híbridos de organismo y artefacto, al tiempo que establece un sujeto desvinculado del mundo. Jason W. Moore, que popularizó el concepto de *capitaloceno*, ha analizado esta segunda tendencia, que podemos llamar el movimiento antropocéntrico del capital, en *Capitalism in the Web of Life*. Este libro investiga los *bundles* (manojos, haces) de naturaleza humana y extra-humana que han sido constitutivos del capitalismo desde el siglo XVI. La concepción de la Sociedad y la Naturaleza con mayúscula, como dos realidades separadas, con historias independientes, obedece a una forma de práctica capitalista que construye a la naturaleza como externa y manipulable. Toda forma histórica, incluida la capitalista, se produce en la *red de la vida*, organizándose a través de la naturaleza tanto en nosotros como a nuestro alrededor. Sin embargo, el capitalismo produce la “falsedad económicamente útil” de una Naturaleza separada, reducida a objeto para un sujeto externo.

La presunción dominante del capitalismo es que éste puede hacer con la naturaleza lo que le plazca, que la naturaleza es externa y puede ser codificada, cuantificada y racionalizada para servir al crecimiento económico, el desarrollo social u otro bien superior. Esto es el capitalismo como proyecto. La realidad –el proceso histórico– es radicalmente diferente. Mientras que los múltiples proyectos del capital, el imperio y la ciencia están ocupados haciendo la Naturaleza con N mayúscula –externa, controlable, reducible– la red de la vida está ocupada arrastrando los pies sobre las condiciones biológicas y geológicas del proceso del capitalismo (Moore, 2015, p. 14).

El capitalismo, como cualquier forma social, se organiza y produce *a través* de la naturaleza. Sin embargo, crea una escisión históricamente sin precedentes entre sociedad y naturaleza. Esta escisión se vincula con la necesidad del capital de acceder sucesivamente, en cada gran fase de acumulación, a los “regalos gratuitos” de la naturaleza, esto es, de *apropiarse de trabajo, energía y recursos sin compensación económica*. Por eso el capitalismo siempre implica “praxis de la naturaleza externa” (Moore, 2015, p. 27) que reorganizan cada vez un trozo de la red de la vida como *mera* naturaleza, contrapuesta a la “sociedad” como algo presuntamente no natural. En cada etapa histórica, el capitalismo configura un “otro” que es expropiado sin compensación en

términos de valor, puesto en el lugar de la “naturaleza barata”. Luego, la separación entre sociedad y naturaleza es una “falsedad con eficacia” (Moore, 2015, p. 30) social y económica.

La “naturaleza barata” incluye también actividades realizadas por seres humanos, que no son reconocidas como trabajo y, por ende, se ven desvalorizadas. El trabajo doméstico realizado mayormente por mujeres, el trabajo racializado de los colonizados, hecho en condiciones de sobre-explotación y a veces de esclavitud, son excluidos total o parcialmente del ámbito del trabajo creador de valor, al igual que el gasto de energía de los animales no humanos y la disposición de recursos del ambiente. La frontera entre trabajo creador de valor y actividades desvalorizadas se asocia entonces a la escisión sociedad-naturaleza, plagada de connotaciones patriarcales y racistas.

Cada vez que la acumulación alcanza un límite histórico, el capitalismo logra relanzarse en la medida en que obtiene fuentes nuevas de “los cuatro baratos”: fuerza de trabajo, energía, alimentos y materias primas. Estos cuatro baratos surgen de las fronteras coloniales, raciales y patriarcales que ponen en cada caso a algunos cuerpos (humanos y no humanos) y a algunos territorios como zonas de despojo, cuyos frutos se pueden expoliar sin compensación en términos de valor, mediante estrategias de apropiación del trabajo no pagos de “mujeres, naturaleza y colonias” (Moore, 2015, p. 63-64).

La necesidad de generar naturalezas baratas para la acumulación, como una condición constante y concomitante de la explotación de fuerza de trabajo, permite a Moore reunir críticas marxistas, feministas, ecologistas y decoloniales del capitalismo. El autor, a partir de todo lo anterior, considera que es más preciso hablar de *capitaloceno* que de *antropoceno*. El concepto de antropoceno elimina las importantes diferencias entre los seres humanos, omitiendo barreras de clase, género y colonialidad, produciendo un abstracto sujeto colectivo, “la humanidad”, como responsable unificado y homogéneo de los desastres ecológicos (Moore, 2015, p. 173). El capitaloceno refiere a la co-presencia entre capitalismo y naturaleza, al modo como el capitalismo y la red de la vida se co-crean (con efectos destructivos para esta última) en sucesivas configuraciones históricas. En cada fase histórica el capitalismo reorganiza las marañas de sociedad y naturaleza o, mejor, crea naturalezas históricas sucesivas. A la vez, en cada fase del capitalismo se reproduce la barrera entre Sociedad y Naturaleza, como una *falsedad sistémica necesaria, plagada de efectos reales y concretos*. Esta barrera antropocéntrica entre sociedad y naturaleza, reconstruida sucesivamente, condena cada vez a una parte de la red de la vida (incluidos algunos animales humanos racializados y sexualizados) a la condición de materia disponible para el despojo.

TRABAJO, RACIONALIDAD INSTRUMENTAL Y NATURALEZA

Moore sitúa la separación entre sociedad y naturaleza en las prácticas de frontera que ponen cada vez a una parte de la red de la vida como excluida del trabajo creador de valor. Sin embargo, no analiza en detalle cómo la naturaleza es “alterizada”, puesta como objeto separado del sujeto, en el seno del trabajo creador de valor. En este apartado, siguiendo a Moishe Postone, voy a tratar de *fundamentar históricamente* la separación entre sociedad y naturaleza en la *objetivación del mundo* por el trabajo creador de valor; esto es, por la forma de trabajo específica del capitalismo. Esto permitirá, a la vez, vincular las prácticas de frontera que crean naturalezas baratas con las formas de constitución de objetos y sujetos en el trabajo capitalista.

El argumento de Moore puede suplementarse considerando la separación entre sujeto y naturaleza operada en el trabajo creador de valor. En la modernidad del capital aparece una comprensión del trabajo como *actividad puramente instrumental*, orientada por criterios de rendimiento o adecuación medios-fines, separada de otros aspectos de la existencia social como el juego, el culto o el amor. Trabajar sería, parece, subordinar el plexo de actitudes subjetivas ante el mundo a una lógica que jerarquiza, segmenta y ordena la experiencia bajo consideraciones de éxito instrumental. Sin embargo, no siempre existió un ámbito específico de la vida, separado del resto, que se afirmara como puramente instrumental en detrimento de los demás. En sociedades precapitalistas el “trabajo” está mediado por los ritmos sociales de los cultos, los lazos de parentesco y la reproducción general de la vida en una matriz de relaciones sociales dada. Participa de la *matriz de relaciones sociales* tradicional y recibe de ella un sentido característico. “En las sociedades tradicionales, las actividades laborales y sus productos son mediados por, y enmarcados en, relaciones sociales abiertas”, de modo que “la actividad productiva no aparece como puros medios, ni las herramientas y productos aparecen como meros objetos”; en cambio, trabajo, herramientas y productos están “empapados de significados y significaciones –sean manifiestamente sociales o cuasi-sagradas”– (Postone, 1993, p. 171). La matriz de relaciones tradicional *otorga al trabajo significados sociales*. En ese marco, el trabajo no mediatiza la vida social, sino que aparece como una actividad mediada, que se enmarca en la propia matriz y recibe de ella su significado.

Paradójicamente, cuando el trabajo se convierte en actividad social mediadora, en el capitalismo, al mismo tiempo se despoja de sentidos y se vuelve una esfera de puros medios: “La ‘secularización’ del trabajo y sus productos es un momento del proceso histórico de disolución y transformación de los lazos sociales tradicionales por una

mediación social con un carácter dual –concreto-material y abstracto-social– (Postone, 1993, p. 173). Luego, el trabajo deviene actividad instrumental únicamente en el capitalismo. “El trabajo social como tal *no* es acción instrumental, el trabajo en el capitalismo, sin embargo, *es* acción instrumental” (Postone, 1993, p. 180).

La dualidad entre cosas materiales meramente dadas y leyes universales abstractas en el capitalismo, según Postone, tiene un paralelo con la ciencia natural y la filosofía en los siglos XVII y XVIII. “El mundo de las mercancías es un mundo donde los objetos y las acciones ya no son cargados con significación sagrada” (Postone, 1993, p. 175). En este marco social, “se podría generar también una concepción de la naturaleza como no-animada, secularizada y ‘cósica’” (Postone, 1993, p. 175). Puede hipotetizarse que “una específica forma y un concepto de razón en los siglos XVII y XVIII se relacionan con las estructuras alienadas de la forma mercancía” (Postone, 1993, p. 176). No se trata de que la razón o el conocimiento sean influenciados por ideologías de grupo o de clase, sino de que varios trazos de la comprensión moderna de la naturaleza como un cúmulo de objetos regidos por leyes, despojados de significados sagrados o míticos, y de la razón como capacidad subjetiva para registrar esas leyes, están relacionados estructuralmente con la forma mercancía y el carácter mediador del trabajo en el capitalismo.

Podemos articular los argumentos de Moore y Postone. El primero fundamenta la separación entre sociedad y naturaleza en las prácticas de frontera, por las cuales el capitalismo desvaloriza una parte de la red de la vida y se apropia sin compensación de sus frutos. El segundo reconstruye la objetivación de la naturaleza en el interior del trabajo creador de valor. Ambas reconstrucciones críticas pueden suplementarse. Aparece entonces una solidaridad interna entre la objetivación de la naturaleza en el trabajo capitalista y la reducción de parte de la red de la vida a “otro de lo humano”. Ambos movimientos explican históricamente la construcción de una subjetividad separada de la naturaleza, que piensa al mundo corporal como materia disponible para ser manipulada. El *antropocentrismo del capital*, entendido como la escisión histórica entre subjetividad y naturaleza, se organiza en torno a las prácticas de frontera y los tipos de racionalidad del mundo del trabajo. Finalmente, la racionalidad del sujeto se unilateraliza en torno a sus predisposiciones instrumentales en el capitalismo, en virtud del carácter auto-télico del trabajo. El mundo del trabajo como ámbito de puros medios llega a constituir un contexto de fines en sí, en un proceso de inversión de medios y fines. “La meta de la producción en el capitalismo no son ni los bienes materiales producidos, ni los efectos reflexivos de la actividad laboral en el productor, sino el

valor” (Postone, 1993, p. 181). En la sociedad capitalista las personas son dominadas por el trabajo porque este, en tanto fundamento del valor, se torna a su vez en fin en sí. La misma categoría social, el trabajo, aparece como una actividad instrumental, despojada de sentido y que se realiza únicamente como medio para fines externos y como el principio auto-mediador del nexo social, que se pone a sí mismo a espaldas de los sujetos e impone una finalidad objetiva autonomizada de la vida social. La finalidad autonomizada de la valorización, no cuestionable por los particulares en el marco del capitalismo, implica a su vez el trabajo secularizado, reducido a mero medio, y la expulsión de parte de la red de la vida como mera naturaleza.

SEGUNDO MOVIMIENTO. EL POSTANTROPOCENTRISMO DEL CAPITAL Y LA DISOLUCIÓN DE LAS FORMAS CONCRETAS DE VIDA

POSTHUMANISMO CRÍTICO

Si el capitalismo profundiza en varios niveles una frontera entre sujeto y naturaleza, produciendo la imagen de una naturaleza externa y disponible, de una parte; y un ámbito de subjetividad humana desincorporada, de la otra, sin embargo, también trastoca esta frontera. Parece que vivimos en un tiempo de híbridos de naturaleza y artefacto donde la subjetividad se juega en las intervenciones técnicas sobre los cuerpos y ambientes. El propio desarrollo del capitalismo pone en cuestión la frontera entre subjetividad y naturaleza. La filósofa Rosi Braidotti ha explorado estos problemas en *The Posthuman* (2013). Para Braidotti, el posthumanismo no es un *ideal de futuro* al que debemos tender mediante el progreso tecnológico (como plantea cierto “transhumanismo del Silicon Valley” encabezado por empresarios de la tecnología). En cambio, se trata *a la vez de nuestra condición presente y de una perspectiva crítica para abordarlo*. Vivimos en un mundo posthumano o, al menos, un mundo que podemos comprender y habitar mejor desde una mirada posthumanista. En esta condición posthumana convergen varias líneas de desarrollo: las críticas al humanismo de sus “otros” racializados, animalizados y sexualizados, los cuestionamientos filosóficos al humanismo y la dinámica post-antropocéntrica del capital.

La frontera entre lo que es humano y animal, máquina o ser vivo, cultura o naturaleza, *en cierto nivel* parece indiferente para el capital. La vida misma es gestionada cada vez más bajo criterios abstractos de generación de ganancias que desconocen fronteras de cualquier tipo. Esta “forma perversa” de postantropocentrismo propulsada por el capital genera disrupciones de la interacción social-natural, que mercan-

tilizan a la vida como tal sin distinción de especies. Una teoría social crítica fundada en la idea de excepcionalismo humano quedaría desactualizada y anacrónica con respecto a los resultados irónicos y técnicos del capital. El post-anthropocentrismo del capital sugiere que “ningún animal es más igual que otro, porque todos están igualmente inscritos en la red de la economía de mercado” (Braidotti, 2013, p. 71).

El capitalismo avanzado es una “máquina que produce diferencias en función de la mercantilización” (Braidotti, 2013, p. 58). Este movimiento de constante transformación de todo lo heredado conduce al “apocalipsis posthumano”, a partir de cuatro ejes: la nanotecnología, la biotecnología, la tecnología de la información y las ciencias cognitivas. Se pone entonces en cuestión “cuál es exactamente la unidad básica de referencia de nuestra especie” (Braidotti, 2013, p. 2). Esta nueva situación evoca a la vez “elación y ansiedad”, en un contexto donde podemos experimentar juguetonamente con la “perfectibilidad del cuerpo”, entrar en “pánico moral” por la disrupción de antiguas creencias sobre lo humano o preocuparnos por la avanzada explotadora del capital “genético y neuronal” (Braidotti, 2013, p. 2).

Braidotti (2013, p. 73) sostiene que el humanismo, en sus pretensiones de universalidad, siempre excluyó un número de “otros” (racializados, sexualizados, naturalizados), configurando formas de dominación que encumbran de modo restrictivo al “hombre”, pretendidamente universal y sin embargo masculino, blanco, urbano, que habla un lenguaje estándar, inscripto heterosexualmente en una unidad reproductiva y ciudadano pleno de un Estado constituido. “Lo humano” no sería una categoría descriptiva neutra, sino una “convención normativa [...] altamente reguladora y por ende instrumental a prácticas de exclusión y discriminación” (Braidotti, 2013, p. 26). Quienes nunca participaron plenamente de los lugares de enunciación privilegiados en la condición humana tendrían buenas razones para no sentir preocupación por la “muerte del hombre” como unidad de referencia política y filosófica. Sin embargo, este punto puede ser filosóficamente complejo, ya que muchas críticas a estas exclusiones raciales, coloniales, clasistas y sexuales se hicieron en nombre del universalismo de los ideales humanistas, aspirando a ampliar el humanismo antes que a impugnarlo. “El humanismo derrota a la crítica lineal” (Braidotti, 2013, p. 16). Braidotti enfatiza que la categoría de humanidad ha estado plagada de demarcaciones excluyentes que fundamentaron formas de opresión sobre los menos-que-humanos intra y extra-especie, aunque reconoce que los ideales del humanismo participan ambigüamente de las críticas emancipatorias contra esas formas de opresión.

En un escenario complicado de impugnaciones y mutaciones que asedian al *anthropos*, el posthumanismo puede ser algo más que

una afinidad negativa donde humanos y otros animales (o la tierra toda) sufrimos desigualmente el poder mercantilizador del capital. El escenario postantropocéntrico creado por el capitalismo actual también admite *compromisos activos y afirmativos* con procesos posthumanos en los que se amplifica la capacidad auto-poiética de la vida. En estos procesos, la subjetividad ya no tiene sede y centro en un yo delimitado que monopoliza la soberanía sobre sí mismo, sino que surge de las relaciones dinámicas en la organización de la materia viva. “Defino al sujeto crítico posthumano dentro de una eco-filosofía de múltiples pertenencias, como un sujeto relacional constituido en y por la multiplicidad” (Braidotti, 2013, p. 49). Lejos de construir nuevas barreras en torno a lo humano, Braidotti nos insta a formular una política de la vida misma que ya no esté centrada en un sujeto separado al modo de las filosofías de la modernidad. Resistiendo la “melancolía zombificada” (Braidotti, 2013, p. 5) del capitalismo actual, es posible construir una agenda afirmativa desde la condición posthumana. Esta perspectiva es críticamente tecnófila, tratando de evitar las “las trampas gemelas de la nostalgia conservadora y la euforia neoliberal” (Braidotti, 2013, p. 11). Ni rechazar en bloque el presente, ni abrazar sus tendencias destructivas y opresivas. Se trata de comprender la condición posthumana como sitio de múltiples peligros, pero también de posibilidades transformadoras alegres y creadoras.

En la introducción al libro *Philosophy After Nature*, Rick Dolphijn y Braidotti plantean que la separación tajante entre sociedad y naturaleza *es a la vez desafiada y repuesta* por la dinámica del propio capitalismo. Este modo de producción (“motor de la modernidad como tal” [Braidotti y Dolphijn, 2017, p. 2]) puede pensarse, en la senda de Deleuze y Guattari, como “esquizofrenia”, en cuanto se basa en el axioma de la búsqueda de ganancias siempre crecientes con indiferencia a lo cualitativo (se puede ganar dinero con ametralladoras o lavarropas: la acumulación es en parte indiferente a ello). Este axioma implica la *decodificación* masiva de lo social: no existen *formas determinadas* de producir riquezas que sean absolutamente necesarias para el capital, que es flexible e irónico. En resumen, el postantropocentrismo de nuestra era se basa en tendencias del capital a transformar las formas cualitativas de la producción y el consumo, alterando las “bases materiales” de la civilización. Este movimiento, que Braidotti aborda de manera crítica pero afirmativa con su propuesta posthumanista, puede *fundamentarse históricamente* (esto es, situarse analíticamente en un contexto social más amplio) estudiando la relación entre el valor y lo cualitativo en Marx y la totalidad sustantiva del capital en el pensamiento de Postone.

EL CAPITAL Y LA PRODUCCIÓN MATERIAL

Braidotti, podría decirse, apela a un concepto general y teóricamente poco formulado del capital, o bien recupera el concepto de capitalismo cognitivo como una fase histórica radicalmente diferente del capitalismo estudiado por Marx. En este apartado me propongo, en cambio, *situar o fundamentar históricamente* sus tesis en una comprensión marxiana (inspirada en Postone) de la dinámica material del capital. Siguiendo de cerca a Marx en *El capital* y los *Grundrisse*, Postone piensa la producción mecanizada moderna como la instancia en que el capitalismo *cala en la producción material*, volviéndola *materialmente adecuada* a su lógica. Marx “estudia este modo de producción como la materialización adecuada del proceso de valorización” (Postone, 1993, p. 336). La gran industria, donde un proceso maquínico automatizado lleva las riendas de la producción, es resultado de un proceso de “adecuación de la materia a la forma” donde la lógica abstracta del capital, fundada en la valorización del valor, deviene dinámica sustantiva o material. Entonces el capital se apropia del proceso productivo y lo organiza conforme su lógica de valorización automatizada. Este *devenir material del capital*, sostendré, es la base del postantropocentrismo de nuestra era.

Para comprender el contexto postantropocéntrico es preciso recuperar dos dimensiones de análisis del capital: la indiferencia del valor ante las formas cualitativas del valor de uso y la universalización pluralizante de la producción y el consumo. El valor y el trabajo abstracto, que mediatizan las relaciones sociales en el capitalismo, son en parte indiferentes a los valores de uso particulares. Esto explica la enorme plasticidad del capitalismo para asimilar tradiciones, culturas y formas de vida (con sus relaciones heredadas con el valor de uso) cualitativamente diversas, subsumiéndolas en su lógica formal. También explica que el capital puede procesar e incluso impulsar, cuando resulte acorde a la valorización, transformaciones radicales en el vínculo de las personas con el medio ambiente y sus propios cuerpos. “El valor no excluye ningún tipo de valor de uso, y por lo tanto no incluye ningún tipo particular de consumo, etc.” (Marx, 1972, p. 33). El capital es *materialmente revolucionario* por las transformaciones sobre el valor de uso que impone la producción de riqueza abstracta. Puesto que esta “riqueza abstracta”, el valor, admite múltiples envolturas cualitativas, el capital puede tener una relación de distancia irónica y modificación prometeica para con las formas materiales de producción y consumo, los cuerpos y la naturaleza toda.

Sin embargo, el capital no se define solamente por la abstracción de lo cualitativo. No es una abstracción social estática, sino que posee movimiento. Crea diferencias en los procesos materiales de

producción en función de la valorización. Modifica activamente las formas de producción y consumo en un proceso de *amplificación de la interdependencia social* y *eliminación de las formas heredadas* en la producción. Por eso el capital implica “el desarrollo universal de las fuerzas productivas, el trastocamiento constante de sus supuestos vigentes” (Marx, 1972, p. 33). El capital genera, por ende, el “desarrollo general [...] de las fuerzas productivas”, “la universalidad de la comunicación” y “el desarrollo universal del individuo, y el desarrollo real de los individuos, a partir de esta base, como constante abolición de su *traba*, que es sentida como una traba, no como un *límite sagrado*” (Marx, 1972, p. 33). El capitalismo pone la *universalidad real* del individuo, esto es, constituye un individuo cuyas necesidades y capacidades, cuyo consumo y cuyas fuerzas productivas, son producto de un proceso de intercambio general que se funda en la ciencia y la técnica, que tiende a abolir todas las formas unilaterales o determinadas de reproducción de la existencia colectiva. En este proceso de alteración de la producción y el consumo aparecen potencialidades posthumanas, pues este individuo social puesto por el capital está expuesto a la radical modificación de su ambiente, su vínculo con la naturaleza e incluso su propio cuerpo.

El surgimiento histórico del capitalismo implicó, paradójicamente, una mayor socialización de las técnicas de producción. Si, por un lado, los productores privados capitalistas aparecen como recíprocamente independientes, no sometidos a relaciones personales de dependencia; por el otro, aparecen como productores radicalmente socializados, que no trabajan para el propio consumo inmediato o la subsistencia sino que lo hacen para el intercambio. Esto implica que la producción privada en unidades independientes se realiza paradójicamente con “fines sociales”, esto es, para el intercambio. La independencia personal de los productores privados está vinculada con su interdependencia social. Esto genera una producción radicalmente socializada (en cuanto cada unidad productiva trabaja para el intercambio universal en el mercado y no para sí misma), lo que conduce a una pluralización y multiplicación de las necesidades sociales, al tiempo que profundiza la especialización, incluso unilateral, de cada unidad productiva, amplificando la división del trabajo y, por ende, la interdependencia social. En el capitalismo “una división del trabajo relativamente desarrollada presupone que las necesidades de cada uno se hayan vuelto extremadamente multilaterales, y su producto haya devenido extremadamente unilateral” (Marx, 1971, p. 134).

Las necesidades sociales, así como las fuerzas productivas, experimentan un proceso doble de universalización y pluralización. Pasan a constituirse como necesidades y capacidades surgidas de la fluidifi-

cación de las formas tradicionales determinadas y particulares de producción y consumo, construyéndose sobre un movimiento de intercambio generalizado que revoluciona constantemente el proceso de trabajo, al tiempo que hace aparecer nuevas necesidades socialmente generadas. El capital fomenta procesos de alteración e hibridación en los patrones de consumo culturales, al tiempo que universaliza las formas de producción al reemplazar las técnicas tradicionales por la técnica moderna, basada en los procesos de generalización material de la modernidad. Este doble movimiento alumbró el *postantropocentrismo del capital*. La “esquizofrenia” capitalista que cita Braidotti, que multiplica diferencias materiales en función de consideraciones abstractas de ganancia, se basa en la combinación de indiferencia a lo cualitativo del valor con los procesos de transformación de la producción material en el capitalismo.

El proceso descrito se da bajo una forma autonomizada, que impuesta la auto-valorización del valor como meta social, erigida con independencia de los particulares y contrapuesta a todos ellos. Si el capital rompe todas las barreras sociales y técnicas, empero, “la barrera del capital consiste en que todo este desarrollo se efectúa *anti-téticamente*” (Marx, 1972, p. 33). Este carácter antitético es doble: se basa en la dominación y la explotación de clase, pero también en la imposición social de una meta unilateral, solo que abstracta, la acumulación. Ahora el intercambio universal mediatiza la relación entre las personas pero, a la vez, se les opone como una realidad independiente, autonomizada, con un movimiento propio.

Marx comprende, a la vez, el potencial emancipatorio y las posibilidades postcapitalistas del proceso abierto por el capital sobre la producción. El proceso de hibridación, pluralización y universalización de las capacidades y necesidades humanas en el capitalismo es organizado de manera ciega bajo las necesidades de la acumulación, no obedeciendo a un proceso de deliberación democrática y consciente. A la vez, es posible desplegar el proceso de universalización multilateral abierto por la socialización capitalista, *pero llevándolo más allá de ella*. Esto significaría la reapropiación por parte de la sociedad de las potencias dinámicas y transformadoras desatadas por el capital. Esta perspectiva nos lleva a pensar que el proceso creativo, disolvente, liberador y terrible de la modernidad capitalista incorporaría potencialidades para superar al capitalismo.

El proceso descrito de modificación de las formas de producción material da lugar a lo que Postone llama *la contradicción entre riqueza y valor*. Con el incremento de la maquinización, el trabajo directo se torna cada vez menos importante en la producción. En cambio, los poderes socialmente generales de la ciencia y la técnica adquieren pri-

macía. El capitalismo “no solo eleva enormemente la productividad del trabajo, sino que lo hace hasta el punto de tornar la producción de riqueza material en esencialmente independiente del gasto inmediato de tiempo de trabajo humano” (Postone, 1993, p. 339). Si el trabajo es el fundamento tanto del valor como de la forma de mediación social en el capitalismo, la dinámica temporal desplegada por esta sociedad tiende a reducir la necesidad de trabajo e incrementar la masa de riqueza con independencia del valor producido. Según Postone, el desarrollo de la maquinaria y la gran industria, *que en su forma actual empobrece y fragmenta el trabajo, sin embargo hace técnicamente posible un modo de producción donde la creación de riqueza material dependa lo menos posible del gasto de trabajo humano directo*. En ese contexto, la producción maquinizada sería reapropiable en una forma social *no orientada a la producción para el valor* como meta ciega, sino a la satisfacción de necesidades sociales fijadas democráticamente. El capitalismo, como formación social basada en la mediación fetichizada y cuasi-objetiva del valor, genera potencialidades históricas cuya realización lo trascendería como tal. En este punto, parece que el análisis de Marx y Postone de la producción material apunta a una crítica immanente del capitalismo que dialoga con los potenciales críticos posthumanistas desplegados por Braidotti. En ambos casos, se trata de apropiarse de los procesos de modificación de la producción material impuestos por el capital, en un caso para imaginar una economía no orientada al valor, en el otro, para pensar una política no fundada en barreras antropocéntricas.

CONCLUSIÓN

A continuación voy a tratar de recoger el hilo de los dos grandes movimientos realizados a lo largo del texto, siguiendo a Moore y Braidotti. En ambos casos, apelando a la lectura marxiana de Postone, intenté una inscripción histórica de sus tesis en términos de la dinámica del capital. Primero, con Jason W. Moore, traté de dar cuenta del *antropocentrismo del capital*, esto es, de cómo el capitalismo profundiza la barrera entre sujeto y naturaleza, preexistente al menos en la metafísica occidental. El capitalismo, en efecto, implica una serie de *prácticas de frontera* que escinden naturaleza y sociedad, apropiándose sin compensación en términos de valor de los frutos de la primera. Traté de situar las tesis de Moore en un análisis de la forma de trabajo en el capitalismo, estudiando cómo la actitud instrumental de objetivación de la naturaleza externa se gesta no solo en las prácticas de frontera, sino también en el ámbito del trabajo creador de valor. Solo en el capitalismo tenemos el trabajo como actividad instrumental contrapuesta a la “mera” naturaleza disponible para ser dominada. La “alterización” de

la naturaleza, entonces, se funda tanto en las prácticas de frontera que desvalorizan una parte de la red de la vida, como en la relación con la objetividad en el trabajo creador de valor.

Segundo, siguiendo a Rosi Braidotti, traté de mostrar que el capital es a la vez *postantropocéntrico*, en cuanto altera todas las formas heredadas de vida material en función de la mercantilización. Los seres humanos, los animales no humanos y la tierra toda son entonces objeto de las potencias irónicas, desquiciantes y transformadoras del capital, que modifica las formas materiales de la producción y el consumo, poniendo en cuestión también la frontera entre el ser humano y el resto de la naturaleza. Nuevamente, intenté una operación de inscripción de esta tesis en la crítica del capital de Postone y Marx. En efecto, la sociedad capitalista se basa en la acumulación como meta social autonomizada. Esto significa que es parcialmente indiferente a las formas cualitativas heredadas de producción y consumo, modificándolas de acuerdo al criterio abstracto de la valorización. El capital no permanece solamente como una lógica social formal, sino que cala en la producción material (deviene una *dinámica sustantiva*). En este proceso, las necesidades y capacidades de las personas (y llegado el caso sus cuerpos mismos) son puestas por el proceso de producción e intercambio globalizado. La teoría marxiana de la fluidificación de las formas materiales de producción, sostuve, puede considerarse como la base del postantropocentrismo del capital analizado por Braidotti, en una operación de *inscripción (o fundamentación) histórica y categorial*.

De mis análisis se desprende que la dinámica del capital es contradictoria, a la vez genera una escisión históricamente aguda entre sujeto y naturaleza y socava esa escisión, creando individuos sociales, cyborgs e híbridos de naturaleza y artefacto por doquier. Esta dinámica contradictoria del capitalismo presenta múltiples ambigüedades. El antropocentrismo del capital está a la base de la destrucción del medio ambiente, de las escisiones coloniales y patriarcales que propulsan la dominación social, así como al masivo sacrificio de animales no humanos. Por su parte, el post-antropocentrismo del capital es conducido en función de la mercantilización, con lo que no solo amenaza las formas tradicionales de reproducción de la vida, sino que pone a la valorización como tal como meta ciega de la dinámica social. La sostenibilidad de la vida, entonces, es subordinada a la producción para la ganancia.

Ahora bien, no puede abordarse a los dos movimientos reconstruidos de manera completamente simétrica. Es posible que el post-antropocentrismo desplegado por el capital albergue posibilidades de apropiación crítica liberadoras. En efecto, la transformación

de las necesidades y capacidades sociales, que prefigura al cyborg contemporáneo, encierra para Marx potencialidades emancipatorias. En este plano, la propuesta de Rosi Braidotti sobre crear *apropiaciones activas y creativas* para un tiempo posthumano puede ponerse a dialogar con la *crítica inmanente del capitalismo* desplegada por Postone y Marx. La crítica inmanente no parte de estándares normativos fijados abstractamente, sino que cuestiona al capitalismo desde sus propios resultados sociales. Se trata de construir “un deber ser inmanente a lo que es” (Postone, 1993, p. 89), una perspectiva emancipadora fundada en la dinámica abierta en las cosas mismas.

Podemos pensar que el posthumanismo se asienta en potencialidades transformadoras puestas por el capital, pero que este no puede realizar. Después de todo, esta sociedad parece condenada a reponer la frontera antropocéntrica entre humano y naturaleza (en el doble movimiento del trabajo creador de valor y las prácticas de frontera), por mucho que a la vez desmiente esa frontera en la modificación irónica constante del valor de uso, la naturaleza y los cuerpos. Este segundo movimiento irónico, abstracto y “esquizo” del capital apunta a una posible transformación postcapitalista de la interacción entre seres humanos y naturaleza, donde esta última deje de ser un objeto para un sujeto desincorporado, y el sujeto pase a concebirse como parte de las ecologías más amplias que habita y, parcialmente, construye. Por lo demás, quedan varias conclusiones por extraer de estos planteos, que requerirán investigaciones futuras.

1) El post-antropocentrismo del capital parece que torna obsoletas las formas de la crítica fundadas en *escisiones antropocéntricas*, que han caracterizado a varias teorías críticas *dualistas* en los últimos años. Esto es, las teorías de lo social fundadas en la interacción comunicativa, lo simbólico o el lenguaje como ámbitos separados de la producción material y la vida natural. Tal vez, planteos como el de Habermas (separación entre trabajo o interacción) o Laclau (construcción de hegemonía en términos simbólicos) tienen poco para decir en un tiempo donde la política se define en la elaboración de artefactos, prótesis, cultivos y hormonas. Cuando el tratamiento técnico de la materia orgánica e inorgánica se pone en el centro de la política, parece más promisorio analizar la interacción entre dinámicas sociales y formas de producción material, que escindir un plano “específicamente político” como momento depurado de la economía, la naturaleza, etc.

2) Subyacen diferencias de *ontología social general* entre Braidotti y Moore, que en este trabajo no ha sido posible abordar. Me limité a enmarcar sus teorías materialistas en una crítica categorial del capital que no es solo formal sino también sustantiva. En el futuro, será preciso explorar las diferencias entre el naturalismo *zoe-igualitario* de

Braidotti y el concepto dialéctico de *red de la vida* de Moore. El primer concepto responde a un monismo de cuño spinoziano, donde todo lo que existe es la naturaleza. El segundo, a una versión sofisticada del materialismo dialéctico, donde la mediación entre sociedad y naturaleza es una correlación originaria. Ambos planteos buscan superar el dualismo de sociedad y naturaleza, pero lo hacen de maneras muy diferentes. A los fines de este trabajo, decidí dejar esta discusión entre paréntesis, para centrarme en los marcos histórico-sociales subyacentes del giro materialista.

3) Es preciso revisar algunos de los lenguajes emancipatorios de la teoría crítica, en particular los conjuntos de expresiones que remiten a la alienación, la deshumanización y la naturalización. La alienación y la deshumanización presuponen un sujeto de lo social (el ser humano) que se habría *perdido a sí mismo* en una vida organizada por el capital. Superar el capitalismo sería devolver el control de la sociedad a los humanos, que serían sus genuinos agentes. La naturalización supone que algunas categorías históricas (variables, modificables por la acción) aparecerían por efectos ideológicos y otros mecanismos como naturales (invariables, ajenas a la acción). Cuestionarlas ayudaría a devolver al sujeto humano dominio sobre su vida histórica, separándolo de las existencias meramente biológicas y repetitivas. Todos estos lenguajes emancipatorios profundizan la “alterización” de la naturaleza, con sus efectos de exclusión y sus incapacidades categoriales para lidiar con el presente. Nuestras aspiraciones emancipatorias hoy probablemente exijan más pensar en construir ambientes habitables para humanos y no humanos, que en volver a constituir al hombre en sujeto de la totalidad social al modo como pretende serlo, hoy, el capital.

BIBLIOGRAFÍA

- Braidotti, Rosi (2013). *The Posthuman*. Londres-Nueva York: Palgrave.
- Braidotti, R. y Dolphjin, Rich (2017). *Philosophy after Nature*. Londres-Nueva York: Rowman & Littlefield.
- Bellamy Foster, J. (2000). *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Butler, John (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith (1993). *Bodies that matter. On the Discursive Limits of “Sex”*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith (2019). The inorganic body in the early Marx. A limit-concept of anthropocentrism. *Radical Philosophy*, (206).

- Haraway, Donna (2016). *A Cyborg Manifesto. Science, Technology and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hester, Helen (2018). *Xenofeminismo. Tecnologías del género y políticas de la reproducción*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Laboria Cuboniks (2015). *Manifiesto xenofeminista*. <http://www.laboriacuboniks.net/es/index.html>.
- Latour, Bruno (1993). *We have never been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Löwy, Micheal (2012). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, Kael (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, vol. I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, vol. II. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Moore, Jason W. (2015). *Capitalism in the Web of Life*. Londres-Nueva York: Verso.
- Preciado, Paul B. (2002). *Manifiesto Contrasexual*. Madrid: Editorial Ópera Prima.
- Preciado, Paul B. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid, Espasa Calpe.
- Postone, Moishe (1993). *Time, Labor and Social Domination. A reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saito, Kohei (2017). *Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. Nueva York: Monthly Review Press.

Emiliano Exposto y Gabriel Rodríguez Varela

EL GIRO MALESTARISTA DE LAS NUEVAS TEORÍAS CRÍTICAS Y EL ANÁLISIS MILITANTE DEL INCONSCIENTE

1. CRISIS, POLÍTICA Y “SALUD MENTAL” EN EL CONTEXTO DEL COVID-19

Lo que llamamos *análisis militante del inconsciente* se filia en el esquizoanálisis instituido por Guattari y, en menor medida, en la tradición del análisis institucional de Lourau o Lapassade. La politización del inconsciente funciona como la *premisa práctica* del análisis militante en situación de intervención. Escribimos este texto en el contexto del COVID-19. Por lo que sin ser un artículo sobre coyuntura, no podría dejar de estar afectado por esta. La pandemia ha puesto en evidencia una serie de contradicciones estructurales que profundizan determinadas crisis históricas generalizadas como *problemas en disputa política*. Nos referimos a las crisis de la reproducción social, económicas, institucionales, ecológicas, subjetivas, sanitarias, etc. En el marco de una crisis sanitaria aguda, la “salud mental” adquiere *centralidad estratégica* en la situación actual. Por eso la *polítización de las condiciones inconscientes del malestar social* puede funcionar aquí y ahora como premisa de una nueva radicalidad de conflictos entre producción y reproducción social. En este contexto nos vemos entonces ante la oportunidad política para intervenir críticamente en lo que hace a las crisis de la “salud mental”, disputando las posibilidades de futuro que en este contexto se debaten. Diferentes sectores de trabajadores e

investigadores, organizaciones políticas, movimientos populares, militancias y activismos institucionales necesitamos avanzar en articulaciones políticas amplias para debatir métodos por abajo en torno a la “salud mental”.

Atravesamos tiempos convulsionados de crisis en los cuales se encuentra en disputa si saldremos de esta situación con un proceso descendente de desigualdad social o con un ciclo ascendente de luchas de clases donde se evidencie, de manera aún más conflictiva y dramática, la contradicción entre las exigencias del capital y la sostenibilidad de las vidas. Las crisis operan como catalizadores donde se acentúan las contradicciones y conflictos históricos. Los “régimenes de gobernabilidad” suelen realizar determinadas interpretaciones políticas de las crisis en virtud de las cuales se construyen hegemonías. En Argentina, el 2001 fue leído por el kirchnerismo como el “infierno”. El macrismo, por su parte, desarrolló ciertas operaciones de lectura en torno a los últimos años del kirchnerismo y, en lo principal, a la coyuntura de lucha de calles en diciembre de 2017. Actualmente, las crisis en curso constituyen un objeto de disputa política en donde el actual gobierno ya está poniendo a funcionar las propias máquinas de codificación. En estos tiempos de cuarentena obligatoria y confinamiento preventivo, entre otras cuestiones, se juega la oportunidad de operar una pragmática política anticapitalista desde las *crisis de las subjetividades en general y de la “salud mental” en particular*, discutiendo las *posibilidades inmanentes en conflicto*.

Vivimos tiempos de *cultura del malestar social* que profundizan el “malestar en la cultura” (Freud). La “enfermedad mental” podría ser considerada la epidemia de nuestra época. Donde se explicita que el orden institucional patriarcal, colonial, cis-hetero-normativo, clasista, cuerdista, racialista, etarista y capacitista del capitalismo nos “enferma” cada vez más. Pero el mismo capitalismo también cuenta con diferentes dispositivos de “poder terapéutico” para privatizar, culpabilizar, familiarizar, naturalizar, normativizar, individualizar, violentar o mercantilizar los padecimientos y conflictos psíquicos. Ansiedad, depresión, angustia, etc., aparecen en esta coyuntura como *síntomas sociales* que expresan problemas políticos cardinales de nuestras vidas comunes implosionadas. Dado que *todo síntoma es político*, no podemos dejarle la politicidad de la experiencia cotidiana al capital y el Estado, como tampoco reducir el malestar a los saberes y poderes dominantes (sea de la psicología, el psicoanálisis dominante, las “pastillas de la felicidad” o las “terapias new age”). Por todo esto es que la “salud mental” adquiere *importancia estratégica* en el actual período histórico en la *relación* entre producción y reproducción social. Aquí nos referimos a la *salud mental en minúscula* como problema común

en torno al padecimiento psicosocial y los malestares históricamente producidos que, de manera inconsciente y desigual, afectan nuestros cuerpos. Es decir, no nos estamos refiriendo exclusivamente a la *Salud Mental en mayúscula*, comprendido como un campo delimitado de regulaciones, instituciones, prácticas, agentes, derechos, normativas, trabajadores, usuarios, poderes, conflictos y reivindicaciones. Si bien no es posible disociar ambos campos, pondremos el foco en el problema de la crisis de la “salud mental” (en minúscula) como campo de batalla que ocupa un lugar relevante en las discusiones comunitarias actuales en la medida en que opera como objeto en disputa política.

La “salud mental” es un hecho político que desborda con creces las codificaciones estatistas y las prácticas en los dispositivos “psicoanalizantes”, “psicoterapeutizantes”, “psicologizantes”, “medicalizantes”, “psiquiatrizantes”. El malestar psicosocial constituye un problema político común. En esta coyuntura se hace aún más patente la contradicción entre las exigencias de la ganancia capitalista, los compromisos de los Estados y la sostenibilidad de las vidas amenazadas. Esta situación de acorralamiento nos insta a la necesidad de desarrollar, en todas las prácticas concretas, una reformulación radical de las relaciones sociales. La relación entre producción y reproducción social tiene una importancia estratégica en los debates políticos y las luchas emancipatorias de los últimos años. Hoy, trabajadores de la reproducción social que realizamos trabajos sanitarios, domésticos, de cuidados, educativos, de investigación, etc., que muchas veces son no reconocidos, mal pagos o precarizados, ocupamos un lugar clave en la lucha política y cultural que se abre en torno a la “salud mental” en el marco de las crisis, el aislamiento, el miedo, la incertidumbre y la reconfiguración global y local de los múltiples territorios existenciales y sociales.

El análisis militante, en este contexto, es una mínima contribución en el campo de las prácticas concretas de abordaje de la “salud mental”. El análisis militante, en cuanto práctica, nos excede en la medida en que ya se desarrolla como posibilidad, un poco por todos lados, en las experiencias que problematizan los malestares que acarrean las tareas que vienen instituyendo posibles para atravesar las crisis. Hay prácticas, ahora mismo, que saben hacer y construir alianzas en las crisis disputando el sentido político de estas, en virtud de evitar la codificación hegemónica de sus “efectos sintomáticos” en la gestión estatal de índole progresista, en la privatización neoliberal (normativización punitivista y patologización sobreculpabilizante) coherente con el autoritarismo impersonal del mercado, o en la violencia fascista represiva tanto “por arriba” como “por abajo”. La posibilidad de politizar el inconsciente es operativizada, aquí y ahora, en inmanencia

a las iniciativas que traccionan luchas y modos de organización que dinamizan potencialidades para afrontar la coyuntura.

El sufrimiento social hoy en día constituye un problema político común y en disputa que desborda los dispositivos especializados. La “profesionalización”, “academización”, “Salud Mentalización” y “estatalización” del sufrimiento ofician como un obstáculo de politización en un sentido emancipador en el abordaje de las dramáticas inconscientes que nos atraviesan. En ese sentido, precisamos un método de las crisis: el *impasse* como oportunidad política para una operación de subjetivación antagonista de clase en la “salud mental”. La *interrupción* como punto de inflexión abierto. Las crisis como grado cero de un cuestionamiento radical, en todas las prácticas, de la “normalidad capitalista”. El acorralamiento como punto de partida de nuevos posibles en pugna. La crítica y la clínica realizadas desde el punto de vista de la *politización del sufrimiento psicosocial*. En este marco concebimos el análisis militante como una “clínica política” que ya se viene anunciado en diferentes prácticas para atravesar las crisis actuales. Una *analítica en lucha* posibilitada un poco por todas partes: en barriadas y territorios, políticas de cuidado y auto-organización sanitaria, experimentación en el rediseño de lo público y lo privado, reformulación de los consumos y modos del intercambio, solidaridad popular para gestionar la subsistencia, cooperación de los feminismos ante la violencia machista. Una analítica que opera desde todos los “frentes”, pues la producción social inconsciente se torna politizable en las crisis y luchas situadas en la medida en que allí tienden a problematizarse todas las prácticas.

Las crisis ofician entonces como el “grado cero” de una investigación instituyente contra las tentativas de “retornar” al orden. La interrupción de las dinámicas “normales” de la máquina social pone sobre la mesa una *crisis de las subjetividades o subjetividades en crisis*. Las “patologías” del capitalismo patriarcal y colonial entran en un *impasse* que relanza discusiones centrales de la vida pública. En el reverso de las políticas sanitarias, formas de biopolíticas y administración tecnológica de la existencia comunitaria, se condensan miedos, angustias, esperanzas, devenires “policíacos” entre ciudadanos, soledades pobladas, conflictos. Pero *las subjetividades en y desde las crisis son también aquellas que producen crisis*, esto es: ponen en cuestión los sentidos dominantes que significan las crisis, al elaborar interpretaciones que parten desde los malestares y resistencias en situaciones de cooperación situada. Como lo han mostrado las revueltas en todo el mundo durante el año 2019, acontece algo “terapéutico” en la conspiración colectiva y en la politización de la existencia social. La economía política, libidinal y semiótica de la sociedad entra ahora mismo

en colapso, y con ello la crítica radical es reformulada en acto por movimientos populares, prácticas y teorías críticas, y organizaciones políticas en batalla. En tiempos de incertidumbre donde la elaboración subjetiva de las dinámicas de las crisis sacude lo cotidiano, es importante investigar prácticamente las posibilidades concretas que se generan en esta coyuntura.

2. GIRO MALESTARISTA DE LAS “NUEVAS TEORÍAS CRÍTICAS”

Como reverso de la tendencial universalización de la explotación capitalista (de modo intensivo: a todos los ritmos de las prácticas sociales; de modo extensivo: a todos los rincones del planeta), la lucha de clases también se generaliza en todas las relaciones y resistencias del campo histórico. Tal es así que la relación antagonica de clases, es decir, el antagonismo constitutivo de la modernidad y la contradicción capital-trabajo o valor-vida configura lo inconsciente en el capitalismo en adyacencia a las contradicciones estructurales del capital. Las contradicciones, crisis y antagonismos se experimentan de forma dramática en la “conflictividad psíquica” de los actores particulares y agentes colectivos. Por estas razones, las transformaciones de las prácticas de la vida cotidiana en torno al deseo o la imaginación, los instituyentes de la “revolución molecular”, necesitan para su *radicalización comunista*, en el sentido de la autoemancipación proletaria, una rearticulación política con la revolución social de masas en el sentido marxista del término. Formalizamos el análisis militante como un vector de politización que *ya atraviesa* las actividades militantes agrupadas de manera organizativa, las luchas protagonizadas por los movimientos sociales (feminismos, ecologismos, economía popular, precariado, indigenismos) y los activismos institucionales en todos los equipamientos colectivos (hospitales, escuelas, barrios, cárceles, universidades).

Análisis militante es el nombre de una introducción de la lucha de clases en el terreno de la teoría crítica del inconsciente y de la práctica analítica, en virtud de hacer de la “clínica política” un arma más en el combate por la construcción del socialismo. El análisis militante indaga entonces una *orientación clínica de la crítica* y una *orientación crítica de la clínica* según la cual viabilizar una política del síntoma, disputando el sentido de esta en el marco de la pregnancia que adquieren en la actualidad de las teorías críticas los temas referidos a la “politización del dolor” o la “socialización del padecer”. Las teorías críticas contemporáneas tienden a partir de un innegable hecho social actual: el malestar que el capitalismo produce. Esto pone en evidencia el desarrollo de un proceso de intensificación y expansión de formas concretas y complejas de malestar que la forma de organización de las

relaciones sociales establecidas genera de manera desigual en grupos y personas particulares.

El análisis militante se realiza en inmanencia a ese *giro malestarista* que han asumido las nuevas teorías críticas y las prácticas (micro) políticas. El mencionado giro involucra los intentos por problematizar y abordar los vectores etológicos y los alcances epidemiológicos (depresión, agresividad, ataques de pánico, etc.) que operan en el capitalismo contemporáneo. En ese marco, los textos de Franco “Bifo” Berardi, Diego Sztulwark, Santiago López Petit, Amador Fernández-Savater, Espai en Blanc, Byung-Chul Han, Sara Ahmed, Suely Rolnik, son referencias fundamentales hacia el interior de dicho giro al mentar hipótesis signadas por un sesgo principalmente “autonomista”. En una línea similar, los últimos trabajos de Jordi Maiso, Anselm Jappe, Rahel Jaeggi, Marx Fisher y, en parte, Slavoj Žižek o Axel Honneth, son una muestra que patentiza la presencia de la inquietud por el malestar en el campo de las teorías críticas de raigambre marxista. Una hipótesis común de ambas perspectivas es asumir como punto de partida la necesidad de “desprivatizar” y “colectivizar” el malestar que se vive como “personal” o “privado” por causa de los mecanismos de individualización del capital. Y esto compartiendo la intuición de que los nuevos conflictos sociales también se juegan en el corazón de esos procesos de politización colectiva del síntoma social. El malestar se torna politizable al no considerarlo como una cuestión “privada”, “natural”, “familiarista”, “personológica” o “íntima”, sino una cuestión política atendible a partir de métodos de colectivización y problematización situada. La voluntad de politizar y socializar (y no la de patologizar, reprimir, gestionar o la de meramente adaptar) el malestar histórico es un signo diferencial y productivo que nuclea a autores que protagonizan el giro en cuestión.

El giro malestarista pone en escena las tendencias dinámicas y los polos de oscilación contemporáneos de aquello que Boltanski y Chiappello, en *El nuevo espíritu del capitalismo*, denominaron “crítica artista” y “crítica social”. La crítica artista de los primeros gravita en torno a la reivindicación de la diferencia, y la crítica social de los segundos se dirige contra las desigualdades y modos de explotación existentes. Partiendo de una imprescindible reivindicación cualitativa y restitución de las diversidades de existencias que no cuajarían en la identidad y en el modo de vida neoliberal, lo cual asume la nominación de “inadecuado”, “anómalo”, “lo que no encaja”, etc., la modulación actual de la crítica artista tiende a pensar el malestar identificando el síntoma social con la diferencia, la anomalía o la crisis. En caso de quienes se identifican con el marxismo, en cambio, lo sintomático no es sino la “locura de la razón económica” o “patología del capital”, por

lo que solo una politización decidida de la crisis, en tanto oportunidad política de transformación, opera como premisa de intervención crítica.

Ambas perspectivas, en su particularidad y el giro malestarista en general, tienen la virtud de poner sobre relieve el problema del capitalismo como “cultura del malestar”. Esto último refiere al hecho de ser cada más evidente lo insoportable del malestar desigual que produce el orden clasista, sexista, racista, patriarcal, colonial, cuerdista, capacitista, etc., involucrado en la modernidad capitalista. Ahora bien, sin negar tal aporte, el análisis militante no desconoce que en dicho giro se elabora cierto desplazamiento categorial, el cual tiende a sustituir los problemas sociales y políticos de las teorías críticas tradicionales (la explotación, por caso) por una gramática proveniente del amplio “campo psi”. En dicho desplazamiento anidan tanto mediaciones fértiles para las nuevas teorías críticas como también algunos obstáculos y problemas. El principal problema es la metabolización a-crítica y sin mediaciones en muchos casos de términos provenientes del “ámbito psi”, en lo principal del psicoanálisis (de orientación lacaniano), extendiendo todos los obstáculos propios de esa disciplina en aspectos de las indagaciones de las teorías críticas contemporáneas del giro hacia el malestar social. Las crisis de la sociedad y el nuevo ciclo de luchas, ciertas modificaciones “biopolíticas” y en los regímenes de gubernamentalidad (“poder terapéutico”, “medicalización”, “salutismo”, etc.), podría conjeturarse que ofician como el reverso objetivo de un conjunto de prácticas de subjetivación que politizan el malestar producido por esas mismas relaciones del capitalismo en los cuerpos. De manera que, si bien apelando a cierto sensualismo pseudo-empirista y descriptivista que parecería sostener la crítica en algún tipo de “exterioridad” (ontológica, trascendental, vitalista), o “metafísica del sujeto” (la potencia, el deseo, el sujeto irreductible a la subjetivación, el resto o exceso, lo plebeyo, la imaginación radical), quienes son autores de este giro tienen la virtud de enfocar desde una perspectiva indudablemente crítica, aunque insuficiente, el padecimiento social que suscita esa dinámica del capital.

Este giro se realiza en el marco de las crisis de las tradicionales teorías críticas de la sociedad, en la que se inscribe la *crisis actual del marxismo* y el *fracaso del psicoanálisis* para elaborar la crisis que lo atraviesa de cabo a rabo hace algún tiempo, la implantación de las “pastillas de la felicidad” como dispositivo de vigilancia-control en todos los poros de la sociedad de clases y el avance de “terapias alternativas” (coaching ontológico, por ejemplo) en tanto mecanismos de “atención” coherentes con la privatización mercantilizada del mundo, sumadas a otras variables como la implosión de los territorios

existenciales de vida (barrios, ámbito doméstico, instituciones, etc.) y las prácticas concretas de gobernabilidad como la “medicalización generalizada”. Es allí que se produce una *progresiva democratización* en los modos de interrogación, politización, investigación práctica y teorización de ese “padecimiento anímico y psicosomático ampliado”. En efecto, asistimos a una *democratización de la función-analítica*, es decir a una socialización tendencial de las prácticas que tiene la capacidad de investigar los problemas situados que atañen al dolor, el sufrimiento, lo sintomático, etc., en una tendencia que cuestiona, por su propio movimiento, la propiedad privada y pública que las “disciplinas psi” y profesionales de la Salud Mental detentan en torno a estas cuestiones. La función analítica, por su parte, es aquella a la que ha sido transferida la facultad (“sujeto supuesto saber”, dirían quienes coincidan con Lacan) de materializar prácticas tendientes a la modificación permanente de las dinámicas inconscientes que nos dominan y constituyen en tanto sujetos. Siendo, a su vez, la facultad para elaborar dispositivos (duales, grupales, institucionales) de investigación de los posibles, y combatir la constricción de los procesos inconscientes que desconocemos de nosotrxs mismxs.

Tanto en el campo de la Salud Mental en particular como en el campo de las teorías críticas en general, la conexión política entre la dinámica del “capitalismo neoliberal” y la historicidad del malestar socialmente producido se presenta como un problema cardinal. Tal es así que los tratamientos del malestar exceden la privatización y especificidad “clínica” de los modos clásicos de abordaje. Así pues, tanto la psicología como el psicoanálisis, o incluso las psiquiatrías que se pretenden decididamente políticas, se encuentran cada vez más desbordados y enriquecidos por los interrogantes e investigaciones que se construyen desde los feminismos, los movimientos populares, los activismos y –agregamos– las organizaciones políticas revolucionarias de corte socialista. En el marco del giro malestarista al que hacemos referencia, los argumentos teórico-políticos más extendidos en torno a las razones de la democratización de la función-analítica, se basan en la idea según la cual la competencia generalizada, el hiper-consumismo, la aceleración en los procesos de información, las exigencias cognitivas difíciles de procesar para la mente, la precarización de las vidas, el incremento e intensificación del endeudamiento generalizado, la ofensiva autoritaria de la violencia del capital, la “des-sensibilización” y “financierización” de lo social, la “cuantificación algorítmica” y la “virtualización” del lazo social, serían múltiples causantes que mediante una exposición desigual ante la vulnerabilidad producirían el malestar. Tales factores históricos se expresarían como un malestar hecho cuerpo que requeriría poner el foco de la resistencia política

en la subjetividad, las pasiones, el sujeto o la sensibilidad entendida como lo que se suele llamar “la madre de todas las batallas”. Ante esto, al menos dos tendencias actuales de las filosofías contemporáneas ponen en jaque estas perspectivas: los posthumanismos y los “nuevos materialismos y realismos”. Estas últimas investigaciones proponen una reorientación de la crítica dirigida hacia los objetos: una política de la materia. Esto supone construir una crítica enfocada ya no solo (ni principalmente) en las construcciones culturales de las subjetividades, sino en las *condiciones materiales de posibilidad* de lo simbólico, la forma social o la construcción discursiva, prestando atención al modo de existencia de los artefactos y máquinas, las relaciones híbridas de técnica y organismo, la posición objetivada de oprimidos y explotados como tracción política, las continuidades entre biología y cultura, el diseño de los espacios y los tiempos, las tecnologías de objetivación. Esta orientación de la crítica, tal vez, pueda operar como una nueva premisa para una reorientación de la clínica y de la política del síntoma social.

La democratización de la “función analítica”, entendida como la tendencial colectivización de prácticas analíticas en todos los poros de lo social dedicadas a intervenir el plano de los deseos y sufrimientos, es un proceso de disputa en curso que es necesario acelerar en su faceta emancipadora. El problema de la “salud mental” se democratiza, en esta coyuntura de interrupciones abruptas y crisis generales, como un objeto común de disputa política que no podemos dejar en manos del capital, especialistas o el Estado. A los efectos de construir una plataforma en virtud de la cual hacer frente a los desafíos que presenta el giro malestarista en general y las disputas relativas a la democratización de la función-analítica en particular, en el marco de las crisis de la “salud mental” y de las subjetividades en curso, comprendemos que resulta necesario componer colectivamente un análisis militante del inconsciente cuya perspectiva anticapitalista nos permita conjugar una *teoría crítica global de la sociedad moderna* y una *clínica situada del malestar social*, involucradas hacia el interior de experiencias de lucha y organización que se desarrollan en el presente. Una analítica motorizada *desde el punto de vista de las luchas concretas* que buscan poner en crisis las formas actuales de la dominación, politizando el sufrimiento social que las relaciones establecidas producen inconscientemente en actores particulares y en agentes colectivos de espaldas a su voluntad consciente, demandas de grupo o intereses preconscientes de clase. Por todo esto hay que expropiarle la propiedad sobre los agenciamientos del inconsciente a la “burguesía psi”. Necesitamos torcer el “realismo psicoanalítico” en tanto limitación de la imaginación teórica, política y analítica en torno a lo inconsciente, actual-

mente encorsetada en los márgenes más o menos reduccionistas del psicoanálisis. El problema técnico de un análisis militante, entonces, no es la interpretación del inconsciente (psicoanálisis), sino la transformación de las relaciones y procesos en los cuales *eso* (el sufrimiento social) *se* produce, elabora, contesta y reproduce.

3. POLITIZAR EL INCONSCIENTE: ACTUALIDAD DEL “PROGRAMA GUATTARIANO”

Si es cierto que no hay movimiento revolucionario sin teoría política revolucionaria, y viceversa, tampoco la hay sin luchas concretas que encarnen en procesos de construcción de subjetividades políticas revolucionarias. Los feminismos y las luchas por las diversidades sexuales, corporales y raciales han puesto en evidencia esa serie en los últimos años. El libro *Las tres ecologías* de Guattari, en los años noventa, planteaba la necesidad de recomponer el movimiento revolucionario de masas y el rearme de las tareas estratégicas del actual período histórico en la encrucijada entre los feminismos populares, el clasismo del movimiento obrero organizado y los ecologismos antisistema. Guattari insistía sobre la tarea militante de reconstruir las hipótesis estratégicas, es decir, las imágenes globales de futuro y sociedad, desde una perspectiva popular y democrática que conjugue construcción de hegemonía político-cultural en la disputa por el poder (“macropolítica”) con procesos sociales de politización de la existencia cotidiana (“micropolítica” y “subversión infrapolítica”).

Atravesamos un nuevo período histórico que obliga, al conjunto de las izquierdas y pensamientos radicales, realizar un trabajo de redefinición programática y rearme de las hipótesis estratégicas. La actualización del propósito marxiano de realizar una *crítica implacable del estado de cosas y de signos actualmente existentes*, precisa una recomposición intergeneracional en el plano teórico, filosófico y político. El análisis militante constituye, en ese marco, una contribución “analítica” para complementar una tal recomposición del movimiento revolucionario en el frente de batallas específico del trabajo “clínico” en torno a las subjetividades. Desde la entrada de los sandinistas a Managua, vivimos en un “realismo capitalista” sin triunfos revolucionarios. A su vez, nunca hemos presenciado revoluciones socialistas en democracias consolidadas en términos hegemónicos con Estado “ampliados”. No tenemos por el momento una hipótesis revolucionaria equivalente a la huelga general insurreccional de Octubre o a la guerra popular de la Revolución China. En este contexto de largo alcance, la “revolución molecular” en Guattari es un programa amplio que asume la problematización radical de la experiencia social afectada de inconsciente en función de reconectar las “luchas del deseo”,

“las luchas ecológicas” y las “luchas de clases”. Dicho programa de *revolución inmanente del inconsciente*, dispuesto para agujerear en cada situación de resistencia el mundo apocalíptico de lo *real capitalista*, es inescindible de una estrategia global de *revolución permanente* de las relaciones establecidas en su conjunto.

Lo inconsciente en condiciones capitalistas, en tanto que modo de producción libidinal y semiótico, es el problema básico en Guattari. Asumiendo, en efecto, que lo inconsciente nunca es algo “íntimo” o “interior” a un individuo, sino que se produce en la combinatoria compleja, en cada situación, de heterogéneas relaciones impersonales. Lo inconsciente se construye entre procesos económicos e imaginarios, orgánicos y sexuales, culturales y técnicos, semióticos y políticos. Esos procesos conjugan diversas temporalidades y espacialidades. Es por esto que la construcción (contra) hegemónica de una *singularidad antagonista contra el capital* se torna transversal a todas las luchas sociales. La materialización de una politización revolucionaria de lo inconsciente (“revolución molecular”), indispensable para la concreción de esa tarea política transversal, está lejos de poder postergarse al siempre segundo orden de las urgencias coyunturales. La politización de lo inconsciente no se dirime de manera exclusiva en el plano de la “batalla cultural” o a la disputa de la constitución discursiva de las subjetividades (menos que menos verá estrechar sus márgenes a los dominios del consultorio del psicoanálisis en sus pretensiones de barricada). La construcción de (contra) hegemonía se encuentra también en las disputas por la eficacia subjetivante de las tecnologías de objetivación, en el diseño urbano, en la construcción de las cosas, en las intervenciones técnicas sobre los cuerpos o en las sensibilidades. En el programa guattariano la composición transversal de una singularidad antagonista contra el dominio del capital como relación social, no podría prescindir de la tarea de componer las múltiples luchas concretas que hacen a la *ecología de las subjetividades* (frente de luchas en torno al deseo, la imaginación y la “salud mental”), la *ecología de las relaciones sociales* (frente de las luchas de clases y sociales) y la *ecología ambiental* (frente de la lucha ecológica anticapitalista). La posición del capital como Sujeto dominante de la sociedad moderna tiende a constituirlo como enemigo histórico de todas las luchas.

Sin llegar a afirmar que ya no habría “palacio de invierno” puesto que hay Estado capitalista como centralización de la multiplicidad de las relaciones de poder, la perspectiva estratégica del programa guattariano no desconoce que las luchas sociales han puesto en evidencia que el enemigo, al universalizar sus opresiones particularistas (de raza, género, clase, etc.) y al particularizar su dominación universal

(valor, trabajo, dinero y mercancía), se ha “diseminado” asimismo de manera *desigual y combinada* a lo ancho y largo del *socius*. Los tiempos de *subsunción de la vida bajo el capital* son también aquellos donde la explotación y las *resistencias* se desarrollan en todas las prácticas concretas. La constitución del antagonismo también se juega en la *relación* entre producción, consumo, distribución, intercambio y reproducción social. Las luchas en torno al trabajo precario y contra la precarización de la existencia en su conjunto, los indigenismos de tipo comunitario, junto a los feminismos populares y disputas por las diversidades, en los últimos tiempos expresan una *lucha de clases generalizada*. Así las cuestiones ecosóficas señaladas por Guattari, es decir la revolución molecular de las prácticas que hacen a la *subjetivación antagonista pluralista*, se presenta con fuerza de masas. En el pensamiento guattariano no se percibe una “sectorialización” o “jerarquización” de las luchas en el sentido de primarias o secundarias. En cambio, todas ellas son expresión de lo que denomina una “lucha de clases generalizada”, en la cual estas también funcionan como momentos de la reconstrucción (teórica, “moral”, política, sindical, organizativa, etc.) del movimiento revolucionario de masas. Guattari imaginaba *instituciones de nuevo tipo* acordes a esa nueva radicalidad constituyente, coherentes con el protagonismo de los movimientos sociales y las nuevas camadas militantes que continuamos, en la adversidad y en medio de crisis sociales cada vez más profundas que desquician las subjetividades, con la lucha anticapitalista luego de las derrotas de los proyectos revolucionarios del siglo pasado. Guattari señala la importancia de una “reconversión ecológica” de la acción política y sindical en vistas a una “reinención de la subjetividad clasista” en la búsqueda por entretejer una nueva alianza entre ecologismo, feminismo, diversidades y movimiento obrero. En este contexto, el programa guattariano de institución de “organizaciones de nuevo tipo” adquiere actualidad estratégica en el desafío de concertar una *articulación política y composición transversal* de los campos de crisis y combate determinados por la *dominación abstracta del capital* como relación social.

4. HACIA UN LENINISMO DEL INCONSCIENTE: ENTRE GUATTARI Y BENSÁID

Luego de años de oscilación entre autonomismos y movimientismos anti-institucionales (“horizontalismos” con riesgos de burocratización “por abajo”), por un lado; y posibilismo y pragmatismos institucionalistas (“verticalismos” abstraídos de la base), por el otro, según Guattari, ya en los sesenta se presentaba como una exigencia de la fidelidad comunista a la revolución anticapitalista el hecho de *transversalizar la construcción política*. El problema para Guattari no es la di-

cotomía entre “espontaneidad” y “centralismo”, sino el *co-eficiente de transversalidad política* entre tales dinámicas indisociables de la lucha de clases. Las formaciones políticas organizativas de tipo “intermedio” (movimiento social y organización política) no han logrado superar los problemas entretejidos en la oscilación entre “ilusión social” e “ilusión estatalista”, según el decir de Bensaïd. Y si bien es cierto que Guattari incurre, como muchxs de su generación, en una fetichización de la contingencia y las multiplicidades, sin embargo, vemos como necesario realizar una *reinterpretación categorial (marxista) del programa esquizoanalítico* en función de reinsertarlo en el campo de los problemas estratégicos de la ruptura revolucionaria con el capitalismo patriarcal y colonial. En ese sentido, para el análisis militante, el “retorno de la cuestión estratégica” (Bensaïd), indispensable ante el agotamiento de aquellas respuestas, no solo es conveniente sino que también resulta urgente que sea acompañado de una persistencia de la politización de la dimensión inconsciente de las relaciones sociales. *El Lenin de Bensaïd y Guattari*.

La transformación de la subjetividad es un momento necesario, más no suficiente, de la transformación de la sociedad. Asumiendo que la tarea fundamental de una organización-estratega es la *lucha política por el poder del Estado*, esto debe ser articulado con una analítica situada atenta a los síntomas donde la creación de prácticas prefigurativas que forman otras relaciones sociales se componga con una politización del inconsciente construida desde un horizonte de ruptura revolucionaria con el capitalismo y disputa en las instituciones o aparatos ideológicos elementales. Dado que no concebimos la lucha política como un problema de “correas de transmisión” (sea desde abajo hacia arriba, o desde arriba hacia abajo), entendemos que la construcción política implica “autonomía relativa articulada” y “composición transversal” entre *analítica militante, movimientos y organización*. Si bien la organización estratégica es un operador diferenciable de las disputas gremiales, sectoriales o sindicales, no obstante, la politización del inconsciente es inmanente a esta. Al contrario de lo anterior, la recepción hegemónica de Guattari ha sucumbido, en los últimos años, en un “*sujeto sin izquierda*” como resultado de la elaboración insuficiente de la “*izquierda sin sujeto*” (Rozitchner). Un moralismo sin mediación política, o en formas “multisectoriales” entre partido y movimiento sin dialéctica política estratégica. La crítica guattariana al “marxismo tradicional” y sus formas organizativas ha devenido, al menos en nuestro país, en un psicoanalismo que sin mediación pretende introducir “lo social” y “lo político” en la “clínica”, o en un “basismo” sin representación política propia y sin proyecto global de sociedad recostada en la potencia sin mediaciones “por

abajo” de los movimientos sociales, lo cual tarde o temprano tiende a conducir hacia un pragmatismo estatalista dirigido por las fuerzas progresistas, o a formas de vanguardismo sectario y elitista, o a una renuncia a la disputa institucional y la mediación política en beneficio de una postura estética o ética de las “prácticas de sí”. Sin denegar la importancia de las prácticas locales de libertad y la creatividad de las resistencias situadas, para quienes escribimos este artículo, el desafío es asimismo *releer a Guattari en el campo de problemas de Lenin*. Donde el “devenir revolucionario y molecular” se revele asimismo como un momento clave de la revolución social y política. Es necesario reconjugar las prácticas “micropolíticas” de libertad (ética situacionista) y las luchas “macropolíticas” por la liberación (*política leninista*), donde los devenires “minoritarios” puedan articularse con los problemas de la representación, la disputa institucional o la lucha por el poder.

En un capitalismo que “pone a trabajar” toda la subjetividad, es decir, donde la “creatividad de las almas y la sensibilidad de los cuerpos” es puesta a producir valor, parece evidente que las personas también somos “agentes de deseo, inconsciente y lenguaje”. Es decir, no somos solo “sujetos de interés, conciencia e ideología”. La disputa por el poder supone también transformar las relaciones de poder, saber y deseo o placer, cambiando radicalmente las relaciones de propiedad, las prácticas concretas de subjetivación-objetivación y la privatización destructiva del mundo bajo el mando impersonal del capital. Es por esto que la construcción de una subjetividad revolucionaria, en tanto punta de lanza del programa guattariano, precisa hoy en día de una (re)articulación con los problemas que hacen a la construcción de organizaciones revolucionarias. Y viceversa. Llamamos subjetividad, *grosso modo*, a un *proceso relacional de producción* (producción deseante, producción semiótica, producción de prácticas de consumo, producción de percepciones y lenguajes, producción de modos de vida e imaginarios, producción de cuidados y relaciones de poder, producción de prácticas ideológicas, producción de producciones en un sentido amplio). La politización feminista de todos los ámbitos del capitalismo patriarcal y sus prácticas de opresión cis-hetero-normativas, la centralidad estratégica que esto conlleva en torno a las redes de cuidado, visibilización de modos de explotación y endeudamiento, atención a las formas concretas de trabajo, precarización y vínculo desigual entre los cuerpos y modos de vida diferenciales, re-actualiza y excede el “programa guattariano” en producciones concretas de lucha y organización en territorios atentos a la fragilidad desigual que nos constituye.

El problema de la subjetividad es elemental para la construcción de una política socialista y una cultura revolucionaria, entre otras co-

sas, porque opera en pos de combatir, en cada práctica infrapolítica, la presencia de los “enemigos que habitan en nosotros”, pues en la “intimidad” aparentemente intransferible de los deseos se verifica la eficacia inconsciente y ambivalente de aquello que buscamos destruir en el plano consciente: la sociedad patriarcal, colonial y capitalista. Así como, según Lenin, la “ideología espontánea” de la clase trabajadora es el economicismo reformista, el deseo socialmente construido de la clase tiende a configurarse como *deseo del valor y del trabajo capitalista*: productivista, individualista, autorreferencial, fetichizando, etc. Deseo de mercancías, sean bienes materiales o personas. Pues la cooperación social, en el marco de la *economía política-libidinal del capital*, no produce mercancías sin al mismo tiempo generar deseos sociales inconscientes en los cuales las mismas mercancías funcionan como realizaciones posibles de valorización productiva, auto-valorización reproductiva, consumo, distribución e intercambio. Si el leninismo es, entre otras cosas, aquello que nos permite comprender la especificidad de la política en la lucha de clases y, con ello, plantear el problema de la “exterioridad” de la conciencia revolucionaria respecto del movimiento de masas y/o la clase trabajadora en su conjunto; el “guattarismo” es aquello que evidencia la especificidad de la subjetividad política, planteando la “inmanencia” de la transformación subjetiva y la reformulación situada de las prácticas como momento de las transformaciones más amplias involucradas en la batalla histórica por el socialismo. A diferencia de una clásica presunción, según la cual la clase trabajadora y sectores populares serían siempre portadores de “pulsiones revolucionarias” espontáneas pero bloqueadas por las direcciones reformistas o dirigencias traidoras, entendemos que un *deseo revolucionario anticapitalista* es un proceso de construcción política que implica mediaciones y disciplina. El análisis militante, en efecto, no es sino una mediación “clínica” en función de dicha tarea.

La “revolución molecular de la subjetividad”, lo que llamamos politización radical del inconsciente, se presenta por esto como momento situado e ineludible de los fundamentales problemas “clásicos” que hacen a la transformación radical del capitalismo (lucha por la hegemonía, reivindicaciones transicionales, batalla por el poder del Estado, lucha política por la dirección, coordinación centralizada, mediación política, disputa institucional y en las calles, representación, formación de cuadros, renovación de la función partido). De este modo, un “leninismo libertario” (Bensaïd) del siglo XXI necesita asimismo un “leninismo del inconsciente”: un *análisis concreto de las situaciones concretas en las que se produce lo inconsciente*, con un programa micro o infra político para transformar la ecología de las subjetividades (deseo, fantasmas, malestar, imaginación, percepción)

en relación interna con los combates de las ecologías sociales y ambientales.

La superación consciente del modo de producción capitalista es inseparable de la constitución de una *analítica militante* que cuestione y subvierta lo inconsciente capitalista. Una teoría crítica de la servidumbre involuntaria a la dominación capitalista que encuentre su reverso en la investigación práctica de las *potencialidades inmanentes* (emancipatorias y catastróficas) que se generan y obstruyen contradictoriamente en esta sociedad. Un involucramiento material en las posibilidades que el capitalismo suscita pero que apuntarían más allá de él, donde solo las luchas de clases pueden disputar su sentido en el terreno de la contingencia y la agencia política. El comunismo, por lo tanto, entendido no como un ideal *a priori* y normativo al cual debe adaptarse la realidad social, sino como el *movimiento real* que tiende a transformar, suprimir y superar el estado de cosas y signos actualmente existentes.

5. LA EXPERIENCIA DE LOS GRUPOS DE ANÁLISIS MILITANTE EN LA CÁTEDRA GUATTARI

El espacio-tiempo de la práctica analítica en torno a lo inconsciente, para quienes escribimos este texto, no es el orden estatalista del capital y su gestión progresista, populista y/o neoliberal. El análisis militante encuentra su momento de intervención en el tiempo de las crisis, siendo su espacio entonces en los territorios, instituciones, organizaciones y grupos particulares en los que se dinamiza la lucha de clases generalizada a la que hacemos referencia. Un interrogante que nos concierne es cómo activar, por ejemplo, una política de izquierdas, popular y anticapitalista en torno a la “salud mental” en este contexto de *crisis sanitaria y de la reproducción social*. Desde la *Cátedra Abierta Félix Guattari* de la Universidad de lxs Trabajadorxs, espacio al cual pertenecemos, venimos llevando adelante diversas iniciativas en esta coyuntura intentando ensayar un laboratorio político a los desafíos del presente. A saber: a) grupos de análisis militante en cooperación con militantes y trabajadores de la economía popular; y b) articulación con diferentes activismos, militancias organizadas y movimientos sociales con eje en la problematización en la experiencia de estas crisis. Buscando así explorar prácticamente los malestares, deseos e imaginarios que se suscitan en las propias prácticas de las militancias, entendidas como el territorio de una investigación pragmática implicada en las crisis. Los grupos de análisis militante, por ejemplo, son espacios de problematización entre compañerxs que operan mediante un abordaje militante de la “salud mental” que consiste en politizar las relaciones concretas y las tareas específicas en las que se produce,

contesta o reproduce el sufrimiento social desde una perspectiva crítica, despatriarcal, antirracista y anticapitalista. Es decir, los grupos no brindan servicios de urgencia psiquiátrica, contención psicológica, asistencia psicoterapéutica, ni tratamientos de ninguna índole en los cuales, por caso, nos pararíamos en el lugar de especialistas exteriores en el “psiquismo”. Es una contribución mínima para atravesar esta crisis aguda de la “salud mental”, por lo que quienes intervenimos de esta manera somos un “nido de víboras” (Rozitchner) afectado por el drama histórico.

El análisis militante de lo inconsciente, aunque por momentos intervenga en diferentes situaciones a través del llamado dispositivo dual, lejos está de pretender promover un *activismo en la clínica psicoanalítica*. Es decir, no se confunde ni por asomo con un *psicoanálisis militante* y, mucho menos, con una *militancia psicoanalítica*. Y tampoco trata de elaborar un dispositivo terapéutico dirigido a *psicoanalizar los colectivos activistas*, con los desvíos de grupismo sectario y grupalismo internista que eso podría implicar mermando la eficacia de influencia política. El objeto de nuestro programa de investigación política no consiste en desarrollar un *psicoanálisis de la subjetividad militante*. Aunque la más de las veces explana la posibilidad de intervenir en el marco situacional de dispositivos grupales, no podría confundirse con la psicoterapia o con el psicoanálisis de grupo. Lo militante de un tal análisis estriba, entonces, en la politización radical de la dimensión inconsciente de las diferentes prácticas concretas que constituyen el malestar y los deseos en las relaciones sociales. Remite a una cooperación analítica-militante interior a las experiencias de lucha y organización, explorando los potenciales que estas abren en torno a la problematización de los territorios existenciales. Pensar y activar desde la crisis, y no en pos de la “gobernabilidad” o “gestión de lo existente”, se torna ahora mismo fundamental para *investigar prácticamente* las aperturas hacia lo que, en esta situación, nos parecía imposible.

Desde el Depto. de Salud Mental y Análisis Militante de la Guatari, junto a trabajadores psicoanalistas independientes nucleados en la plataforma de enunciación MAPP (máquina de agitación política del psicoanálisis anticapitalista), venimos dinamizando otras actividades que pretenden contribuir a elaborar una respuesta política a los desafíos que presentan en la “salud mental” los efectos de esta coyuntura. En ese marco, por ejemplo, realizamos intervenciones públicas en virtud de la constitución de un *movimiento de trabajadores del malestar psicosocial*, es decir una red alternativa de composición entre laborantes precarizadxs del “campo psi”, activistas dedicados a problematizar la “salud mental” y prácticas contrahegemónicas in-

sertas en mayor o menor grado en la “herencia freudiana”. Nuestra política en el campo del psicoanálisis presupone la apuesta de *expropiarle la propiedad privada y pública de lo inconsciente al psicoanálisis burgués y dominante*. Nosotros partimos de problematizar la derrota histórica de los proyectos revolucionarios, asumiendo la necesidad de reconstruirlo en todos los frentes de la lucha de clases (también en lucha teórica, cultural, por las formas de vida, institucional, clínica, etc.). Lxs marxistas hacemos política, también en el “campo psi”, con la premisa de la transformación de lo establecido. Y si bien no denegamos la derrota histórica que dio apertura a este siglo, lejos estamos de hacer política como “derrotadx”. Mientras que lxs vencedores de este campo se limitan a gestionar, aggiornar y gozar del orden heredado, la crítica radical del estado de cosas y de signos actualmente existentes hace al *filo marxista* en la práctica analítica. La crítica, desde nuestra perspectiva, asume la forma también de una propuesta: movimiento de trabajadores, cátedra abierta, diversos dispositivos de intervención, seminarios colectivos y práctica de análisis militante. Por eso sí, por momentos, nuestro *campo de intervención* es la institución psicoanalítica en particular y la Salud Mental en el general, esto no implica que el *campo de análisis* sea otro que el del conjunto de relaciones sociales que configuran la relación social del capital a nivel objetivo y subjetivo. Nuestro *campo de construcción* reside en la configuración colectiva de dispositivos donde dar la disputa por la subjetividad en inmanencia a instituciones y experiencias de organización. El análisis militante constituye una hipótesis sistematizada como teoría crítica, la cual tiene en el centro una práctica analítica involucrada materialmente en la politización de las dimensiones inconscientes que generan el sufrimiento.

6. SOBRE LA NECESIDAD DE LAS MEDIACIONES POLÍTICAS Y ANALÍTICAS

La crisis de la salud en general y de la “salud mental” en particular, en un contexto de crisis global y “civilizatoria” de la sociedad capitalista que tiene un largo aliento, se entretajan con la crisis ecológica como resultado de las tendencias devastadoras de la dinámica de la valorización incesante; la crisis de la deuda pública, privada y territorial; la incertidumbre generalizada; la crisis de las subjetividades resultante de la auto-valorización imperativa, la productividad del trabajo, la competencia y la precariedad; las crisis sociales entre regímenes políticos violentos, desposesión colonizadora de las comunidades, estallido de las instituciones y autoritarismo impersonal del mercado. La *privatización del sufrimiento social* es combatida, en este contexto, por múltiples procesos de impugnación y sabotaje de la “normalidad capi-

talista” que ponen en cuestión el sentido dominante que se le otorga a las crisis. La interrupción funciona como punto de inflexión en donde el problema del análisis militante se revela así como el problema del movimiento revolucionario, pues a este último también concierne la transformación de los procesos inconscientes de subjetivación social.

En medio de las crisis sanitarias, económicas, sociales e institucionales se condensa un padecimiento “psico-corporal generalizado” (angustia, depresión, ataques de pánico, implsión, etc.). Las llamadas crisis no son una mera falla accidental y reformable del orden institucionalizado del capital. Las crisis, incluso la de las subjetividades, son mecanismos “normales” del funcionamiento de este sistema en el cual vivimos para trabajar y trabajamos para vivir en medio de un ciclo de acumulación de ganancias y explotación que es *indiferente al sufrimiento* que produce en los cuerpos concretos de manera desigual. El sufrimiento depende, entonces, del modo de organización de las relaciones sociales. Por lo que no es posible “reformular” o “curar” el sufrimiento social particularmente experimentado sin transformar las relaciones sociales que lo producen y la forma histórica en la cual padecemos esas relaciones. Así las cosas, dado que el sufrimiento, como reverso de la explotación, se intensifica y expande en todas las circunstancias existenciales de lo social, no comprendemos por qué habría que dejar esos problemas políticos y clínicos en manos de un monopolio corporativo de la “burguesía salutista” y sus fuerzas del “poder terapéutico”. Tal que la producción inconsciente del síntoma social pueda ser “normalizada” mediante mecanismos neoliberales de mercantilización, violentada según autoritarismos fascistas o regulada por gestiones progresistas. El análisis militante, en cambio, compone situaciones colectivas con un programa de politización radical de las condiciones inconscientes que producen las formaciones sintomáticas. Se trata de un *operador estratégico*: una *mediación analítica estrictamente infrapolítica* dispuesta a la construcción democrática, pluralista y antiburocrática de una contrahegemonía revolucionaria, asumiendo el punto de vista de la problematización de las “dimensiones inconscientes” que fraguan las prácticas concretas.

De la politización “local” de lo cotidiano no emergen, por lo general, imágenes globales de sociedad y de futuro sistematizadas que *sin mediaciones* avancen en la construcción de una hegemonía socialista, ruptura con el capital y disputa del poder del Estado. De allí la necesidad de reubicar, en nuestro caso, los problemas situacionales del “guattarismo” en el marco de los problemas socialistas del “leninismo”. Entendemos que el análisis militante no es otra cosa que un *operador inmanente* a organizaciones políticas y experiencias sociales de lucha que asuman el desafío de construir una propuesta política de ruptura

con el capitalismo bajo los lineamientos generales de un programa clasista, feminista y ecosocialista. Por lo cual nuestro “guattarismo” es adyacente a la cuestión estratégica del poder en términos de política antagonica y autónoma. Pues asumimos que la politización del deseo, la imaginación y los padecimientos psicosociales que el capitalismo produce de modo ampliado no admiten reformas progresivas sin que toda esta sociedad sea asechada, aquí y ahora, por una fuerza antagonista organizada, proyectada hacia un horizonte postcapitalista.

Sin embargo, entendemos que la politización situada, por abajo y a la izquierda del malestar social porta *potencialidades de radicalidad transversal*. La problematización de las relaciones sociales que producen el padecer psicosocial, esto es la crítica práctica del trabajo, la explotación, la violencia, el endeudamiento, la precariedad, la desigualdad y las opresiones de todo tipo, puede evidenciar que el problema del sufrimiento social es asimismo el problema de los efectos concretos que suscita la indiferencia destructiva del “orden normal” del capitalismo patriarcal y colonial. Una lógica social que no admite reformas de ningún tipo sin que sea amenazada por una fuerza de masas organizada con objetivos antagonistas. La politización del padecer, en este contexto de crisis, puede ser quizás un momento de la recomposición teórica, social, política y cultural del movimiento emancipatorio y sus organizaciones en donde el cuestionamiento de las prácticas que producen el malestar habilite una composición entre diferentes luchas como premisas de una nueva articulación política.

Existe una relación interna entre las crisis generalizadas de la sociedad capitalista, las luchas de clases y la configuración inconsciente de la sintomatología de la vida cotidiana. La política también se juega en la producción antagonica del metabolismo social del inconsciente. Decíamos que vivimos una “crisis de las subjetividades” o “subjetividades en crisis” dentro de las crisis generales. Las crisis en sentido estrecho refieren a aquella forma a través de la cual se desgarran las contradicciones sistémicas del capitalismo patriarcal-colonial. Y las crisis en sentido amplio aluden a aquellas situaciones problemáticas de la experiencia concreta de los sujetos de la acción/pasión, en las que efectivamente tienden a estallar las mismas premisas que organizan la vivencia de las relaciones sociales. En estas crisis generalizadas se acentúa la verificación, el padecimiento y la elaboración de la faceta inconsciente que hace a los antagonismos y las contradicciones históricas en la propia raíz de los conflictos particulares de una persona o un grupo. El análisis militante en situación de intervención es un método consistente en construir lo inconsciente en relaciones concretas (dual, grupal, institucional, territorial u organizacional). El punto de mira de la crisis es clave para politizar lo inconsciente del síntoma

social, disputando un *aspecto específico de la lucha de clases* en el plano de la subjetivación. Las crisis son, por ende, el grado cero de un análisis militante, pues allí se agudizan y condensan las contradicciones a nivel de las experiencias concretas, bajo la forma de situaciones problemáticas, antagonismos y conflictos, posibilitando una práctica que cuestione las condiciones inconscientes del sufrimiento social.

7. POR UN IZQUIERDA REVOLUCIONARIA CON SUJETO

La sociedad capitalista no es solo una dinámica histórica productora de mercancías. Es también una *política de la subjetividad*: un sistema productor de sujetos concretos de acción, de pasión, de discurso, etc. La objetividad y la subjetividad constituyen dos facetas indisociables de una misma dinámica contradictoria y antagonista que hace a la transformación de las relaciones sociales. La lucha de clases, dicho en términos tradicionales pero no por ello menos efectivos, involucra tanto “condiciones objetivas” como “factores subjetivos”. Las relaciones del orden institucionalizado del capital (orden patriarcal, racista, colonial, capacitista, etc.) tienen una eficacia subjetiva que nos constituye como actores sociales de manera siempre conflictiva, parcial y negociada. Somos productores y productos de las condiciones materiales en las que vivimos. Las contradicciones del capitalismo se dirimen, de forma contingente, en la agencia política: en el antagonismo irreductible entre las clases, en la conflictividad social de las luchas y en la condensación inestable de las correlaciones de fuerzas en las instituciones y el Estado. Y estas contradicciones y antagonismos también se encarnan en los conflictos “intrapersonales” e “intersubjetivos”.

El capital es una forma de relación social reificada y anónima, cuyo metabolismo histórico se estructura mediante compulsiones abstractas y dominaciones impersonales que tienen un *carácter inconsciente*. Lenin decía que la lucha de clases en el capitalismo tiene, por lo menos, tres frentes de combate: económico, político y cultural. En esta última podríamos incluir, como mínimo, la batalla hegemónica por los imaginarios y los deseos sociales, la disputa ideológica, la filosofía como lucha de clases en la teórica, el hecho de instituir otros sentidos y destruir los sentidos comunes establecidos. Guevara entendió que el objetivo estratégico de una organización revolucionaria no debía reducirse a la necesaria toma del poder del Estado y a la socialización de los medios de producción. El “Che” afirmaba la necesidad imperiosa de construir un “humano nuevo”. La construcción de esa nueva humanidad es aún hoy un objetivo estratégico. Y allí la subjetividad es un campo de batallas específico en donde librar un particular aspecto de la lucha de clases. León Rozitchner sostenía, en

esta línea, que uno de los “defectos” o “insuficiencias” de los proyectos revolucionarios del siglo pasado radicaba en el carácter superficial de su comprensión de la subjetivación política, motivo por el cual, pese a que se propusieran lo contrario de forma consciente, los agentes de cambio también podían estar sometidos inconscientemente a aquello mismo que combatían de manera deliberada y voluntaria. El campo de problemas práctico del análisis militante es, por así decir, *León Rozitchner “en medio” de Lenin*.

8. A MODO DE CONCLUSIÓN

En esta coyuntura no existe ni un solo tema relativo al inconsciente que no implique una investigación militante que alcance a problematizar las situaciones (*situema*) en las que se produce, contesta y reproduce el malestar social cada vez de forma conflictiva. Análisis militante es también el nombre de una fidelidad a la exigencia de problematizar las relaciones sociales e instituciones estalladas, cuyo programa es inseparable de la batalla por la recomposición del movimiento de masas y por la institución de organizaciones de “nuevo tipo”. Dado que no partimos de la idea según la cual una organización política sería la expresión espontánea de la experiencia de la clase, ni tampoco un pedagogo ideológico, y mucho menos una mera “herramienta electoral”, sino un estrategia para la disputa por el poder y la ruptura con el capitalismo, entendemos que el análisis militante es una *mediación analítica inmanente* a unas experiencias de lucha y organización. Lo cual supone, sin negar las “incumbencias particulares” de las prácticas, la imposibilidad de sortear la transversalidad entre la praxis militante-revolucionaria y la praxis clínico-analítica; la inmixión entre la *proyección estratégica* de la lucha política y la batalla por la transformación, supresión y superación del capitalismo, y la *audacia táctica* de las “micropolíticas” de la subjetividad.

Una pregunta del *análisis militante del inconsciente* es cómo encarar la problematización práctica del deseo o el campo social de las fantasías desde el punto de vista de los malestares de los cuerpos en situaciones concretas pero en convergencia con hipótesis estratégicas de superación del capitalismo colonial y patriarcal. Ética situacionista y política leninista, incluso en el campo del inconsciente. De qué manera recomponer los problemas del inconsciente con la lucha política de clases. Cómo asumir la politización de la “salud mental” como problema al interior de instituciones sociales y organizaciones políticas con inserción en movimientos de masas, con influencia en las calles e instituciones, y con pretensiones de transformación en un sentido emancipatorio. La politización del malestar social, que ahora mismo no podría sino encontrarse en la “agenda” de diversos activismos y mi-

litancias, pero también en el centro de nuestras vidas cotidianas implosionadas y de ciertas teorías críticas, como la del giro malestarista aquí tratado, evidencian que estas crisis son también la oportunidad para motorizar una *política programática anticapitalista* en torno a la “salud mental” que asuma el punto de partida de las posibilidades, deseos, conflictos y malestares generados en las luchas que en cada situación buscan disputar aquí y ahora las crisis en curso.

Micaela Cuesta

IMÁGENES FUTURAS DE UNA GUERRA QUE NO FUE

Walter Benjamin decía que los soldados volvían mudos de la guerra. Antes que ricos en experiencias, empobrecidos de ellas (Benjamin, 1989, p. 168). Durante los meses signados por la pandemia (COVID-19) se acude una y otra vez a esa expresión como metáfora: la guerra. Estamos en guerra, dando batalla a un enemigo invisible, sin demasiada estrategia, solo tácticas inciertas. Sin embargo, no es la mudez –como señalara Benjamin en ocasión de la Primera Guerra Mundial– lo que prima, sino la incontinencia verbal, rapsódica, intelectual y literaria, distanciada y autobiográfica. Un naufragio en el medio de un océano de escrituras.

En esas aguas, hacer pie es no temer deslizarse. Para dar el primer paso es preciso aferrarse a algo, a unas pocas palabras, a un puñado de significantes. Guerra, enemigo invisible, soldados, héroes comunes, daños colaterales. Si aceptamos esta denominación para describir el presente, ¿de qué guerra seríamos contemporáneos?

Dentro de esa caja de resonancia, insiste una pregunta: ¿y después? A la incógnita respecto de lo que vendrá la habitan los más diversos deseos, imaginaciones, fantasías y fantasmas. Esas imágenes de futuro, de forma inconfesa o explícita, están urdidas en las tramas del presente que la pandemia expone. Desoír el llamado a colmar el vacío que la pregunta por el futuro inscribe es el desafío al que nos

enfrentamos para poder reflexionar en torno suyo desde una perspectiva crítica.

LA “GUERRA”

Para Carl Schmitt (2009) la guerra es inescindible de la hostilidad y, luego, del concepto de enemigo. De raíz latina, *hostis*, señala al enemigo público, y busca diferenciarse del *inimicus* a quien podemos odiar pero no guerrear. Esta distinción, junto a la determinación del vínculo amigo-enemigo es, para el jurista alemán, el criterio de lo político por antonomasia. Un criterio autónomo, pues la identificación de un oponente como *enemigo* no depende de atributos morales, económicos, o estéticos, sino de valores estrictamente *políticos*. Hablamos de *enemigo justo* cuando la dupla amigo-enemigo se inscribe en un conjunto de territorios soberanos regulado por leyes internacionales: el *ius publicum europaeum*. Un orden europeo, dice Schmitt, a cuyo derrumbe se asistió luego de la Primera Guerra Mundial.

Ese enemigo público no puede ser más que *visible*; lo público, por definición, es lo que aparece a la vista de todos y puede ser oído por todos. La guerra es el grado más alto de la intensidad de esa diferencia que instituye lo político. Ella es la excepción que interrumpe la “normalidad” de la vida y la tramitación política “pacífica” del conflicto (Schmitt, 2009). Obliga al campo de batalla, reestructura el orden de prioridades, produce abroquelamientos, homogeneiza hacia adentro y también hacia afuera, apela a las fuerzas morales, alienta la construcción de relatos épicos.

Estas pocas indicaciones nos permiten leer a contraluz alguno de los trazos de la experiencia por la cual estamos atravesados. Circula la idea de que estamos en guerra, pero el enemigo no es uno público, en el sentido de visible, sino uno *invisible*, microscópico, anónimo. Esa “invisibilidad” es acompañada, de modo sintomático, por la reproducción al infinito de su representación icónica: un cuerpo esférico del que emergen múltiples brazos que, en lugar de manos, parecieran terminar en diminutas sopapas. A este enemigo invisible podría asociárselo, en última instancia, al enemigo irregular, al “terrorismo”, al que se combate más con inteligencia que con tanques; un enemigo sigiloso que está “entre nosotros” y que es preciso erradicar. La dudosa presencia de un plan certero y disponible para todos se vería condicionado, así, por las particularísimas características del rival.

La determinación de ese microorganismo como enemigo no responde, a su vez, tanto a un criterio político cuanto biológico o, en último término, biopolítico. Lo que entra en escena es, ahora, el argumento de la “mera vida”. No se trata de la defensa de una *vida digna* de ser vivida de la que la política podría hacerse eco, sino de la *nuda* vida

que oculta un criterio de decisión sobre todo económico: frenar la destrucción de unos cuerpos vivos para resguardar la reproducción económica del sistema tal como lo conocemos. Una merma en la población económicamente activa podría tener costos mayores que los que producen la interrupción temporal de ciertas actividades productivas o su ralentización, por más esfuerzo que se haga en desmentirlo¹.

A diferencia de las guerras interestatales (y también intraestatales, o sea “convencionales” y “no convencionales”), conceptualizadas por la teoría política y la filosofía política, en nuestro caso se trata de un fenómeno global al cual, no obstante, se respondió –al menos parcialmente– con la lógica clásica del paradigma de la soberanía nacional: cerrando fronteras, estableciendo férreos controles de vigilancia sobre los límites externos e internos, dejando sin autorización a casi toda la población para poder atravesar de un país a otro. Cada Estado-nación es responsable por las acciones (y omisiones) ante la pandemia, sus aciertos o errores permanecerán, hasta donde se puedan administrar, puertas adentro.

En esta “guerra” sin cuartel nadie está obligado a enlistarse para la batalla. Todo lo que se espera es que permanezcamos entre las cuatro paredes de nuestra casa o en los confines del barrio si se carece de ese derecho habitacional. El mundo doméstico se convierte en la nueva trinchera. Todo parece librarse allí. Lo que ya el feminismo había anunciado –lo personal es político– se torna aún más evidente en los marcos de esta “guerra”.

De esa prescripción de aislamiento físico están exceptuadxs nuestros “soldados”, quienes pertenecen al servicio médico –héroes civiles, objetos de loas y de desprecio–, quienes tienen personas mayores a su cuidado, expendedores de productos esenciales, el personal de mensajería y/o correo, y trabajadores de alguna que otra rama de la producción de objetos esenciales. Las emancipadas universalmente son las mercancías, son ellas las que nos comunican con otros y revelan, al fin, el entramado de relaciones sociales de las que son producto como tantas veces insistió Marx (2002) y con tanta inteligencia y sensibilidad dio cuenta Judith Butler (2020) en un texto reciente. Ellas y a

1 Esto no debería conducir a la idea de desestimar la importancia de la medida de aislamiento físico, sino a aspirar a la defensa de algo más que esa “mera vida”, es decir, una *vida digna*. Quizás sea pertinente recordar aquí, como lo hace Mariana Casullo (2020), el editorial del *Financial Times* que, ante la fractura expuesta de la sociedad que el virus trae consigo, temiendo un mal mayor, llama a nutrir los lazos comunitarios mediante un fortalecimiento del rol del Estado en sus funciones redistributivas y de protección social. Una de las tribunas del modelo neoliberal invita a los propios neoliberales a ser cautos y ceder si no quieren perecer.

quienes este sistema deja sin otra opción ocupan los raleados espacios públicos.

Si bien la guerra realiza el estado de excepción, en las actuales condiciones se procura, con distinta suerte y según circunstancias heterogéneas, una excepcional y formidable reproducción de la “normalidad”. Al servicio de este fin se pone toda la tecnología y la inteligencia artificial, salvadora y verdugo. En este sentido asistimos a la aceleración de la digitalización y virtualización de múltiples actividades cotidianas y laborales que la economía del algoritmo (financierización más *machine learning*, más teletrabajo) venía desde hace tiempo anunciando. De este modo la “guerra” se transforma en una inmejorable ocasión para la consolidación del puñado de empresas que resultan ganadoras: las del sistema financiero y las del mundo digital y virtual (Amazon, Google, Mercado Libre, Microsoft, etc.).

Mientras en la guerra, por fin, se va al encuentro con la muerte, aquí se la intenta evitar a toda costa a través, sobre todo, de un medio principal: el aislamiento físico y la activación de los protocolos de limpieza cuando algo de ese “exterior” inmediato vuelto hostil se aproxima.

Ahora bien, si no podemos encontrar en lo que sucede ninguna de las dimensiones que la teoría establece, según este breviario, para caracterizar lo que hemos vivido como una *guerra*, ¿por qué los medios masivos de comunicación, las autoridades nacionales (e internacionales) y una parte significativa de la población acogieron de buen grado esta denominación? ¿Por qué referentes de cada una de estas instituciones sociales, incluso, la han propiciado? ¿De qué tipo de subjetividad nos habla esta silenciosa y apacible aceptación?

LA NUDA VIDA SOCIAL NEOLIBERAL

Nos sentimos decepcionados ante la “guerra”, decía Freud (1992a), porque lejos de mostrarse en ella la solidaridad, el valor de “humanidad”, se devela la crueldad. La decepción que describe Freud –a propósito de la Primera Guerra Mundial– se sostenía, como él mismo reconoce², en una ilusión de progreso de la humanidad civilizada que es desbaratada por la guerra. Una guerra:

2 Freud (1992a, p. 286) dice: “La afrenta y la dolorosa desilusión que experimentamos por la conducta inculta de nuestros conciudadanos del mundo en la presente guerra no están justificadas. Descansaban en una ilusión de la que éramos prisioneros. En realidad no cayeron tan bajo como temíamos, porque nunca se habían elevado tanto como creímos”.

[Que] no solo es más sangrienta y devastadora que cualquiera de las anteriores, y ello a causa de las poderosas y perfeccionadas armas de ataque y defensa, sino que es por lo menos tan cruel, tan encarnizada y tan inmisericorde, como cualquiera de ellas (Freud, 1992a, p. 280).

La pandemia desnuda algunas de las tramas de la sociedad en la que vivimos. Se expone tanto sus aspectos macroeconómicos, estructurales, como sus sutilezas microfísicas. En relación con los primeros, deja ver la ruina que largas décadas de políticas neoliberales –impuestas por la violencia en primera instancia, y a partir de ciertos consensos, después– produjeron en el sector público de salud –y no solo en él– en el corazón de lo que, hasta hace poco, conocíamos como “primer mundo” y también en nuestro “tercer mundo”. Se trata de un proceso de larga duración cuya historia, casi sin interrupción, puede remontarse a los años setenta cuando tuvo lugar a nivel global un cambio en el patrón de acumulación, acompañado de la progresiva sustitución del Estado de Bienestar y la diseminación de la ideología de lo “multicultural”. Desde entonces, y sobre todo a partir de la caída del bloque de los socialismos reales, el “discurso único” (neoliberal) se volvió exclusivo y excluyente. Dejó de requerir un enemigo que endemoniar para legitimarse y pasó a sostenerse en la promesa de un destino dichoso a quienes invirtieran el tiempo y el esfuerzo suficiente en lograrlo (Davies, 2016). Seducía nutriendo la esperanza de una integración de quien quisiera integrarse. A partir de 2008, con la crisis financiera global y la opción por los bancos antes que por las personas, esta ilusión comenzó a resquebrajarse y quedaron refrendados los compromisos auténticos del capitalismo neoliberal internacional. Desde ese momento se hizo descansar su autoridad en la moralización del fracaso, la culpabilización y la necesidad de castigo para aquellos deudores que no supieran conducirse con austeridad y abnegación.

Hoy, el devenir de la racionalidad neoliberal muestra el rostro sin máscara de lo que es capaz en sus líderes más conspicuos y grotescos: Donald Trump y Jair Bolsonaro. Ejemplos de lo que algunos llaman *necropolítica* (Mbembe, 2011) y testimonio de la secreta complicidad, que otras han demostrado (Brown, 2018), entre formas del autoritarismo contemporáneo y defensa de la libertad (individual y de mercado)³. En

3 Por no mencionar el desprecio compartido por el conocimiento científico que, en el caso de Bolsonaro, se tradujo –mucho antes de la pandemia– en una reducción brutal del presupuesto nacional destinado a educación e investigación en Brasil. Ese desprecio se refleja también en las características del militar que puso a cargo del Ministerio de Salud.

todo caso, lo que ambos evidencian es lo que puede suceder cuando el burdo interés económico-financiero marca el rumbo y no deja lugar siquiera para la pompa fúnebre. Apenas fosas comunes y cifras que cuentan cadáveres que ya antes de morir habían dejado de contar tanto para el Estado como para una parte significativa de la sociedad.

Lo que esta “guerra” saca a la luz es la profunda napa de desigualdades e injusticias en la que vivimos, y las subjetividades y sensibilidades que a su sombra se han configurado. En nuestro país, esas desigualdades se dejan ver, por ejemplo, en la diferencia en la formulación de los eslóganes “#quedateentucasa”/“#quedateentubarrio”. En ellos se explicita una consabida realidad: que el enemigo sea democrático, por igualitario –como se escucha hasta el hartazgo– no significa que la sociedad que lo alberga también lo sea. Quienes tengan un hogar permanecerán en él, quienes vivan en condiciones deficientes, indignas, merodearán hasta donde los márgenes de su villa así lo dispongan. Las condiciones de hacinamiento en las que una porción de la población metropolitana vive se revelaron en la velocidad relativa del aumento de contagios, acompañada de una atención de salud deficitaria y una mayor tasa de letalidad. El desigual acceso en las villas o barrios populares a un bien público de primera necesidad como es el agua potable plasma el *momento de falsedad* del repetido mensaje oficial: “#lavatelasmanos/#tecuidasvosnoscuidamos todos”. La mayor exposición a la muerte de ciertos sectores de la población en relación con otros, torna por momentos inocultable el índice de injusticia histórica acumulado durante largos años.

Algo similar ocurre con las condiciones laborales y con la desigualdad en términos de seguridad social. Se torna patente en pandemia la diferencia entre quienes tienen la “ventaja” –cuando no la vergüenza– de trabajar en relación de dependencia y que pueden reproducir sus “condiciones normales” de existencia con ayuda de la tecnología, o bien continuar con sus obligaciones laborales con las medidas adecuadas de higiene y seguridad; y quienes, en cambio, son “cuentapropistas” o mal llamados “autónomos”. Entre estos últimos, la suerte es muy diversa, para ciertas personas ella se juega en las redes que hayan podido tejer, en el ahorro con el que aún puedan contar o en el “auxilio” –deshonroso, para muchos de ellos, si es estatal– que logren recibir. De este conjunto no forman parte los que no tienen alternativa, aquellos que deben “salir al encuentro con la muerte”⁴.

4 Frase que ha referido el Presidente de la nación argentina cada vez que buscó disuadir a quienes manifestaban la intención de romper la cuarentena pudiendo evitarlo.

Los que viven de lo que juntan en el día o de las changas que puedan conseguir.

En este marco, el esfuerzo de una amplia porción de la “clase media urbana” invertido en hacer “como si” nada de todo “esto” estuviera ocurriendo es muy elocuente de los rasgos subjetivos en los que este virus cuaja: subjetividades sobreadaptadas, atravesadas por el mandato de la flexibilidad, reconvertibles según las necesidades de la coyuntura, creídas de su emprendedurismo, omnipotentes, egocentradadas, padecientes y gozosas. Y es elocuente también de la crueldad de la promesa neoliberal –y neoprotestante, como dice Streeck (2017)– que cifra la salvación individual en el trabajo sin queja ni descanso; al tiempo que sustrae de esa actividad sin pausa todo lo que pudiera hacer real algún tipo de redención (Berlant, 2011).

Estas distintas categorías de trabajadores están atravesadas diferencialmente, aunque de modo inexorable, por la *precariedad* que, hasta ahora, deja al descubierto el costado que alude a la fragilidad, inestabilidad y desposesión material y simbólica de los cuerpos, antes que a su dimensión política y emancipatoria que, siguiendo a Butler (2009), ese mismo término connota.

Tantos años de deterioro neoliberal en las condiciones de vida de la población produjeron, al parecer, subjetividades afines a esa retórica de la guerra de la que en el apartado anterior hablábamos. La rapidez con que ese discurso fue propuesto por los gobiernos y adoptado por la ciudadanía confirma los atributos de la subjetividad neoliberal hegemónica. En otras palabras, la lógica de la competencia, unida a un criterio de justicia de mercado (Streeck, 2017; Brown, 2016), subsidiaria de una idea neoliberal de la meritocracia (Dubet, 2010), propician un “entorno moral” –como entendía Durkheim (2011) a la sociedad– donde la fantasía del otro como amenaza, antes que desvanecerse, tiende a consolidarse. En ese entorno moral, la apelación a la solidaridad aparece como un encomiable gesto particular y no ya, siguiendo con Durkheim (1997), como una función social orgánica imprescindible para la supervivencia del “todo social”.

En una sociedad signada por la reducción de las múltiples esferas de la acción (y la praxis social) a un valor “empresarial” de rentabilidad y capitalización (Brown, 2016), se pone en circulación un conjunto de afectos que encastran casi sin fisuras con su gramática. Afectos productivos como el odio, impregnan superficies corporales a través de la estigmatización del otro sobre el cual es posible descargar las frustraciones que sus promesas incumplidas provocan. Otros como la abulia, la indiferencia o la apatía, menos estridentes pero igual de nocivos, tornan insensible la mirada propia a los destinos de los próximos y los no tan próximos. El miedo, que podría hacer

valer su sentido más terapéutico, deja al descubierto su faz más paranoide.

La pandemia se inscribe en esos efectos de superficies ya investigados afectivamente y, en más de un sentido, tiende a inflacionarlos. El ansia de seguridad a la que da lugar el miedo ya instalado en nuestras sociedades se incrementa: pues no solo quien padece los síntomas del virus se constituye en amenaza sino, sobre todo, quienes son asintomáticos. Hasta la niñez pierde la inocencia para convertirse en bomba de tiempo. Vectores silenciosos de la enfermedad. El “dilema ético de la falta de camas” no hace más que confirmar que el derecho a la salud no es una inquietud del orden neoliberal. Ese “dilema” se resuelve según criterios biológicos –cuán cerca o lejos estaba la persona de morir; de todos modos, antes de manifestar los síntomas de la enfermedad–; cuando no hubiera sido ya resuelto según principios económico-políticos –los que nunca ni siquiera pudieron llegar por carencias económicas y/o simbólicas–. En este estado de ánimo generalizado hasta quienes son “guardianes” de la salud, aplaudidos “héroes” de esta (no) guerra, son objeto de sospecha y repudio.

En el contexto de pandemia, la predisposición *punitivista* cultivada con esmero por los profetas del neoliberalismo, también se expande sin tapujos. En una sociedad asustada, alerta ante factores de riesgo y situaciones que escapan al control, el llamado a ejercer ese control y esa vigilancia por mano propia es un canto de sirenas. La “gente de bien” se dispuso de buena gana, en un primer momento, a patrullar su manzana, a denunciar al vecino, a seguir a pie juntillas el reglamento. Se indignó sin atender razones ante la recomendación de la Organización Mundial de la Salud de descomprimir el sistema carcelario para evitar un contagio masivo que luego se derrame a la sociedad. Estuvo dispuesta a no salir siempre que nadie saliera –no importaban los motivos–. Albergó la secreta esperanza de que la pandemia realice al fin esa “limpieza étnica” por tanto tiempo postergada. Una vez contenidos los efectos más temidos de la pandemia, con el mismo ímpetu con el que esa “gente de bien” se dispuso a patrullar, ahora reclama a viva voz por su libertad individual, su derecho a la circulación y una preocupación sospechosa por el porvenir de la economía. En este “aislamiento físico” tienden a reforzarse, así, parte de los afectos más tristes que templan las formas contemporáneas del lazo social.

El virus, en suma, no trajo la guerra; mucho antes de él, la vida social bajo el orden neoliberal asumía la fisonomía del campo de batalla. El deterioro progresivo de las condiciones de vida de la población, interrumpido durante unos años donde se consiguieron ralentizar y revertir algunos de sus efectos, ha dejado una huella indeleble. En ella

anidaron esos *principios normativos* de los estilos de vida neoliberal que se extendieron de modo transversal hasta alcanzar de forma no homogénea a sectores más diversos de la población, forjando en ellos sensibilidades afines a estos tiempos de fantasías e incertidumbres desatadas. Esa guerra sin cuartel dejó un tendal de “heridos”; de ella fue víctima también la “naturaleza exterior”, destinataria de las prácticas extractivistas y depredatorias del capital.

Que esos principios normativos neoliberales tienden a consolidarse, da cuenta la intensidad con que es rechazada el más mínimo conato de intervención por parte del Estado en agentes de la economía para salvaguardar nada más que la *nuda vida* (sin atisbo siquiera de una lucha por la vida *digna*). La sólida identificación entre libertad de mercado y libertad individual se constata cada vez que, ante gestos apenas perceptibles vinculados a la redistribución de la riqueza y el ingreso, se disparan acusaciones de comunismo, totalitarismo, cuando no de “populismo socialista” (no solo a nivel local sino también global).

Freud hablaba de “neurosis traumáticas” (1992b) de guerra y de tiempos de paz. No es muy acabado el conocimiento que se tiene de ambas, pero sabemos que su causación puede hallarse, señalaba Freud, en el factor sorpresa, en la imposibilidad de anticipación, en el terror que ello suscita. Se trataba de diferenciar los estados que esa sensación de peligro inducía según diversas figuraciones. Asume, indica Freud, la forma de la angustia cuando el peligro es desconocido y genera una suerte de estado de expectativa y preparación ante no se sabe aún muy bien qué. Freud hablaba de miedo cuando a ese peligro se lo determinaba, o de algún modo se lo conocía. Y de terror, por último, cuando se tenía la certeza de no estar preparado para el peligro que acecha de modo incierto. Tres estados psíquicos que parecen solaparse en este tiempo enrarecido por la pandemia. No obstante, como Freud y el pensamiento crítico nos supo enseñar, los fenómenos –como los afectos– no son unilaterales ni simples, sino complejos y ambivalentes. Es en virtud de este principio epistémico que podemos afirmar que no todo tiene por qué estar perdido, que aún podría haber espacio para albergar una esperanza.

LA ILUSIÓN DEL PORVENIR

La potencia del conocimiento radica, parafraseando a Benjamin, en captar una imagen en el instante de peligro. La labor de la crítica consiste en atesorarla de modo que no se pierda inexorablemente. Se trata de entrenarnos en “la visión estereoscópica y dimensional en la profundidad de las sobras históricas” (Benjamin, 1999, p. 121). De esa tarea podrá salir la imagen de futuro que se muestra superpuesta y en

disputa en ese juego de visiones activas en el “ahora” histórico. En este sentido, hay un saber inmemorial –en su significado de sin memoria y digno de ser narrado una y otra vez– que asoma en la pandemia. Un saber que muestra la ambivalencia de todo lo que bajo el prisma neoliberal aparece unilateralizado y sin matices.

Lo más inmediato es, quizás, el recuerdo de la naturaleza en nosotros. Reconocer la naturaleza en nosotros es resistir al olvido de la finitud, a la negación de la vitalidad del impulso, y a todo aquello que desborda y excede los márgenes de una razón administradora sin límites ni lagunas. Hay, además, algo que retener de esas imágenes un poco romantizadas de una naturaleza que se hace exhuberancia en nuestra ausencia y que se replican en distintos medios masivos de comunicación y redes sociales. Ellas nos hablan del daño que podríamos evitar si empezáramos a comportarnos de modos menos parasitarios y agresivos con aquellos lugares que habitamos. Esos paisajes naturales nos devuelven la imagen de todo lo que a causa nuestra deja de ser posible en ese entorno socio ambiental, ecológico, que no porque creamos nuestro nos pertenece.

El reconocimiento de esa naturaleza en nosotros y de nuestra interdependencia con lo que conceptualizamos como “naturaleza exterior” no es la única verdad que se nos revela con singular fuerza en estos momentos. Pues también se torna visible la interdependencia que, en múltiples registros, requerimos para la realización de nuestra autonomía (y libertad sustantiva). Nos referimos a esas instancias estatales –vinculadas a la salud, la educación, la protección, el cuidado y la cultura– sin las cuales los márgenes de decisión y autodeterminación individual se reducen a su mínima expresión. La constatación del carácter imprescindible de esas instancias estatales para la experiencia de una vida autónoma alcanza también a las redes asociativas, comunales, o vecinales que trabajan sin pausa en la satisfacción de necesidades de distinto tipo, y en particular, de aquellas básicas en lugares donde ni ellas están cubiertas (y donde el Estado no llega ni siquiera en su función represiva). Esa interdependencia que, insistimos, es condición de autonomía, incluye a los vínculos afectivos y sexo-afectivos. Podemos experimentar la necesidad del contacto físico con otros, ese que hace que nos sepamos con menos soledad y más potentes, con la misma fuerza que sentimos la necesidad de sostener espacios de soledad para reforzar el vínculo con quienes la pandemia nos puso todavía más cuerpo a cuerpo.

El reconocimiento de estas interdependencias en sus diversas modalidades podría erosionar, quizás, el poder de hierro de los individualismos contemporáneos, tan proclives, como dijimos, a moralizar los fracasos, culpabilizando a los individuos por su destino y deci-

siones más o menos afortunadas. Contra ese tipo de individualismo, acostumbrado a negar esas instancias supraindividuales estatales y no estatales de las que, directa o indirectamente, depende “su éxito”, puede erigirse este saber inmemorial que hoy más que nunca se insinúa y está en nuestras manos aferrar.

Lo que muchxs ya sabían desde siempre vuelve a mostrarse hoy con especial insistencia: las tareas de cuidado son trabajo y ¡qué trabajo! Junto a esta re-valorización del trabajo doméstico y del cuidado de otrxs, tenemos la *chance* de no olvidar ese conocimiento que Marx expresó una y otra vez: tras el enigma de la mercancía no hay más que trabajo humano bajo una configuración social histórica particular. En los protocolos de desinfección de los productos con los que se entra en contacto, se enuncia lo que era un secreto a voces: las relaciones sociales de producción (que incluyen la distribución además del consumo) se encuentran impresas en ellos. Huellas de múltiples otrxs que se tornan aún más presentes en los intentos denodados por borrarlas.

Las clases medias urbanas, sobre todo, podrán hacer la experiencia, quizás, de la importancia de condiciones habitacionales “dignas”, de la imposibilidad de una vida buena sin las necesidades básicas satisfechas, de los múltiples condicionamientos objetivos involucrados en las distintas trayectorias vitales, de que la idea según la cual “nadie se salva solo” señala ese entramado de organismos, instituciones, afectos, relaciones, que soportan aún aquello que creemos más propio y singular.

No existen garantías respecto de la posibilidad de hacer una experiencia masiva de estas verdades dormidas que la pandemia despierta. Hacer esa experiencia tampoco equivale a realizar un aprendizaje histórico y menos aún alcanzar una revolución ética, económica o política. No sabemos a ciencia cierta si esos saberes que muchxs ya tenían y tienen (aun cuando la ideología neoliberal trabaje sin horarios en su invisibilización) puedan sentar los cimientos de una sociedad futura más justa, igualitaria y democrática.

Quizás la clave esté en habitar ese “no-saber”. En detenerse ante la tentación de colmar de ideología ese “vacío” existencial que la incógnita sobre lo por venir produce. Callar ante la pregunta por lo que vendrá. Advertir que ella, en su misma formulación, descubre su trampa: algo vendrá, solo hay que apurarse a decir *qué*. Y, de inmediato, las respuestas se agolpan: un mundo todavía más administrado –algoritmizado–; una catástrofe económica sin precedentes; una ofensiva neofascista o neonazi; el colapso climático-ambiental; la virtualización completa de las distintas prácticas de la vida social. Como si algo de todo eso no existiera ya desde hace más tiempo del que somos capaces de aceptar. Otrxs, menos distópicos, profetizarán revolucio-

nes éticas, fines de distinta índole: del capitalismo, del extractivismo, del patriarcado. Como si todxs pudieran y quisieran tomar nota de la fractura expuesta de la sociedad y estuvieran dispuestos a repararla.

Suspender esas imágenes del futuro alimentadas por fantasías, temores y anhelos es una invitación a atender lo que se escribe en las superficies del complejo entramado social. Animarse a hacer lugar a la idea de que quizás nada “nuevo” venga. Soportar el terror que puede producir la certeza de que no estamos preparados para lo que viene, y convertir ese afecto en imaginación colectiva. Rescatar esos saberes secuestrados por la lógica del capitalismo neoliberal tan sedimentado en nuestras sensibilidades, para volverlos en su contra y, quizás, redimirnos. Fundar otro pacto con el tiempo y el espacio.

“La fortaleza está en la improvisación”, decía Benjamin (2010, p. 30). La apertura ante lo desconocido puede ayudar a tramitar de mejor manera la angustia de este presente. No acudir sin pensar a conjurar el miedo poniéndole nombres de repertorios ya conocidos nos habilitaría a vincularnos con aquello que desconocemos de modo más desprejuiciado. Tal vez todo el futuro se juegue en ser un poco menos y un poco más de lo que fuimos hasta este momento, para crear formas del lazo social más justas, igualitarias y democráticas que aquellas naturalizadas en las actuales condiciones de vida neoliberal. En esa búsqueda por ser un poco más y un poco menos de lo que fuimos hasta ahora, nos puede auxiliar la memoria, la experiencia, la tradición popular y la historia. Solo así podremos, tal vez, hacer algo distinto de esta “guerra”.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter (1989). Experiencia y pobreza. En *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Benjamin, Walter (1999). Convoluto N. En *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Benjamin, Walter (2010). Calle de dirección única. En *Obras*, libro IV/ vol. 1. Madrid: Abada.
- Berlant, Lauren (2011). Casi utópico, casi normal. El afecto posfordista en La promesse y Rosetta. En *El corazón de la Nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brown, Wendy (2015). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.

- Brown, Wendy (2018). Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century "Democracies". *Critical Times*, (1), enero.
- Butler, Judith (2009). Violencia, duelo, política. En *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2020). *Rastros humanos en las superficies del mundo*. <http://lobosuelto.com/rastros-humanos-en-las-superficies-del-mundo-judith-butler/>
- Casullo, María Esperanza (2020). Para dejar atrás el neoliberalismo. En AAVV. *El futuro después del Covid-19*. Argentina Unida.
- Davies, William (2016). El nuevo neoliberalismo. *New Left Review*, segunda época, (101), noviembre-diciembre.
- Dubet, François (2010). Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Durkheim, Émile (1997). *La división del trabajo social*. México: Colofón
- Durkheim, Émile (2011). El ámbito de la sociología como ciencia. *Revista Sociológica*, 17(50).
- Freud, Sigmund (1992a). De guerra y muerte. Temas de actualidad. En *Obras completas*, vol. XIVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1992b). Más allá del principio de placer. En *Obras completas*, tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marx, Karl (2002). El fetichismo de la mercancía y su secreto. En *El capital. Crítica de la economía política*, tomo 1/ vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusine(sic).
- Schmitt, Carl (2009). El concepto de lo político. En *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Streeck, Wolfgang (2017). ¿Cómo estudiar el capitalismo contemporáneo? En ¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia. Madrid: Traficantes de Sueños.

APÉNDICE

Por Santiago M. Roggerone

LA ACTUALIDAD DE LA CRÍTICA: UNA CONVERSACIÓN CON ROBIN CELIKATES

Robin Celikates es Profesor de Filosofía Práctica y Social en la Universidad Libre de Berlín, Director Adjunto del Centro de las Humanidades y el Cambio Social en la Universidad Humboldt de Berlín e integra el equipo editorial de *Critical Times: Interventions in Global Critical Theory*. Es autor de *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* y coautor, junto a Rahel Jaeggi, de *Sozialphilosophie. Eine Einführung*. Su actual trabajo se centra en la teoría crítica, la desobediencia civil, la democracia, la migración y la ciudadanía.

A continuación se reproduce una entrevista realizada el 21 de febrero de 2019 en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Princeton, sitio en el que por entonces Celikates se encontraba llevando a cabo una estancia de investigación¹.

¹ Traducción: Lola Werner; revisión y edición: Santiago M. Roggerone.

1.

Comencemos hablando sobre tu trayectoria intelectual y académica. ¿Dónde creciste, cuál fue tu entorno cultural? Contanos un poco sobre tus primeros años como estudiante. ¿Por qué te interesaste en la filosofía y la teoría crítica?

Gracias por hacerme esta entrevista, por reparar en mi trabajo e incluirlo dentro de tus intereses. En cuanto a mi biografía, nací en Constanza, en el sur de Alemania: una suerte de ciudad universitaria provincial muy idílica, rodeada de naturaleza, un lago y los Alpes de la frontera con Suiza. En cuanto a mi familia, mi madre es alemana y mi padre es turco –emigró a Alemania como trabajador invitado en los años cincuenta, a comienzos de los sesenta–. Así que probablemente crecí, por un lado, en un contexto típico de clase media, en una ciudad más o menos idílica pero, al mismo tiempo, había un trasfondo migrante que creo que condicionó mi perspectiva desde un comienzo. Quizás también me proveyó de cierta sensibilidad ante cuestiones de justicia, exclusión y marginalización. Obviamente, en un principio yo no era del todo consciente de ello. Puede que haya estado en un segundo plano y tal vez incluso haya desencadenado mi interés por la filosofía, la teoría crítica, etc.

Pasé medio año en Argentina cuando era estudiante de secundaria, lo cual fue una experiencia interesante, porque no tenía conexión con Turquía y, en cierta medida, eso me ayudó a descentrar la perspectiva alemana que se daba por sentado para la mayoría de los europeos de mi entorno. Fue muy útil, tanto intelectualmente como para mi propia vida. Fue una experiencia que me ayudó a ver más allá del entorno provincial en el que crecí.

Hice mi servicio social durante un año en Heidelberg, en el Hospital Universitario. En aquel entonces había un servicio militar obligatorio, pero se podía optar, como hice yo, por el servicio social. Trabajé en psiquiatría, lo cual –a veces bromeo– me preparó bastante bien para la universidad. Fue una experiencia interesante porque me confrontó con lo que en sociología se llama una *institución total*. Un hospital psiquiátrico es una máquina de tratar con personas que son clasificadas como enfermas mentales. La experiencia de haber trabajado allí fue muy importante para problematizar ciertas suposiciones sobre la normalidad, la salud y cómo el sistema de salud debería tratar con las personas que tienen problemas mentales. Pero también fue muy interesante ver cómo el hospital, como sistema o institución, hacía casi imposible que las personas realizaran las cosas de manera diferente. Había mucha gente que venía al hospital con una especie de agenda crítica o nuevos proyectos. Eran médicos jóvenes que querían hacer las cosas de forma distinta, pero era muy difícil. Las institucio-

nes son siempre más poderosas en estos casos. Así que fue interesante en muchos aspectos.

Luego continué estudiando. Primero en la Universidad de Gotinga: ciencias políticas, derecho y filosofía. Pero rápidamente me di cuenta de que la filosofía era lo que más me atraía. Sin embargo, en Gotinga se estudiaba principalmente filosofía analítica y no tanto filosofía social o política, que era lo que a mí más me interesaba. Por eso, después de un año decidí mudarme para estudiar en Potsdam, un pequeño pueblo muy cerca de Berlín. Allí estudié filosofía y ciencias políticas. Todavía existía el antiguo sistema de estudios de maestría en el que se podían combinar dos materias, pero mi enfoque principal era la filosofía.

En Potsdam estudié con Christoph Menke. Era un teórico crítico alemán bastante conocido que ha escrito sobre Derrida, Adorno, sobre estética, pero además sobre teoría crítica, filosofía política, crítica del derecho, etc. Fue extremadamente inspirador y una gran influencia en mi desarrollo intelectual porque cubrió muchas áreas diferentes y aglutinó diversas discusiones y debates. Por lo tanto, no era solo que lidiaba con Adorno, Derrida o algo más, sino que tenía una enseñanza honesta y en su investigación siempre combinaba diferentes paradigmas y podías leer también filosofía analítica, Henry Frankfurt, Charles Taylor, Rawls, etc. Pero siempre en conversación con la tradición marxista, la tradición de la teoría crítica, la tradición postestructuralista. Creo que fue muy influyente para mí porque después de cierto tiempo llegué a identificarme fuertemente con la idea de la teoría social crítica y la tradición intelectual de la teoría social en la que ahora me ubico.

La influencia de Menke fue poder hacer esto de manera tal que se integren otras líneas de pensamiento, no enfatizar la división sino más bien afirmar que tenemos que proceder de una manera no ortodoxa y usar los recursos intelectuales y teóricos que tienen diferentes enfoques críticos más amplios, como el postestructuralismo, el feminismo, etc., que pueden contribuir al debate. Esa fue una gran experiencia intelectual para mí. Fui a la New School para estudiar por un año, en 2001-2002, con el apoyo de Menke. Él había enseñado allí antes de que yo llegara a Potsdam, así que conté con contactos. Otra experiencia muy importante que tuve fue la oportunidad de estudiar allí con una gran variedad de personas extremadamente interesantes que de otro modo solo hubiera conocido a través de sus libros y artículos: Nancy Fraser, Charles Taylor estaba enseñando allí en ese momento, Jacques Derrida enseñó durante un semestre, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jay Bernstein, etc. Todos ellos contribuyeron a mi desarrollo personal e intelectual y al desarrollo de mi interés por la teoría crítica ampliamente concebida.

Cuando regresé a Alemania, hice mi tesis de maestría con Menke y trabajé como su ayudante estudiantil. Mi tesis de maestría trataba sobre la relación entre Bourdieu y Wittgenstein, sobre cómo ellos tematizaron el vínculo entre la crítica y la praxis o la práctica, y sobre algo que para mí continúa constituyendo una preocupación importante: ¿cómo puede concebirse una teoría práctica, una suerte de teoría basada en las prácticas sociales pero que no sea ni convencionalista, acrítica o simplemente descriptiva? Por lo general, Wittgenstein es leído de esta manera. Si bien creo que no es correcta, una fuerte interpretación de Wittgenstein es que él simplemente no atiende a la crítica o la reflexividad. Me interesaba un enfoque wittgensteiniano basado en la práctica, pues consideraba que hay en él un potencial crítico. Y creo que eso me fue llevando cada vez más y más en la dirección de la teoría crítica.

Estas fueron algunas de las experiencias y antecedentes más importantes para mí. Es decir, hay muchas personas, maestros y amigos que conocí durante mis estudios que han sido influyentes en el contexto de la teoría crítica. Rahel Jaeggi y Martin Saar fueron amigos cercanos desde el principio. También, de alguna manera, fueron mentores y me ayudaron a descubrir mi propio desarrollo intelectual y mis intereses. Conté con el apoyo de ellos, pude publicar con ellos, etc.

Durante mi doctorado trabajé también como profesor universitario. El sistema alemán es un poco diferente a otros sistemas. Durante el doctorado puede tenerse un cargo en una cátedra, básicamente enseñando y colaborando con tareas administrativas. Yo hice eso con el profesor Stefan Gosepath, que no es en absoluto alguien que trabaje sobre la teoría crítica sino más bien un filósofo político rawlsiano liberal. Hoy en día es bastante conocido, publicó un libro sobre justicia y es una de las voces principales en el debate filosófico político alemán sobre la justicia y distribución. Fue extremadamente solidario conmigo a pesar de que teníamos perspectivas e intereses muy diferentes. Junto a Menke, fueron grandes supervisores en mi doctorado. Ambos me apoyaron y, básicamente, me dejaron hacer lo que quería. Pude hacer algo que no convencía realmente a ninguno de los dos, pero les terminó gustando. Eventualmente se convertiría en el libro que mucho después publiqué como *Kritik als soziale Praxis*.

Hablemos ahora con más detalle sobre tu trabajo de posgrado y tesis doctoral, cuyo título original fue Gesellschaftskritik als soziale Praxis. Kritische Theorie nach der pragmatischen Wende. ¿Por qué elegiste este tema? Más específicamente, ¿por qué te interesaste por el pragmatismo? Ya mencionaste algo sobre cómo fue trabajar bajo la supervisión de Menke. ¿Habías tomado contacto ya con Axel Honneth en este momento?

Ya conocía a Axel Honneth y había trabajado con él. Nunca fui formalmente su alumno, pero durante algunos años trabajé en Frankfurt e, incluso, antes de trabajar allí, asistía regularmente a reuniones. Participé en el Instituto de Investigación Social y fui al coloquio de Honneth. Frankfurt era el centro de la teoría crítica en Alemania, así que iba con frecuencia. Allí tenía muchos amigos, Martin Saar, Rahel Jaeggi, Martin Hartmann, etc. También participé de un grupo de trabajo más radical llamado Grupo de Trabajo de Frankfurt sobre Teoría Política y Filosofía. Participé en él desde inicios de la década de 2000 en adelante, cuando era estudiante y durante mis años de doctorado. Digamos que fue un fenómeno bastante interesante porque fue fundado por estudiantes que querían llevar la teoría crítica, el postestructuralismo, el feminismo y la teoría poscolonial a dialogar entre sí. Pero nunca llegó a tener lugar completamente a nivel de los profesores, ya que en Alemania la universidad es bastante conservadora, la filosofía es una disciplina muy conservadora. Más allá de Honneth, quien estaba interesado en reunir estas diferentes corrientes, había muy poco interés. El feminismo estuvo básicamente ausente en la discusión filosófica. El postestructuralismo era considerado irracional y malo, no se mencionaban teorías poscoloniales ni teorías críticas de la raza ni cosas por el estilo.

Básicamente, teníamos este grupo y nos reuníamos cuatro veces al año. Todavía existe y sus miembros se siguen reuniendo, pero yo no puedo asistir tan seguido, ya que no dispongo de tiempo. Ahora, por supuesto, participan algunas personas que son profesores, otras que son estudiantes de doctorado, por lo que el grupo se va rejuveneciendo. La experiencia intelectual de este grupo teórico autoorganizado fue muy importante para mí. Debido a esto iba a Frankfurt a menudo. Luego comenzaría también a ir al coloquio de Honneth y a asistir a otras reuniones. Esto último es importante porque el proyecto de doctorado que realicé surgió de mis propios estudios, pero también debido a haber estado en Frankfurt tan regularmente, haber participado en debates, etc.

Respecto a tu pregunta sobre mi tesis doctoral, el proyecto fue el resultado de algo que me preocupó cada vez más durante mis estudios. Por un lado, me atraía mucho la teoría crítica como paradigma y comencé a pensar a mi propio trabajo como parte de esa tradición, tratando de hacerla avanzar y expandirla. Pero también me preocupaban ciertos aspectos de la teoría crítica que me resultaban muy problemáticos. Por ejemplo, la cantidad de teóricos críticos que se situaban a sí mismos en un lugar de conocimiento y cómo se referían a los a menudo llamados “actores ordinarios”, de forma tal que tematizaban a estos últimos como ignorantes y ubicados bajo el hechizo

de la ideología, sin poder comprender lo que realmente les sucedía. Se necesitaba que los teóricos básicamente les dijeran lo que estaba ocurriendo y los guiaran –para usar la metáfora platónica– para poder salir de la cueva donde estaban sujetos a esta ideología y ver la verdad.

Así que tuve la fuerte sensación de que había cierta tensión en la teoría crítica, entre su carácter crítico y el hecho de que está comprometida con la emancipación pero que, a su vez, puede tener efectos anticríticos o antiemancipatorios, porque de alguna manera se crea esta asimetría platónica entre el teórico crítico que sabe y el sujeto ordinario que no sabe y tiene que ser educado. Esto último me resultó problemático por muchos motivos. De esta forma, parte del proyecto de doctorado consistía en descubrir cuál era exactamente el problema y encontrar otras formas de hacer teoría crítica que no cayeran en esta trampa de asimetría, que en el libro llamo *la ruptura*.

Comencé a buscar recursos teóricos para abordar esto por fuera del contexto de la Escuela de Frankfurt. Dos personas muy importantes con las que hablé en ese momento fueron Axel Honneth y Hans Joas, quien es, por supuesto, uno de los grandes especialistas en pragmatismo de Alemania. Me sugirieron que prestara atención a la tradición pragmática en un sentido amplio, y a la sociología y la etnometodología, corriente que no es muy conocida hoy en día pero que, de la mano de Harold Garfinkel y otros autores, alguna vez fue un paradigma muy influyente que se enfocaba precisamente en criticar a la sociología como disciplina, sosteniendo que el sociólogo o la socióloga no poseen el tipo de conocimiento que él o ella cree tener, y que los agentes ordinarios son quienes poseen realmente el conocimiento –en cierto sentido, el sociólogo solo los sigue y deduce qué es lo que ellos hacen–.

Mientras escribía, esta idea se hizo muy prominente en la teoría social contemporánea, gracias a la teoría del actor-red de Bruno Latour, la cual sostiene que hay que seguir a los agentes, quienes simplemente escriben sobre lo que están haciendo –ellos son los expertos, no los sociólogos–. También destaco la llamada sociología de la crítica, que Luc Boltanski y su equipo de investigación estaban desarrollando en París, con quien tuve fuertes conexiones y pasé bastante tiempo. Leí las nuevas publicaciones en francés, seguí el debate muy de cerca y decidí que sería interesante integrarlo en la totalidad del debate de la teoría crítica. Hasta ese momento no había conexión entre ambos debates. Al mismo tiempo, en el Instituto de Investigación Social, Honneth y otros se interesaron más en esta sociología pragmática de la crítica, por lo que hubo algunos seminarios. Íbamos a París y nos reuníamos allí con Boltanski y su grupo. A su vez, ellos vinieron a Frankfurt y tuvimos seminarios discutiendo las tensiones, concordancias, etc.

Eso fue en 2008 o 2009, ¿verdad?

Sí, incluso un poco antes. Luego Boltanski vino a dar las *Adorno-Vorlesungen*. Me parece que eso fue alrededor de 2009, pero los seminarios y sucesos más informales ocurrieron antes. Las *Adorno-Vorlesungen* se publicaron en *De la crítica*. Estas muestran que llevó su enfoque aún mucho más lejos. En parte, creo que como reacción a los debates que tuvimos en Frankfurt y en París, y porque pudo ver que la sociología de la crítica era, en sí, tal vez demasiado limitada como perspectiva y tuvo que desarrollarla nuevamente, más en la dirección de la sociología crítica.

Tal vez podemos hablar de eso más tarde, pero este era el tipo de debate que teníamos. Ya que no estaba conforme con que todo se redujera la cuestión de la normatividad, quería decir algo sobre la teoría crítica a nivel de la metodología y la epistemología, sobre cómo ella debería proceder. Muchos, incluidos Honneth, Habermas y Rainer Forst, debatían los criterios normativos de la crítica; de dónde provienen, si de lo interno o lo externo. Esa era la pregunta principal con la que todos estaban casi obsesionados. Creo que es un tema importante, pero al mismo tiempo hay otra cuestión: cuál es la relación entre el teórico crítico y los destinatarios, los agentes ordinarios –entre la teoría y la práctica, podría decirse en términos marxistas–. Si se supone que la teoría tiene que basarse en la práctica, ¿cómo luce y cómo se retroalimenta con las prácticas que tienen este compromiso?

Quería centrarme en estos debates, que en los últimos treinta años no fueron del todo centrales para la teoría crítica. Y pensé que podría lograr eso atendiendo también a los debates franceses, a la discusión de Boltanski y Bourdieu. ¿Cuáles son exactamente los problemas y cuál es la limitación del enfoque de Boltanski? ¿Cómo se construye una teoría crítica después del giro pragmático? Tomar en serio esta inserción del pragmatismo, tomar en serio la inserción de la crítica de la sociología crítica y luego el desarrollo de la sociología de la crítica pero sin detenerse allí, porque en la teoría crítica no se puede hacer simplemente un análisis o una descripción de lo que hacen los agentes. Era de eso de lo que se trataba, y Menke fue muy importante para mis estudios, mi maestría y luego como segundo supervisor; aunque estos no eran los problemas que entonces estaban en el centro de su propio mundo.

La estética es su campo principal...

Claro. Trabajaba más en estética y filosofía política, eso le interesaba. Fue un lector muy crítico y constructivo del manuscrito, lo discutimos mucho. Lo mismo ocurrió con Stefan Gosepath, pero ambos tenían diferentes proyectos. Fue muy bueno tener dos lectores muy

interesados en el tema que, a la vez, no lo consideraran su proyecto. Ambos venían de dos orientaciones distintas: teoría crítica, estética y postestructuralismo, en el caso de Menke; y filosofía política liberal, en el caso de Gosepath. Creo que fue bueno tener estos lectores que tal vez no eran los mejores en el tema, pero que tenían comentarios críticos desde dos ángulos distintos. Espero que me hayan ayudado a dejar las cosas claras y establecer qué se juega en el argumento.

Pero sí, seguí en conversaciones con Menke aunque con más mediaciones. Sigue siendo una de las voces más interesantes de la teoría crítica contemporánea. No sé si lo viste, pero cumplió sesenta este año y la editorial Suhrkamp acaba de publicar una especie de *Festschrift* para él, de la que participan sus antiguos asistentes y estudiantes. Es muy impresionante porque muestra cuántas personas lo consideraron un interlocutor importante, una influencia, etc. Algunas personas famosas, como Honneth, contribuyeron; pero también muchos de sus estudiantes, como yo, personas como Martin Saar, etc., hemos escrito artículos. Se puede apreciar qué tan amplio es el rango de temas que desarrollan las personas que trabajaron con él, en diferentes paradigmas. Fue muy influyente y es uno de los pensadores más originales de la filosofía alemana de hoy. Acaba de publicar un libro muy interesante sobre la crítica del derecho. No creo que esté traducido todavía, pero es una especie de teoría marxista del derecho y de los derechos, una crítica del paradigma y la comprensión de la política. Estuvo un poco al margen de lo que trabajé después del proyecto de doctorado, pero sigue siendo un interlocutor importante para mí también.

Honneth fue más central, por así decirlo, porque su propia investigación, su propio proyecto, se superponía de manera más sustancial con lo que yo estaba haciendo en ese momento. Yo estaba muy feliz cuando defendí el doctorado. En Alemania hay que publicarlo bastante rápido, porque de lo contrario no se obtiene el título. Me puse muy contento cuando Honneth se ofreció a publicarlo en la serie del Instituto de Investigación Social y escribió un prefacio. Sentí que ese era el lugar correcto para ser publicado porque fue un contexto intelectual muy importante para mí. Frankfurt, el Instituto y los debates con Honneth...

Para concluir con esta primera parte de la conversación, me gustaría saber sobre tu actual trabajo en Amsterdam². Por favor, contanos también qué estás haciendo ahora aquí en Princeton y cuáles son los proyectos de

2 Al momento de la entrevista Celikates se desempeñaba aún como Profesor Asociado de Filosofía Política y Social en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Amsterdam.

investigación que estás desarrollando. ¿Cuál es tu relación con el Instituto de Frankfurt? ¿Has realizado la habilitación docente en Alemania?

Voy a comenzar con eso último así continúo con la historia biográfica. Después del doctorado, continué mi trabajo con Stefan Gosepath. Cambiábamos de universidad con bastante frecuencia, vivía en Berlín y viajaba a diferentes lugares, cosa que es bastante común en Alemania. Tuve mi primer trabajo en la Universidad de Giessen, que está no muy alejada de Frankfurt. No es un lugar demasiado interesante, pero siempre se podía ir a Frankfurt. Luego nos mudamos a la Universidad de Bremen, en el norte, y estuvimos allí durante un año y medio. Fue entonces cuando terminé mi doctorado. Luego nos mudamos a la Universidad de Frankfurt, donde Stefan Gosepath recibió una oferta y, de alguna manera, todo el equipo completo se mudó allí.

Eso fue genial. Estuve allí durante un año y medio, de 2008 a 2010. Después del doctorado seguí trabajando en los temas que había desarrollado en el doctorado y mi primer libro, *Kritik als soziale Praxis*, y también formulando nuevos proyectos y preparando mi habilitación. Luego me fueron interesando más temas de filosofía política, principalmente el papel de la protesta, los movimientos sociales y, en especial, la desobediencia civil como una especie de forma de protesta. Empecé a enseñar sobre estos temas y lo que me gustaba era que estaba intrínsecamente relacionado con todo el debate sobre teoría y práctica, ya que la desobediencia civil, la protesta, es obviamente una práctica, pero también hay muchos debates teóricos al respecto. Creo que también obliga a la filosofía política a ir más allá de sí misma para conectarse no solo con la realidad empírica, sino también con la historia, las ciencias sociales, la teoría social, etc.

Al mismo tiempo, yo estaba algo frustrado con la forma en que los filósofos discutían estas cosas. En cierto modo, pensé que la teoría crítica puede en realidad proporcionar una mejor base metodológica que la tradición dominante de la filosofía política para abordar estos temas de la desobediencia y la protesta. Desarrollé entonces estas ideas y se suponía que iban a constituir el núcleo de mi proyecto de habilitación. Pero luego, casi por accidente, obtuve mi actual puesto en Ámsterdam, donde hay un sistema académico bastante diferente, más parecido al del contexto angloamericano. Básicamente, se puede obtener un puesto de titularidad, un puesto permanente como asistente o profesor asociado, mientras que en Alemania solo se puede conseguirlo, con suerte, después de la habilitación.

Así que recibí esta oferta de Ámsterdam, que ya me gustaba como ciudad y como lugar académico. Había estado allí anteriormente por conferencias y charlas, y me pareció una muy buena oferta porque era un cargo asociado. Pensé que era demasiado joven, pero me la

ofrecieron de todos modos. Fue un gran honor y una gran oportunidad. Esto fue en 2010. Obtuve un puesto permanente en una muy buena universidad bastante cerca de Alemania, por lo que no fue un gran cambio. Mientras que, en Alemania, tendría que haber pasado por todo el proceso de habilitación. Así que la pasé por alto y simplemente continué con mi trabajo en Ámsterdam, pero, por un tiempo, iba y venía entre Berlín, donde vivía, y Ámsterdam. Aún conservaba fuertes conexiones con Frankfurt, era miembro asociado del Instituto de Investigación Social –de hecho, todavía lo soy–. También hay un vínculo formal con el Instituto, participé en muchos debates y fui allí regularmente durante los últimos años. Todo el contexto alemán fue muy importante para mí, particularmente Frankfurt, pero también Berlín, porque Jaeggi obtuvo una cátedra allí. Comenzó a construir un programa bastante fuerte en teoría crítica, así que también comencé a cooperar mucho con ella. Pero Ámsterdam era mi nuevo hogar y seguí trabajando en los dos temas mencionados durante los últimos años.

Existen, a su vez, otras iniciativas menores, pero mi trabajo se basa básicamente en dos proyectos. Uno es el de mi doctorado, el del libro *Kritik als soziale Praxis* y, para decirlo de manera muy amplia y general, el de cómo hacer teoría crítica hoy. Quiero continuar trabajando a partir o desde dentro de la tradición de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, pero trayendo al debate paradigmas de otras tradiciones, encontrando conexiones, aplicándola a nuevos tópicos y desarrollándola más. Creo que es una tradición y hay que mantenerla viva, lo que significa que no hay que repetir lo que sucedió antes en las diferentes generaciones que la teoría crítica y la Escuela de Frankfurt tuvieron –la primera generación, la segunda generación, la tercera, tal vez ahora la cuarta y la quinta generaciones–. Hay que reinventarla, eso es lo que Habermas hizo, incluso si se está de acuerdo o en desacuerdo (esa es otra cuestión). Eso es lo que hizo Honneth y es algo que tenemos que seguir haciendo hoy. Creo que las personas más interesantes que trabajan en este campo, como Rahel Jaeggi, Martin Hartmann, también Hartmut Rosa en cierto sentido, hacen eso. Usan esa tradición, tal vez se identifican en mayor o en menor medida con ella, pero tienen sus propios proyectos e ideas que quieren usar para llevarla más lejos.

Este fue un proyecto que abordaba la cuestión epistemológica y metodológica. Escribí sobre la ideología como una especie de concepto, pues creo que es muy importante hoy en día, así como la perspectiva general de la tradición de la teoría crítica marxista sigue siendo también extremadamente importante en la actualidad. Pero creo que no se puede usar en el viejo sentido, sino que se debe desarrollar más. Estoy muy interesado en el vínculo que hay entre la teoría y la prác-

tica. ¿Cómo podemos pensar hoy en este vínculo cuando no hay un solo movimiento, como el movimiento de los trabajadores? Está claro que este es el movimiento sobre el cual la teoría crítica se basa, pero existe una pluralidad de movimientos y una pluralidad de campos de conflicto con los que la teoría crítica puede contribuir.

¿Cómo funciona entonces esta situación de pluralización? Considero que es muy importante descentrar aún más la teoría crítica y abrirla a la constelación global en la que nos encontramos. Es una tradición que surge de un contexto europeo muy alemán. Aún unos pocos atienden al trabajo de Habermas y Honneth, aunque, por supuesto, se han involucrado en muchos debates internacionales y mostrado tener un poco de apertura. Sin embargo, aún su marco está orientado a la sociedad moderna occidental central y creo que hoy en día es muy importante tener una conversación más global que intente integrar también otras experiencias y voces, desde contextos que no han sido centrales para la teoría hasta ahora, como América Latina o el Sudeste Asiático. Hay personas que están haciendo ese trabajo, pero entiendo que hay que impulsarlo más.

A su vez, hay que continuar la conversación con otros paradigmas de teoría crítica en un sentido amplio, como la teoría feminista y la teoría poscolonial, la teoría crítica de la raza y otras formas de sociología crítica que existen, pero que no encajan en el marco neomoderno de la Escuela de Frankfurt. Ese es un compromiso muy importante de mi parte. Metodológicamente hablando, creo que el compromiso fundamental de la teoría crítica de la tradición de la Escuela de Frankfurt está contra los enfoques que piensan que se puede proceder a un nivel puramente filosófico, contar con una teoría materialista, interdisciplinaria. Así que estoy muy preocupado por ciertas tendencias de la filosofía contemporánea que nuevamente intentan separar la filosofía de la sociología, la teoría de la sociedad, etc. Tanto en Alemania como en los Estados Unidos hay tendencias muy fuertes para regresar, de cierta manera, a la filosofía pura y eso me resulta muy problemático.

De esto hablaremos más adelante. Es algo que me inspira mucho. El ser autorreflexivo, consciente de sus propias limitaciones, los peligros del paternalismo, etc. Esa fue una larga caracterización del primer conjunto de proyectos que busco en mi investigación actual. Y el libro con Rahel Jaeggi sobre filosofía social también es parte de eso, por supuesto. El segundo conjunto de proyectos está más relacionado con la filosofía política, pero trato de abordar a éstos desde una perspectiva teórico-crítica filosófica más social. Mi interés principal se encuentra de todas maneras en la desobediencia civil y la protesta. Estoy escribiendo un libro sobre ese tema, de hecho. El título provisional es *Democratizing Disobedience: Towards a Critical Theory of Political*

Protest. La teoría crítica funciona como un marco metodológico, pero el libro tratará sobre la desobediencia civil y sobre cómo entender esto como un ejemplo concreto de una práctica transformadora hoy en día: su potencial emancipatorio, también sus limitaciones, cómo teorizarlo en función de esa práctica pero desde una perspectiva crítica. Se trata de un caso de cómo la teoría crítica puede relacionarse con la práctica.

Este es el libro en el que estoy trabajando y he publicado bastantes artículos en los últimos años sobre el tema en *Constellations*, *Social Criticism*, etc. Ahora trato de reunir todo ese material en un libro –estoy dedicando el año entero aquí en Princeton a eso–. Espero poder lograrlo hacia fines de 2019, porque tengo que regresar a enseñar. Aquí hay un entorno muy agradable e idílico justo para trabajar en un libro de este tipo, y espero poder avanzar lo suficiente como para terminar la primera versión. También estoy muy interesado en los temas de la migración que, en parte, se superponen con el proyecto de desobediencia civil. El activismo de los migrantes, el activismo de los refugiados, ambos en los Estados Unidos y vinculado como está con el Caribe, la frontera con México, etc. Toda la cuestión de cómo Estados Unidos se relaciona con sus vecinos del sur y cómo las políticas estadounidenses en América Latina implican la producción de estas formas de migración. También en Europa, obviamente, donde hay una reacción de la derecha contra cualquier tipo de política que esté a favor de los refugiados o de los migrantes, y donde mueren cientos de personas en el Mediterráneo cada año. Creo que es un tema importante en estos tiempos del cual los teóricos críticos no han podido decir mucho en el pasado. Creo que es realmente importante que atiendan a esto y traten de hacerlo.

Ese es el conjunto de problemáticas y proyectos en los que estoy trabajando en este momento, tanto en Ámsterdam como ahora, por supuesto, aquí, en el agradable entorno de investigación del Instituto de Estudios Avanzados. Axel Honneth se encuentra a un par de puertas de aquí, Rahel Jaeggi está justo al lado y Defossez, antropólogo que también tiene un gran interés por la teoría crítica, al otro lado del pasillo. Martin Hartmann también está aquí. Así que tenemos varias conversaciones sobre estos temas, lo cual es muy útil.

2.

¿Cuál es para vos la actualidad de la teoría crítica? ¿Qué entendés por teoría crítica? Por favor, decinos cuál es tu visión sobre este paradigma. ¿Cómo conceptualizarías sus principales objetivos y tareas?

Creo que el punto de partida de cualquier teoría crítica probablemente sea el fuerte sentimiento y la convicción de que algo de la forma

en que está organizado el mundo social y político está, en lo fundamental, mal. Obviamente, esta consciencia ha existido durante mucho tiempo, pero creo que también es bastante obvio que en los últimos años se ha fortalecido en varias partes del mundo. Es por eso que creo que el primer indicio de la actualidad de la teoría crítica es que existe una sensación muy extendida de una crisis masiva, la sensación de que las cosas en relación al sistema económico, la organización de la sociedad, la forma en que los sistemas políticos están construidos están fundamentalmente mal. Como consecuencia hay una multiplicidad de crisis que están interactuando y que se mantienen juntas, y creo que la demanda o la necesidad de la teoría crítica es, por lo tanto, muy pronunciada, incluso más de lo que fue en los años noventa o principios de los 2000. Creo que siempre existió una necesidad de ella pero hoy en día la misma es más amplia. Y creo que en parte esto se debe a la sensación de crisis.

Para mí es importante que la teoría crítica parta de esta experiencia y de esta sensación de que algo está fundamentalmente mal. Que parta de la suerte de reconocimiento o consciencia de los agentes sociales ampliamente entendidos de que existe un problema, y de que ellos también comienzan a resistirlo mediante muchas prácticas críticas –para hablar un poco como Boltanski– o prácticas de resistencia –para hablar ahora como James Scott, antropólogo cuyo trabajo considero también muy importante. Y eso ya existe, y la actividad crítica –como la llama Horkheimer en sus primeros ensayos– sobre la cual la teoría crítica tiene que construirse tiene que tener algún tipo de punto de apoyo en la realidad.

Al mismo tiempo, creo que la teoría crítica es necesaria porque muy a menudo la percepción, la consciencia, y las formas en que los actores sociales critican y desafían estos fenómenos son en cierto sentido limitadas. Aquellos, desde su punto de vista de la vida cotidiana, puede que no tengan las herramientas cognitivas o teóricas para desarrollar una comprensión más amplia, diferenciada y abarcativa, tanto de los problemas como de la forma en que estos problemas deberían ser abordados. Como trato de argumentar en mi libro, creo que hay una necesidad de la teoría crítica también desde la perspectiva de las prácticas de la crítica. La capacidad crítica de los agentes puede estar restringida por circunstancias objetivas, y los repertorios de crítica –el vocabulario de la crítica– pueden ser unilaterales o limitados como consecuencia de las restricciones sociales, y los agentes podrían no ser capaces de articular eficazmente una crítica de la manera en que tendrían que hacerlo para desafiar efectivamente el *statu quo*.

En mi opinión, por lo tanto, la teoría crítica debe partir de la consciencia social de una crisis, los profundos desafíos de las prácti-

cas sociales de la crítica y la resistencia, y luego debe proporcionar un tipo de análisis y diagnóstico de la situación que permita a los agentes desarrollar la capacidad de diferenciar y comprender la necesidad de la transformación y, en especial –y ahí es donde realmente la teoría crítica entra en escena– de los obstáculos estructurales que enfrentan. Y creo que, de cierto modo, es una idea que se puede encontrar por supuesto en Marx, pero también en Horkheimer y en Adorno. Me refiero a la idea de que se debe tener algún tipo de comprensión de la totalidad, aunque este es un término muy problemático. No se puede entender los problemas sociales atomísticamente. No se puede simplemente analizar un trabajo, o por qué las personas votan a Trump. No se puede analizar simplemente este o aquel fenómeno en particular. Hay que entenderlo de una manera más holística, ya que tiene causas estructurales. De ahí el gran escepticismo de la teoría crítica hacia cualquier tipo de proyecto meramente reformista, o hacia un proyecto socialdemócrata en el que, podría decirse, tal Estado debería tener mejores leyes para proteger a los trabajadores, contar con un salario mínimo, etc. Estas son cosas importantes, por supuesto, y creo que vale la pena luchar por ellas, pero, en un sentido marxista clásico, una teoría está ahí también para recordarnos que las mismas no resolverán el problema subyacente. Puede que hagan un poco mejor las cosas, pero no abordan el problema de base. Existe una gran necesidad de la teoría crítica también en ese sentido.

Por tanto, la actualidad de la teoría crítica consiste en esta multiplicidad de crisis, la fuerte consciencia de que las crisis existen, los intentos de los agentes por diagnosticar y abordar estas crisis a su manera, con sus propias formas críticas de consciencia, prácticas críticas y las formas de resistencia que ellos mismos desarrollan. Y, como dijeron Marx en sus primeros trabajos y Horkheimer y Adorno más tarde, creo que la teoría crítica –como un enfoque que se sitúa en el campo de los conflictos, luchas o resistencias– tiene la tarea de contribuir a esto. El de Horkheimer y Adorno obviamente es un caso complicado pero, en principio, me parece que ambos tenían este compromiso que hay que tener, un punto de anclaje en la práctica para contribuir a la autoilustración de las prácticas. Pienso que esta todavía es una muy buena conceptualización de la teoría crítica. Aunque también es importante entender que tenemos una multiplicidad de crisis, que somos una multiplicidad de formas de conflicto, que hay una multiplicidad de agentes, etc.

No es que solamente tenemos al proletariado luchando contra el capitalismo, sino que existen múltiples líneas de conflicto, muchas líneas diferentes: de clase, de raza, de género. Al menos para mí, es muy importante que uno no reduzca inmediatamente ninguno de es-

tos conflictos a uno solo, sino que los vea como interconectados, y el término interseccionalidad creo que es central en este sentido. Pienso que también es por eso que la teoría crítica debe estar abierta a la teoría feminista, a la teoría crítica de la raza, etc., y complementar así su propio diagnóstico. Esa es, creo yo, la actualidad. También es útil pensar que a la teoría crítica le interesa principalmente cómo la transformación habría de ocurrir, qué luchas están involucradas en hacer que esta transformación suceda, porque no es algo que pasa automáticamente.

Como dije antes, se deben identificar cuáles son los obstáculos estructurales que enfrentan estas luchas. Se puede pensar en muchos temas clásicos de la teoría crítica, el marxismo en general y sus conceptos básicos para tratar de descubrir a qué obstáculos debemos prestarle atención. La ideología es un caso claro. Es problemática porque impide que los agentes tengan una comprensión completa de la situación, una comprensión que es importante para que puedan cambiarla y abordar los problemas estructurales subyacentes. Es por eso que la crítica de la ideología sigue siendo importante hoy en día, en especial –solo para dar un ejemplo de cuán actual ella es realmente– cuando hay tantos afectados que, en Europa, Estados Unidos o Brasil –el último ejemplo–, siguen a demagogos populistas de derecha que, en realidad, no brindan ninguna solución a los problemas.

Se puede volver a los escritos de la Escuela de Frankfurt sobre el totalitarismo de derecha y el fascismo de los años cuarenta o cincuenta. Pienso en los escritos de Adorno sobre el fascismo, la propaganda masiva; en Löwenthal y su estudio. Esta es una figura marginal en la tradición de la Escuela de Frankfurt, pero tiene un estudio muy interesante de lo que en aquel entonces se llamó el agitador norteamericano. Si se lee estos textos, el de Adorno sobre propaganda fascista o el de Löwenthal sobre el agitador norteamericano, se encuentran descripciones casi precisas sobre Trump y sobre cómo funciona hoy el populismo de derecha. Enfatizan fuertemente que, si bien puede ser cierto que hay un problema que los liberales ignoran, la idea de que los populismos de derecha proporcionen algún tipo de solución es ridícula. En cierto sentido, estos desplazaron la cuestión hacia problemas de cultura y migración. Con Wendy Brown se podría decir que explotan ese sentido de privilegio herido que tienen, por ejemplo, los estadounidenses blancos, algunas personas en Francia, Alemania, etc. Encuentran una corporación, personalizan el problema y se lo adjudican a individuos o a ciertos grupos, y les echan la culpa a ellos. Ese es un tipo de solución clásica que no aborda en absoluto los problemas subyacentes del capitalismo, el racismo, la explotación, etc. Es preci-

samente por eso que la teoría crítica, el conocimiento de la ideología, etc., siguen siendo extremadamente importantes.

La siguiente pregunta es sobre las contribuciones que hizo la primera generación de la Escuela de Frankfurt en general. ¿Cómo lees el trabajo y los aportes de esta primera generación de teóricos críticos? Me gustaría preguntarte por la figura del argentino Félix Weil. En suma, ¿cómo interpretás la contribución de la primera generación?

No tengo mucho para decir sobre la historia de la fundación del Instituto, el papel de Félix Weil, etc. Hay libros muy interesantes e historiadores que han escrito sobre el tema de maneras muy esclarecedoras. Ojalá hubieran más Félix Weil hoy que apoyaran la investigación crítica de la forma en que él lo hizo. Pero, como probablemente lo sepas, fue un logro muy precario, porque el Instituto siempre ha estado luchando y se encuentra en una situación muy difícil. Debe obtener dinero de fundaciones y del Estado para financiar sus investigaciones, y siempre se trata de un difícil acto de equilibrio entre investigar para otros y retener el perfil de un Instituto que hace trabajo crítico. Ahora que Alex Honneth se retiró, mantener esto es y será un gran desafío para el próximo director.

Pero aparte de eso, tu pregunta se refiere a la importancia que tuvo la primera generación. Creo que hay dos o tal vez tres cosas que quiero decir al respecto. La primera, en términos de la autocomprensión metodológica de la teoría crítica, es que todavía pienso sobre los primeros ensayos de Horkheimer; la distinción entre la teoría crítica y la teoría tradicional, sus artículos sobre qué es la filosofía social, así como las posteriores contribuciones de Adorno, sus clases sobre sociología. Estas últimas, a veces, son incluso más informativas que sus escritos oficiales, simplemente porque exponen y tratan de explicar con más detalle a los estudiantes cuáles son las características específicas de la teoría crítica. Queda muy claro que Adorno tenía una comprensión mucho más compleja de la teoría crítica que lo que la gente leía en sus escritos publicados.

Pero lo primero que quiero destacar es que, metodológicamente, estos escritos siguen siendo muy buenos puntos de partida para pensar qué es lo específico de la teoría crítica. Me refiero a la autorreflexividad, al hecho de que se sea consciente de la propia situación histórica, de cómo los propios conceptos están formados por el contexto histórico, que se piense en cómo regresar a la práctica y que se tome en serio el tipo de obstáculos con los que se puede topar esta práctica. Existía más compromiso con la interdisciplinariedad, por supuesto, en el Horkheimer y el Adorno tempranos y quizás no tanto en sus trabajos posteriores. Pero estos son legados importantes a los

que tenemos que aferrarnos. También la crítica de la búsqueda de la pureza en la filosofía, la crítica de Adorno a Heidegger, puede que resulte convincente en algunos aspectos y tal vez no en otros. Pero creo que un punto realmente importante en todos los escritos de Adorno es que la búsqueda de la pureza en la filosofía tiene un precio, y no se pueden desacoplar la filosofía y la teoría del contexto social en el que se encuentran.

En lo fundamental, creo que heredamos del trabajo de Marx un conjunto de conceptos que siguen siendo centrales para una teoría crítica –la ideología, hasta cierto punto la alienación, la explotación–, conceptos que la primera generación ha considerado centrales y que ha intentado utilizar, reformular, actualizar, reconstruir bajo diferentes circunstancias, frustrada no solo ya con el retraso o la cancelación de la revolución proletaria sino también con el devenir de la Unión Soviética, el ascenso del fascismo en Alemania y Europa en general. Esa era la situación, por lo que tuvieron que reconstruir toda la empresa teórica. Creo que podemos aprender mucho de su actitud sobre cómo enfrentar los desafíos del mundo real y cómo reformar la teoría en respuesta a ellos.

Para ejemplificar la importancia sustancial del trabajo que han realizado, vale mencionar los escritos sobre el fascismo, la personalidad autoritaria, la propaganda de masas, etc. Esto ha sido señalado, por supuesto, por varios autores, entre ellos Wendy Brown, Peter Gordon y muchos otros, que conocen muy bien a la primera generación. Ellos han señalado que estos escritos de alguna manera hablan de la actualidad: el autoritarismo de derecha, el regreso del líder carismático –Trump, Bolsonaro y otras figuras en Europa–. Se los puede criticar de manera liberal, se les puede señalar que están en contra de todos los derechos constitucionalmente garantizados, que violan muchos aspectos fundamentales de los derechos humanos que damos por sentado, que violan normas de gobierno democráticas, que atentan contra la protección de las minorías.

Creo que este tipo de crítica es muy importante y estoy agradecido a cualquier liberal que los confronte, pero sigo pensando que la teoría crítica tiene algo específico que ofrecer –no solo señalar estas fallas políticas normativas morales sustanciales, proporcionando una especie de crítica moral del autoritarismo de derecha–. La teoría crítica puede brindar una perspectiva más amplia. Puede por ejemplo, como hizo la primera generación, reunir la teoría social, la psicología social y el psicoanálisis para tratar de explicar lo que está sucediendo. No puede simplemente explicarlo desde una perspectiva normativa; se deben comprender cuáles son las dinámicas subyacentes, y creo que eso únicamente se puede lograr si se combina lo social, lo político, lo

económico, lo psicológico. La explicación no se puede reducir a ninguna de estas dimensiones.

Otro aspecto que me resulta muy interesante es que, tanto Adorno como Löwenthal y algunos otros autores de la primera generación que han escrito sobre estos temas, no se refieren únicamente a los componentes sociales y psicológicos. ¿Cuáles son las energías psicológicas detrás de las grandes poblaciones que recurren a tales líderes? ¿Qué ven en ellos? ¿Por qué su sensación de incertidumbre o daño ayuda a que se identifiquen con alguien como Trump, que dice ser como ellos pero obviamente no lo es –es un multimillonario que tiene un inodoro de oro, y aún así logra hacerles pensar que él es uno de ellos–?

Estos mecanismos psicológicos de identificación, que Adorno analiza de manera muy convincente en términos de lo que él llama igualitarismo regresivo e igualitarismo represivo, funcionan dentro de un grupo y se construyen sobre la exclusión y la marginación de otros grupos. Se trata de un tipo de autoestima que solo es posible porque se elimina la valoración. Se proyectan entonces todos estos temores sobre los otros, los migrantes y las minorías sexuales. Trump es precisamente quien cuenta el cuento del líder fascista en tanto pequeño gran hombre. Un gran hombre que tiene un inodoro de oro, pero que es pequeño y logra convencer al pueblo de que es uno de los suyos. Creo que hay que tener un muy buen ojo para ver estas paradojas, y pienso que Adorno lo tenía.

Otro aspecto que introducen es el análisis de la forma de la política autoritaria. No solo critican el contenido, no solo critican la violación de los derechos humanos, etc. Esta es una parte importante pero no es la única dimensión. Hay que criticar también la forma de la política. Para poner un ejemplo: la etiqueta del populismo en su integridad es en verdad problemática porque pone en la misma bolsa cosas que son extremadamente diferentes. Nos dice que *Occupy* y Bernie Sanders son populismo de izquierda y Trump, Marine Le Pen y *Alternative für Deutschland* son populismo de derecha. Lo cierto es que tienen muy poco en común, no solo en términos de objetivos sino también en términos de cómo están organizadas sus políticas más relevantes y la forma de política que encarnan.

En el caso de *Occupy* y muchos de los movimientos de protesta de izquierda de los últimos años, creo que está claro que intentan evitar las estructuras jerárquicas, crear espacios para la pluralidad y el disenso, y tematizar las relaciones de poder, la autorreflexividad, etc. Nada de eso sucede en los movimientos autoritarios de derecha. Son estructuras muy jerárquicas, tienen líderes carismáticos, no hay espacio para la disidencia, existe –para hablar en términos psicoanalíticos– lo que Adorno llamaría formación de identidad regresiva y

clausura de rigidez. Creo que eso también importa y asimismo se le debe hacer una crítica a estos aspectos. Se trata de algo específico con lo que la teoría crítica puede contribuir, y que la primera generación ha tematizado muy bien y que podemos retomar hoy en día.

Por lo tanto, existen múltiples niveles de la primera generación – metodológicos, sustanciales, analíticos– de los cuales podemos aprender. Al mismo tiempo, obviamente, hay ciertos problemas, limitaciones que debemos tener en cuenta, que hacen que hoy sea necesario no solo repetir lo que ellos dijeron, sino también tratar de reconstruirlo en un nuevo nivel que tenga en cuenta la cambiante situación política, la cambiante constelación teórica y el estado del arte con el que hoy contamos, que es igualmente importante. Creo que hay mucho allí a partir de lo que podemos seguir construyendo.

¿Cuáles son para vos las características principales del término teoría crítica en Habermas y otras figuras de su generación? ¿Cuáles son las principales características de las contribuciones de la segunda generación y cómo estas han impactado en tu trabajo?

La segunda generación es un fenómeno complicado porque generalmente se la reduce a Habermas pero, por supuesto, es más amplia y más heterogénea: incluye a Albrecht Wellmer, Klaus Offe, Oskar Negt y otras figuras. También se puede ampliar el alcance geográfico y advertir que personas como Nancy Fraser, Jean Cohen y Seyla Benhabib –por nombrar solo a las más influyentes– se integran al debate dese bastante temprano. No solo amplían el alcance geográfico de la teoría crítica porque van de los Estados Unidos a Alemania y estudian con Habermas, sino también porque introdujeron el feminismo y sugirieron que existía una dimensión de la opresión realmente importante que no había sido vista en absoluto. Esto es cierto para Habermas y Honneth, y creo que es un desarrollo muy importante que, de algún modo, también pertenece a la segunda generación y tal vez incluso pasa a la tercera –eso se encuentra en disputa, por supuesto–.

La segunda generación es más heterogénea, en parte porque el propio Habermas era muy reacio a verse a sí mismo como un continuador de la teoría crítica tradicional de la Escuela de Frankfurt. A menudo, y célebremente, dijo que no creía en esta Escuela, que había sido influenciado por Adorno, que fue su asistente y pasó por el Instituto, pero que ese no era el contexto en donde quería situar su trabajo. Pero al mismo tiempo, creo que es muy importante ver el trabajo de Habermas, al menos hasta mediados de los años ochenta, incluyendo *Teoría de la acción comunicativa* –luego cambia porque se inclina más hacia la filosofía política o la filosofía a secas– como un intento objetivo de continuar ciertas discusiones que heredó de la primera

generación. En términos metodológicos, principalmente en cuanto a cómo una teoría crítica de la sociedad debería ser en la actualidad, qué se cree sobre la relación entre teoría y práctica bajo estas nuevas condiciones. Estas son preguntas que preocupaban mucho también a la primera generación.

Me parece que solo se puede entender el trabajo de Habermas partiendo de su disertación –que fue sobre Schelling pero comenzó con la transformación estructural de la esfera pública–, los primeros escritos metodológicos, los artículos de *Teoría y praxis*, *Conocimiento e interés*, los grandes debates de la disputa por el positivismo en los que estuvo involucrado, la polémica con Gadamer sobre hermenéutica o crítica de la ideología, el debate con Luhmann sobre teoría crítica o teoría de sistemas, incluso la discusión con Dieter Henrich sobre metafísica o posmetafísica. Todos estos debates han sido fundamentales para la filosofía alemana después de 1945, han sido los grandes debates. Habermas estuvo en todos ellos, o bien los inició o fue una de las voces principales. Hay allí polémicas metodológicas. Todos giran en torno a la pregunta de por qué hoy necesitamos una teoría crítica de la sociedad, de cómo esta tendría que ser, y por qué la hermenéutica, la teoría de sistemas y la filosofía clásica no son los enfoques correctos para adoptar. Así que creo que, en contra de la propia presentación de Habermas, según la cual la Escuela de Frankfurt no es algo con lo que él se identifica, su trabajo solo puede entenderse objetivamente como un intento de pensar en estos temas.

Especialmente los primeros escritos sobre metodología, *Teoría y praxis*, *Conocimiento e interés*, *La lógica de las ciencias sociales*, *La reconstrucción del materialismo histórico*, el debate con Gadamer, el debate con Luhmann, el debate sobre los escritos metodológicos de Freud y el paralelismo entre psicoanálisis y teoría crítica, son al menos para mí extremadamente útiles aún para hoy, aunque por supuesto se sitúen en su propio tiempo. Para mí fueron enormemente influyentes, muy importantes también para mi propio trabajo. Creo que allí es donde encontré los aportes más fuertes. En cierto sentido, tienen las mismas características que los de la primera generación. Él está comprometido con una especie de teoría social materialista contra la filosofía pura. También está comprometido con una suerte de proyecto disciplinario; en *Conocimiento e interés* sostiene que hoy la epistemología solo puede comenzar como teoría social. Para la filosofía, decir eso hoy es algo muy radical. La mayoría de las personas que hacen epistemología no se preocupan por la teoría social en absoluto. Habermas rechazó esto ya en los sesenta. Estaba comprometido con una teoría emancipatoria. Por supuesto, se convirtió en reformista en los setenta u ochenta, pero desde el principio sostuvo la necesidad de

la conexión con la práctica. Los estudiantes y los teóricos más izquierdistas lo criticaron por tener una noción de práctica idealista, pero aún así lo cierto es que se comprometió.

De cierto modo también es autorreflexivo, dice que uno debe ser capaz de explicar la posición del teórico, su papel en relación con la práctica a la que se refiere. No se puede simplemente asumir, como hizo Luhmann, que no es posible observar la perspectiva del participante, y no es posible simplemente limitarse, como cree que hizo Gadamer, a la perspectiva del participante. Creo que estas fueron cuestiones que impulsaron mucho su trabajo en *Teoría de la acción comunicativa*. Está claro que trató de reformular la discusión de Lukács sobre la consciencia de clase, que intentó descubrir cómo la teoría crítica se puede desarrollar en la práctica, cuáles son los movimientos sociales –analizados en el libro al atender a la intersección del sistema y el mundo de la vida– que desafían las relaciones de poder contemporáneas.

Considero que hay muchos problemas en las etapas del desarrollo de Habermas, pero creo que el intento que vale la pena subrayar es el que mencioné anteriormente, el cual hoy en día sigue siendo una característica relevante de la teoría crítica. Existen limitaciones claras que se vuelven más pronunciadas a medida que avanzamos en la teoría, y creo que la limitación en *Teoría de la acción comunicativa* es sobre todo metodológica. Le concede demasiado espacio a la teoría de sistemas y, al rechazar la perspectiva revolucionaria marxista y decir que los dos sistemas –la burocracia estatal y el mercado capitalista– están aquí para quedarse porque no hay forma alguna en que una sociedad compleja pueda reproducirse a sí misma sin ellos, termina teorizando al sistema de manera tal que el suyo se convierte en un enfoque demasiado conservador.

Creo, por un lado, que es una afirmación problemática pero, por otro lado, que es un desafío muy importante que no puede ser ignorado. Les dice a quienes desean tener una agenda revolucionaria más radical y una comprensión más transformadora de la práctica emancipatoria que deben poseer algún tipo de idea de cómo las sociedades complejas –ahora a nivel mundial– han de enfrentarse a estos desafíos de las reproducciones una vez que se deshagan de los mecanismos del mercado o la burocracia estatal. Pienso que se puede haber equivocado al casi naturalizarlos y decir que no hay forma de superarlos, pero el hecho de que haya formulado esto como un desafío a los enfoques más radicales es bastante útil.

De cierto modo, eso es algo que Honneth hereda de él. Honneth es crítico de muchos aspectos de Habermas, pero lo defiende y lo sigue de dos maneras. Plantea que Habermas prosigue el proyecto marxista

pero que lo hace por otros medios. De cierto modo, también se podría decir lo mismo de Honneth. Ambos, por supuesto, son criticados desde una perspectiva marxista porque precisamente no hacen eso, pero creo que en cierto sentido se puede ver que sí lo hacen. Al mismo tiempo, quizás paradójicamente, Honneth hereda una orientación más reformista. Escribió un libro sobre el socialismo, por supuesto, pero el suyo es una suerte de socialismo reformista y no le agrada en absoluto el tipo de espíritu revolucionario romántico que se puede ver en algunos otros teóricos críticos de la actualidad –incluyéndome quizás a mí y a Rahel Jaeggi–. Él es muy escéptico al respecto. Piensa más en términos de instituciones y cómo podemos vivir dentro de ellas.

Esta sería mi evaluación de la segunda generación. Con Offe y Wellmer, Negt y Kluge, etc., la situación es un poco más compleja quizás porque no hicieron el tipo de trabajo sistemático que hizo Habermas. Creo que son extremadamente inspiradores para discusiones específicas y que han proporcionado críticas muy poderosas a Habermas en diferentes niveles. Wellmer se opuso a toda la idea de ética del discurso. Tiene escritos bastante metodológicos sobre el positivismo y sobre qué es la teoría crítica, que también son muy importantes –han sido olvidados, pero fueron muy inspiradores para mi propio trabajo–. Offe, claro está, es un teórico más social, se ocupa de otros temas, pero pienso que siendo alguien que trabaja empíricamente, produce muy buenos diagnósticos de la sociedad contemporánea, el capitalismo, etc. Pero, claro, no participan realmente en este proyecto de reconstrucción de la teoría crítica. No podrían afirmar que son parte del proyecto o algo por el estilo.

No sé si puede decirse que en términos históricos Wellmer pertenece a la Escuela de Frankfurt o a su tradición en sentido estricto, pero resulta muy interesante que personas como Menke o Martin Seel hayan estudiado con él. Es quizás en ese sentido que puede verse una clara línea de continuidad...

Martin Hartmann también estudió con él antes de llegar a Honneth. Wellmer fue una figura muy influyente e importante y si se atiende a su trabajo en conjunto, especialmente a algunos de sus primeros escritos, resulta claro que contribuyen significativamente a repensar la teoría crítica, tanto en términos metodológicos como epistemológicos. Escribió artículos muy interesantes sobre Adorno e interpretaciones que desarrollan su pensamiento. También ayudó a abrir nuevamente la teoría crítica hacia la estética y, más en general, la teoría cultural, algo que había hecho la primera generación pero que, en cierto sentido, se perdió en la segunda. Estableció discusiones con la filosofía

francesa, cosa en la que Habermas no fue muy bueno, reabriendo así el debate filosófico sobre la modernidad.

Puede verse esto en sus alumnos. Menke y Seel son los más famosos y contribuyeron explícitamente a desarrollar aún más la tradición de la Escuela de Frankfurt. Luego de haber estado en Potsdam –estudié ahí con él–, Menke está ahora en Frankfurt como profesor. Tampoco debemos olvidar que ya en los ochenta Wellmer y Honneth coeditaron un libro sobre la actualidad de la Escuela de Frankfurt, el cual contiene artículos donde se intenta averiguar de qué trata ella. En su artículo, Wellmer presenta argumentos muy sólidos, y, hasta cierto punto, el trabajo de Habermas se puede comprender en la genealogía propuesta. Habermas también tiene un artículo en ese volumen, en el cual se muestra bastante escéptico respecto a la existencia de la Escuela y el sentido que tiene continuarla o no. Creo que existen muchos vínculos incluso más allá de la genealogía de quién estudió con quién. Por supuesto que Wellmer fue asistente de Adorno, etc.

¿Qué pensás sobre la situación actual de la teoría crítica? Más específicamente, ¿cuál es a tu entender la principal contribución que Axel Honneth ha hecho a esta tradición? ¿Cuál es la deuda que vos y tus colegas alemanes tienen con él en tanto figura principal de la tercera generación?

Tanto en lo personal como en un sentido más teórico, Axel Honneth juega un papel extremadamente importante. Indudablemente, es muy famoso por haber desarrollado el paradigma de la teoría del reconocimiento y eso de por sí es un logro muy significativo que tiene una extraordinaria influencia más allá de la teoría crítica. Se pueden encontrar todo tipo de trabajos sobre el reconocimiento en muchos contextos diferentes –estudios empíricos de los sistemas educativos, estudios laborales, estudios sociológicos, etc. –. Ha sido claramente muy influyente en la actualización de Hegel e influencia los debates sobre éste que hoy en día se desarrollan a escala internacional.

Esa sería la parte más teórica. Creo, sin embargo, que el aspecto más significativo de su trabajo no es tanto el paradigma del reconocimiento en sí mismo como otros dos aspectos que, personalmente, considero más relevantes. Uno tiene que ver con la importancia que, al menos desde su habilitación, tuvo la lucha por el reconocimiento. Pero incluso antes, en *Crítica del poder* –su tesis doctorado– y algunos trabajos posteriores sobre los márgenes del conflicto y la lucha, destaca muy claramente el rol de la lógica conflictiva de lo social como una especie de punto de anclaje para la teoría crítica y la filosofía social. Me refiero a cómo se desarrollan las luchas sociales, cuáles son las limitaciones, todo lo que teóricamente se puede evitar. Creo que es un aspecto muy importante e interesante de su trabajo y que clara-

mente va más allá de Habermas. A su vez, ha escrito muchos ensayos interpretativos sobre otros pensadores, como por ejemplo Sartre, los cuales tematiza en el contexto de su propio enfoque.

El segundo aspecto que creo que es enormemente importante es la dimensión metodológica de su intento por descubrir qué es lo que mantiene unida a la teoría crítica como una suerte de paradigma o tradición. Y aunque también ha sido escéptico como Habermas respecto a si es útil continuar hablando de la Escuela de Frankfurt, en muchos ensayos intentó identificar el tipo de núcleo metodológico, el núcleo teórico de la teoría crítica, que es esta idea de patología social de la razón. Toda esta concepción de las patologías sociales es importante para su trabajo. También el énfasis de que la teoría crítica tiene que distinguirse de otros enfoques más normativos, como la filosofía política, adoptando una suerte de anclaje en la realidad social y especialmente en las luchas sociales. Eso es algo que ha sido muy relevante para mi propio trabajo. Así que ese es el legado que creo que él deja atrás. También está lo dicho sobre las relaciones de poder, pero esas son las líneas de su trabajo que han sido más importantes y productivas para mí.

Asimismo, me parece que es importante destacar que, de alguna manera, fue él quien, en el contexto alemán e incluso por fuera de él, puso en agenda la filosofía social como subdisciplina de la filosofía. Antes de Honneth no se había hablado realmente sobre filosofía social en la filosofía alemana o en el extranjero. Por supuesto que algunas personas usaban el término, pero no estaba muy claro lo que significaba y lo usaban solo de una manera informal. Honneth tuvo realmente la ambición de definir qué es, por qué es diferente de la filosofía política y cómo se relaciona con la sociología. Una de las cosas que discutiremos más adelante es cuán importante para el trabajo de Rahel Jeeggi y para el mío propio es proseguir este proyecto de averiguar qué es la filosofía social y por qué brinda una perspectiva diferente de la corriente principal de la filosofía política. Creo que esta es otra dimensión más de la importancia que para mí ha tenido el trabajo de Honneth. El énfasis en la lucha, la metodología, la investigación sobre qué es la teoría crítica y todo este programa de la filosofía social como un enfoque distinto de la filosofía, además del debate algo más general sobre la teoría social crítica en el contexto de la Escuela de Frankfurt.

Además, más allá del hecho de que es una persona muy abierta, amigable y comprensiva que siempre ha apoyado mucho a jóvenes investigadores como yo –incluso antes de que obtuviera mi doctorado–, creo que lo que realmente lo caracteriza es que no es dogmático. Está muy interesado en la diversidad de enfoques y trabajos empíricos, estudios históricos y diferentes paradigmas teóricos. Se puede revisar

su trabajo y encontrar referencias a autores esperables –Marx, Hegel y la tradición de la Escuela de Frankfurt–, pero también descubrir que conoce muy bien muchas otras tradiciones: Jean Paul Sartre, todo el debate francés, Foucault, Boltanski, las discusiones contemporáneas, Isaiah Berlin, Rawls. Se trata de una perspectiva muy amplia, y, nuevamente, pienso que es una forma de hacer teoría crítica muy influyente para mí.

Si, desde mi punto de vista o desde el de algunas de las otras personas que trabajan hoy en este paradigma, hablamos en términos de las limitaciones que tiene su enfoque, hay que decir que el mismo se centra excesivamente en las instituciones. Especialmente su trabajo más reciente, *El derecho de la libertad*, e incluso su libro sobre el socialismo, tratan sobre las instituciones y sobre cómo estas cambian con el tiempo y se pueden transformar a sí mismas. Por lo tanto, toda la dimensión de la lucha ha sido puesta un poco en segundo plano. Ese es un desarrollo problemático, porque confía demasiado en el poder que poseen las instituciones para transformarse a sí mismas y subestima la cantidad de luchas que aún se necesitan para empujarlas a cambiar en la dirección correcta.

Ese es uno de los problemas. Otro es quizás más metodológico. Su idea hegeliana de reconstrucción se centra demasiado –y él lo admite, por supuesto; es parte de su programa– en los logros positivos de las realizaciones institucionales de la libertad. Y luego señala que hay ciertos aspectos en los que los logros no se alcanzaron completamente, de manera que todavía queda una promesa por cumplir. Hay una suerte de crítica inmanente, pero creo que esta es en verdad la limitación de su enfoque, ya que no puede formular efectivamente una crítica radical de las sociedades en las que vivimos. Se pueden ver tendencias donde lo que queda del socialismo es un programa muy limitado. Con buenas razones, por supuesto, no estoy diciendo que lo inventa de la nada. Pero, de todos modos, pienso que hay allí una limitación problemática.

Lo mismo puede ser criticado a nivel metodológico. Por ejemplo, alguien como Amy Allen –en su libro sobre el progreso– critica a Honneth, Habermas y otros por no reparar en que mucho de las instituciones de la sociedad moderna se asienta –no podría haber sido de otro modo– sobre el colonialismo, la marginación, sistemas de opresión, la explotación –todas cosas que todavía existen–. Y si se reconoce esta realidad histórica, se verá que Honneth solo reconstruye un lado de la historia de estas instituciones, y que cuando se toma en consideración esta historia se vuelve un poco más difícil decir que existen estas grandes promesas, que las instituciones realmente las realizan y que ahora, para completar el trabajo, solo hay que empujarlas un poco

más mediante una crítica inmanente. Tan pronto como se advierte que el colonialismo, por ejemplo, desempeña un papel constitutivo y –al menos en occidente– no solo un papel marginal para el desarrollo del capitalismo y el Estado modernos, todo el enfoque centrado en las instituciones y la perspectiva reconstructiva parecen ser un poco problemáticos.

Creo entonces que, junto con la marginalización de la lucha en su trabajo más reciente, esta es mi principal crítica. Sin embargo, Honneth continúa pensando en estos temas y revisando su enfoque. Recientemente publicó un artículo muy interesante en *European Journal of Philosophy*, que fue a su vez su conferencia Mark Sacks. El título es “¿Is there an emancipatory interest?”, trata, básicamente, sobre por qué la teoría crítica debe entenderse como la continuación del trabajo cognitivo de los grupos oprimidos. Honneth afirma, fundamentalmente, que la teoría crítica se distingue de otros enfoques. Regresa a Horkheimer y al Habermas de *Conocimiento e interés*, a la idea de un interés emancipatorio, y se pregunta si ella tiene algún sentido. Sostiene que es muy difícil explicar lo que ella ciertamente significa, pero que la teoría crítica tiene que hacerlo porque de lo contrario se haría muy difícil diferenciarla de otros enfoques convencionales. Y su forma de continuar desarrollando esta idea va en la dirección de lo que mencioné anteriormente; es decir, en la de que los grupos oprimidos tienen un interés práctico inherente por superar su situación de opresión. Ellos mismos llevan a cabo un amplio trabajo cognitivo para tratar de descubrir que es lo que sucede. La teoría crítica debería basarse en eso y verse a sí misma como la continuación de ese proyecto. Me parece que ese es un argumento muy prometedor que se remonta a algunos de sus primeros trabajos, a las luchas y experiencias morales de injusticia y a afirmar que la teoría crítica se basa en eso y no en la autocomprensión de las instituciones y sus logros. Es realmente interesante.

Ahora está trabajando en un nuevo proyecto sobre la división del trabajo y en cómo pensar el trabajo hoy en día. Se trata de un tópico muy relevante; necesitamos una teoría crítica del trabajo. Diferentes personas están lidiando con esto. El intento de Honneth es el más prometedor, pero también está el del teórico crítico francés Emmanuel Renault y el de Jean-Philippe Deranty, quien también es francés pero trabaja en Australia. Ambos acaban de publicar nuevas teorías críticas del trabajo que retoman esta cuestión. Han escrito sobre Honneth y toda la tradición de la teoría crítica, pero ahora además tratan de abordar cuestiones que a su entender han sido dejadas de lado durante los últimos años, como, por ejemplo, la de una teoría crítica del trabajo. Pero, curiosamente, el propio Honneth ahora también se

encuentra más interesado por el papel del trabajo en las sociedades contemporáneas.

Estoy totalmente de acuerdo, el problema con El derecho de la libertad y el libro sobre socialismo es el que señalás, el excesivo énfasis en las instituciones. A la vez creo que su naturaleza eminentemente alemana es bastante problemática. La que ofrece es una discusión muy europea, por así decirlo, y como latinoamericano, lidiar con eso es un poco frustrante... En la carrera de Honneth, estos dos libros constituyen una especie de salto a la arena política. Para ser sincero, para mí fue una decepción encontrarme con el tipo de compromiso propuesto...

Puede verse que es muy limitado en el intento de pensar dentro del contexto no europeo. La idea de lucha, sin embargo, puede adaptarse fácilmente también a contextos poscoloniales y de conflictos coloniales, a formas diferentes de modernidad. En tanto, esta suerte de paradigma moderno muy fuertemente centrado en las instituciones y Europa occidental es limitado. Y es una pena, porque en Frankfurt tenía muchos estudiantes e investigadores invitados provenientes de todo el mundo, de América Latina, China, etc. Creo que podría haber sacado más provecho de estos intercambios. Espero que esto sea algo que la próxima generación, o mismo las personas que están trabajando actualmente, puedan mejorar, pues nos encontramos aún más involucrados en los debates e intercambios transnacionales. Quizás también somos más conscientes de las tendencias problemáticas que caracterizan a los enfoques tempranos de la teoría crítica.

Se pueden apreciar intentos muy interesantes de trascender las limitaciones de este paradigma. Ya mencioné a Amy Allen, quien en cierto sentido está trabajando intensamente dentro del mismo. Es una teórica crítica, pero al mismo tiempo, en su libro *The End of Progress* y en otros trabajos posteriores, trata de tomarse realmente en serio las teorías poscoloniales, sosteniendo que es necesario ir más allá de este paradigma eurocéntrico. Hay gente trabajando en otros campos, como Charles W. Mills, quien está desarrollando una teoría crítica de la raza. Él no piensa su obra como teoría crítica, pero trabaja en la tradición marxista y aboga por vincular el racismo y las experiencias de los no-blancos con el debate sobre la falsa consciencia y la ideología, cosas que, en sus casos y respecto a la clase obrera blanca, funcionan un poco diferentemente.

Estos son desarrollos muy importantes. Institucionalmente hablando, están también Judith Butler y su equipo en Berkeley. Hace unos años obtuvieron una gran beca para construir algo que se llama Consorcio Internacional de Programas de Teoría Crítica, y persiguen el objetivo de pensar la teoría crítica en un sentido más amplio.

Por supuesto que la Escuela de Frankfurt es una de las dimensiones, pero no quieren limitarla a ella, quieren abrir el espacio geográfico. El propósito del Consorcio es, precisamente, atender a problemas de todo el mundo, América Latina, África, China, etc.; convocar a agentes sociales para participar de la conversación junto a universidades y académicos europeos y estadounidenses, porque en teoría crítica es necesario tener una orientación global. Por lo tanto, en el Consorcio hay mucho trabajo en relación a conferencias, redes, etc. Ha salido de él también una revista llamada *Critical Times* que, de alguna manera, quiere ser un foro para estos debates. Yo soy uno de los editores de ella. Me eligieron precisamente porque quieren que participen personas del contexto de la Escuela de Frankfurt, pero también buscan personas que estén más interesadas en estos otros debates. Hace dos días tuvimos una reunión de Skype del equipo editorial y fue muy agradable porque había gente en Berkeley, yo aquí (generalmente estoy en Europa), un becario del Caribe, alguien de Chile, una persona de la India. Fue una distribución geográfica mejor de lo habitual.

El primer número apareció hace un par de meses...

Exactamente. Es una revista online de acceso abierto, por lo que será accesible para todas las personas por fuera de las universidades ricas, pues a menudo en otros lugares ni siquiera se puede acceder porque estas revistas son muy caras. Creo que es muy bueno que existan estas iniciativas y espero que puedan llegar a impulsar esto aún más lejos.

Para terminar esta segunda parte de la entrevista, me gustaría saber qué pensás de colegas alemanes tuyos como Rainer Forst, Hartmut Rosa o Rahel Jaeggi. ¿Cuál es a tu entender la principal contribución de esta cuarta generación de teóricos críticos alemanes? ¿De qué manera están revitalizando y actualizando la tradición de la Escuela de Frankfurt? ¿Por qué la mayoría de ellos trabaja fuera de Frankfurt (Berlín, Jena, Ámsterdam en tu caso)? Tal vez esto esté relacionado con lo que decías anteriormente. Parecería ser que la teoría crítica tiende cada vez más a desarrollarse en otros lugares...

Para empezar, me parece que primero es interesante reparar en que las distintas personas que acabás de nombrar se sitúan en diferentes escalas de la tradición. Es decir, su trabajo está más o menos cerca de algunas de las cosas de las que estuvimos hablando hasta ahora. El caso más claro es el de Rahel Jaeggi, quien con su libro sobre la alienación, su más reciente *Kritik von Lebensformen* –que acaba de ser publicado también en inglés– y todos sus otros trabajos, se sitúa en la tradición de la Escuela de Frankfurt, tratando de revitalizarla o im-

pulsarla de algún modo, y manteniendo un fuerte compromiso con la filosofía marxista y el hegelianismo de izquierda del modelo frankfurtiano del que hablamos antes. Ha sido una amiga muy cercana, colega y mentora durante al menos dieciocho o diecinueve años. Escribimos varios textos y realizamos proyectos de investigación juntos. Recientemente, publicamos *Sozialphilosophie*. Somos muy cercanos también porque ella tiene una visión de la teoría crítica muy similar a la mía –por qué es importante, por qué debemos desarrollarla más, etc.–. Tenemos muchas diferencias, por supuesto. Por ejemplo, especialmente en su libro *Kritik von Lebensformen*, manifiesta un compromiso muy fuerte por esta idea de los procesos de aprendizaje social –de progreso, en cierto punto–, que ubica a un nivel más estructural o sistémico de lo que yo lo haría. Mi perspectiva, en cambio, está quizás más orientada hacia la práctica y la lucha. Pero esto es complementario y se superpone de muchas maneras.

También están Rainer Forst, Hartmut Rosa, Martin Saar, que hacen cosas que están muy relacionadas con la tradición, pero que no se ven a sí mismos realmente dentro de esta en el sentido que Rahel y yo lo hacemos. Hartmut Rosa, por ejemplo, hace muchas conexiones, pero esta no es su tradición principal. Hay muchas influencias distintas en su trabajo. Es sociólogo, por supuesto, y escribió un gran estudio sobre la aceleración, que si bien es una teoría crítica de la modernidad utiliza primariamente muchos recursos de otros paradigmas. Aun así, él siempre ha estado en conversación con la teoría crítica, la cual hasta cierto punto ha dado forma a su propio trabajo. Pero, de todas maneras, pienso que la suya es un poco diferente a la relación que Rahel y yo tenemos con aquélla en cuanto a la intensidad. Él también es un muy buen amigo y asimismo ha sido importante para mi propia carrera. Hace muchos años, me dio el primer trabajo como profesor en Jena. Cuando era estudiante, estuve en Nueva York durante un año y coincidimos por casualidad.

Por lo general, hemos tenido un debate constante. Creo que Hartmut es fuerte en términos de diagnóstico, y su libro sobre aceleración es un libro muy sólido acerca de los problemas de nuestra sociedad. Desacordamos un poco más en torno a las tareas de la teoría crítica porque él piensa que esta tiene que articular algún tipo de visión –una visión positiva, diría yo–, incluso, en sus propios términos, una visión sobre la buena vida, que proporcione un punto de referencia por el cual valga la pena luchar. Por lo tanto, no solo críticas sino también mejoras.

El libro sobre la resonancia es precisamente un intento de explicar, como él mismo lo dice, cuál sería el otro lado de la alienación. Tengo un problema metodológico y de contenido con eso. Es decir,

metodológicamente, en mi opinión, esto no una tarea de la teoría crítica. Creo que esta debería ser principalmente lo que yo llamo negatista, o enfocada en lo que está mal en la sociedad y cuáles son los obstáculos para transformarla. La teoría crítica no tiene mucho que decir sobre en qué dirección debemos ir, no debe proporcionar ningún tipo de visión utópica de la buena sociedad. Debe centrarse realmente en la crítica y habilitar a que los mismos agentes descubran cómo quieren organizar la vida social. Ese es el paralelo con el psicoanálisis. Creo que, correctamente, en muchos de sus escritos metodológicos Freud insiste en que la tarea del analista no es decirle al paciente cómo debe vivir, sino más bien hacer posible que el paciente se haga esta pregunta a sí mismo para que viva de una forma más autónoma. Adorno dijo cosas similares sobre cómo la teoría crítica debería proceder negativamente en lugar de esbozar alguna alternativa positiva.

Para mí esto es importante también por razones metodológicas. No creo que debamos seguir el camino de explicar detalladamente algún ideal de buena vida, por ejemplo. También tengo dudas sobre si la resonancia es un buen término. He tenido debates con Hartmut sobre esto en público. Él, por supuesto, en su libro y también en estos debates, ha sugerido que la resonancia no supone armonía. Que la disonancia sea siempre un aspecto de la resonancia está abierto al conflicto, pero igual pienso que, al orientarse demasiado hacia cierto tipo de idea de armonía con uno mismo, con la naturaleza, con la sociedad, la lógica en sí es problemática. No creo que realmente funcione como un punto de referencia crítico. También creo que tiene implicaciones políticas problemáticas. Rosa sostiene, por supuesto, que las nuevas formas de populismo de derecha solo producen resonancia silenciosa, pero esa no es una resonancia real.

¿Cómo diferencia Hartmut las formas de resonancia que no le gustan de las formas de resonancia que considera que son buenas? Él necesita criterios normativos y todas estas cosas que, en términos éticos, son muy difíciles de justificar teóricamente. Cree que puede hacerlo mediante una teoría de la buena vida y afirmando que la resonancia real requiere diversidad y disonancia, etc. En cierto sentido me parece sugerente, pero no creo que el teórico crítico pueda desarrollar esta visión positiva. Eso es lo que pienso sobre el trabajo de Hartmut Rosa. Obviamente es uno de los sociólogos más influyentes y originales de la actualidad. Se trata de un gran interlocutor. Me gusta que con él se pueda tener un muy buen y controvertido debate. Se necesitan personas que trabajen en el mismo tipo de paradigma ampliamente concebido, pero que tomen una posición diferente a la propia. Así que me alegra que él esté allí y que podamos tener debates muy confrontativos y seguir conservando nuestra amistad.

También mencionaste a Rainer Forst. En principio, tiene sentido verlo más comprometido con un tipo de proyecto diferente. Es decir, él proviene ante todo del campo habermasiano. Trabaja en filosofía política pero con un enfoque bastante normativo. En muchos sentidos es un kantiano. Desde ya que siempre ha estado interesado en cuestiones de poder, dominación, etc., y que ha sido más radical en esta orientación que la mayoría de los otros habermasianos o kantianos. Pero aún así tengo algunas dificultades para entender por qué querría enmarcar lo que él mismo hace como teoría crítica en la tradición de la escuela de Frankfurt, y si eso realmente tiene sentido. Simplemente porque su metodología me parece mucho más cercana a la filosofía política normativa liberal que a la teoría crítica en el sentido marxista frankfurtiano del que hemos estado hablando.

En los últimos años –quizás porque está en Frankfurt y ese es el contexto en que la etiqueta tiene mucho sentido–, Rainer ha descrito su propia perspectiva como teoría crítica, como parte de esta tradición. Teniendo en cuenta los fenómenos que le interesan –opresión, injusticia, dominación–, ciertamente tiene sentido. Pero en términos metodológicos creo que, distintamente a lo que sucede en el caso de Rahel o incluso en el de Hartmut, hay grandes diferencias entre el proyecto de la Escuela de Frankfurt y lo que él hace. Entonces, repito, creo que es alguien muy interesante para dialogar y ha sido extremadamente influyente y productivo en muchos sentidos. También es bueno que haya alguien que pueda mediar –en el sentido más estricto– entre la Escuela de Frankfurt y los debates contemporáneos sobre filosofía política, cosa que él hace. Sin embargo, entiendo que está lejos de algunos de los supuestos centrales, como la relación entre la filosofía política y la teoría social, la filosofía política y la filosofía social, la idea de qué debería ser hoy una teoría crítica de la sociedad. Creo que todo eso funciona de una manera bastante diferente según su propia visión.

Por último, creo que es pertinente mencionar asimismo a Martin Saar. Él también está en Frankfurt, es el sucesor de Honneth en la cátedra de Filosofía Social en la universidad (no en el Instituto de Investigación Social). También fue alumno de Menke y de Honneth. Su disertación fue sobre Foucault y la genealogía como una forma de crítica, y su habilitación trató sobre Spinoza como teórico crítico de la política. Creo que lo que hace que su trabajo sea tan interesante y complementario a los otros que discutimos –el de Forst, el de Jaeggi o el de Rosa– es que articula una comprensión amplia de la teoría crítica, vinculada también a la tradición de la Escuela de Frankfurt, con otros recursos teóricos. Por un lado, el posestructuralismo –sobre todo las discusiones foucaultianas, aunque también, en segundo pla-

no, Nietzsche, Deleuze, etc.– y la idea de la genealogía como crítica. Por otro lado, todo el campo de la teoría política spinoziana, si se piensa en el trabajo de Hardt y Negri, el trabajo de Étienne Balibar, por supuesto el de Althusser, tiene mucho sentido verlos como teoría crítica (aunque en otro registro). De la misma manera en que, por ejemplo, vos ponés a dialogar a Honneth y Žižek, él intenta ser inclusivo en cuanto a qué otros recursos teóricos pueden formar parte de la conversación.

Me gusta todo este campo de nuevas teorías críticas del que hemos estado hablando. Hay dos desarrollos en los que estoy particularmente interesado. Uno es que, luego de Habermas y Honneth, regresan las preguntas de la primera generación –Jaeggi escribió sobre la alienación, la noción de ideología está de vuelta en la agenda–. Hablamos de los temas que Honneth y Habermas no tocaron. También existe una interpretación más afirmativa de Horkheimer, Adorno e incluso Marx, de quienes Honneth y Habermas han sido por supuesto muy críticos. Creo que hay una suerte de consenso de que hoy estos autores tienen cosas muy importantes que decirnos. No creo que suceda lo mismo necesariamente con Habermas o Honneth. Hay, por lo tanto, un retorno a la primera generación, un retorno a Marx, pero que a la vez supone una impronta más pluralista, pues se apela a un montón de otros recursos teóricos: el posestructuralismo, de manera prominente en Saar; la filosofía política liberal, en el de Forst; todo un campo de la sociología y la sociología histórica del cual no había mucho conocimiento, en el de Jaeggi. En su último libro sobre las formas de vida hay también mucho pragmatismo –Charles Taylor pero también, especialmente, Dewey juega un rol muy importante–. Martin Hartmann, a quien también podríamos mencionar en este contexto, ha escrito mucho sobre Dewey y la tradición pragmatista, poniéndolos a dialogar con la teoría crítica. En cierto sentido, se trata entonces tanto de un regreso a algunos de los orígenes –tomados en serio– como también de una ampliación de la visión y la consideración de diferentes paradigmas y preguntas que no estuvieron realmente en el centro de la atención en el trabajo de Honneth y Habermas.

¿Y cómo creés que todo esto se relaciona con el hecho de que la mayoría de ustedes no trabaja en Frankfurt?

En parte, creo que esto es simplemente contingente. Existen tan pocas posiciones que la gente termina donde puede y luego construye lo que quiere allí. Hay, por supuesto, muchas redes, y Frankfurt continúa siendo uno de los puntos importantes del mapa. Ahora que Martin Saar y Rainer Forst están allí –Menke aún está allí, Axel Honneth estuvo allí hasta hace muy poco y el Instituto se encuentra todavía

allí-, seguirá siendo un punto importante, pero es cierto que la cosa se ha extendido mucho en términos geográficos. Está Jena, donde junto a Hartmut Rosa se organizan muchas cosas –él también está en Erfurt, por supuesto, por lo que se trata de un entorno institucional más amplio-. En Berlín, Rahel Jaeggi ha estado muy activa construyendo nuevo nuevos recursos e intentos institucionales para proporcionarle un hogar a la teoría crítica, como la Escuela Internacional de Verano de Teoría Crítica. También hay un nuevo Centro de las Humanidades y el Cambio Social, que de cierta manera es el Félix Weil de hoy en día para conseguir dinero y financiamiento. Todo eso es realmente genial. Hay también un par de personas en los Países Bajos –yo en Ámsterdam, Joel Anderson, quien ha escrito importantes contribuciones sobre la teoría crítica, Honneth, etc. –.

Hay, por lo tanto, una especie de propagación de la teoría crítica. Se pueden obtener impulsos de otras tradiciones locales y tal vez por eso tener una intención más amplia, pero creo que es contingente. Una forma más pronunciada de cambiar la teoría crítica sería si todos estuviéramos en diferentes partes del mundo. Si Rainer Forst, por ejemplo, se hubiera ido a Chicago o si Rahel Jaeggi tomara una posición en otro lugar, o si yo tomara una posición en América Latina, entonces creo que sería más interesante, porque dentro de todo es un contexto bastante similar y todos vamos a Frankfurt todo el tiempo. Pero hay cierta influencia, eso es cierto. Y esto también significa que la etiqueta de la Escuela de Frankfurt es algo que probablemente haya que repensar en algún momento.

3.

En esta tercera parte de la entrevista, me gustaría discutir más detalladamente algunos aspectos de tu libro, Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. El libro no está disponible aún en castellano, pero sé que recientemente apareció una versión en inglés. Me gustaría saber qué intentaste hacer en este trabajo. Ya discutimos algunas cosas al respecto, pero sería interesante que te explayas un poco más sobre la intención que tuviste al encarar este proyecto.

El libro es una reversión de mi tesis doctoral. El texto es el mismo, hice algunos cambios para que luzca un poco más como un libro y menos como una tesis doctoral escrita para un comité ante el cual hay que demostrar conocimiento de toda la literatura. No agregué partes nuevas ni tampoco eliminé partes del manuscrito original. Por lo tanto, es más o menos una versión revisada del texto que fue aceptado como tesis doctoral. La traducción al inglés acaba de ser publicada hace unos meses por la editorial Rowman & Littlefield en la serie Essex Studies in Contemporary Critical Theory. Tal vez sea

interesante mencionar en relación con la última pregunta que Essex también se ha convertido en un centro de teoría crítica, ya que en los últimos años contrataron a mucha gente que estaba trabajando en la tradición de la Escuela de Frankfurt, muchos de los cuales provenían del contexto alemán. Allí está Fabian Freyenhagen, quien escribió un libro realmente bueno sobre Adorno; Jörg Schaub, quien fue mi colega en Frankfurt y ahora es profesor allí; Timo Jütten, quien escribió un libro sobre Habermas y también tiene un gran interés en la teoría crítica; la filósofa británica Lorna Finlayson, etc. Es un departamento muy interesante.

También Laclau solía enseñar allí...

Sí, por supuesto. Jay Bernstein solía estar allí también, por lo que tiene una historia continua en teoría social crítica. Organizan muchas cosas interesantes y tenemos también proyectos en común.

Volviendo al libro, espero que con la traducción al inglés llegue a más personas. Algunas de las ideas centrales las escribí en uno o dos artículos, que también publiqué en inglés. Pero es bueno que el libro esté íntegramente en inglés. Sería muy bueno que haya una traducción al castellano algún día. Básicamente, como dije un poco al comienzo de la conversación, mi objetivo principal era analizar si hay una manera de hacer teoría crítica que evite algunas de las tendencias problemáticas de intentos previos. Estoy pensando especialmente en la tendencia del paternalismo, la suposición de que el teórico crítico sabe cosas que los mismos agentes no saben –en particular, que éste sabe lo que es bueno para ellos, cuáles deberían ser sus necesidades, cuál debería ser su visión de una buena sociedad, etc.–.

Esto implica un tipo de asimetrías muy problemáticas, principalmente epistémicas: yo sé algo que ellos no saben. Creo que esto conlleva dos preguntas. En primer lugar, creo que siempre se le puede preguntar al teórico crítico cómo lo sabe, por qué tiene el conocimiento. ¿No presupone una comprensión muy tradicional del conocimiento científico, como el monopolio de ciertas partes de la producción del saber académico, teórico, etc., que la teoría crítica debería precisamente criticar en lugar de reproducir? Y, en segundo lugar, ¿no subestima el tipo de conocimiento que tienen los propios agentes? Creo que esa es una parte que ha sido enfatizada por el pragmatismo, por la fenomenología, por Alfred Schütz y, por supuesto, por la etnometodología. Pero también mucha gente que trabaja en feminismo y estudios críticos de la raza han enfatizado que, a menudo, los propios sujetos son los que tienen el mejor conocimiento crítico y que es desde el mismo que el teórico tiene que partir, en lugar de que este sea quien tenga todo el conocimiento.

La pregunta era, por lo tanto, cómo se puede pensar y hacer teoría crítica hoy sin reproducir estos supuestos problemáticos. Básicamente, trato de argumentar que existen razones epistemológicas, empíricas, políticas y normativas para formar parte de este proyecto. Epistemológicamente, lo que ya sugerí: estas afirmaciones de conocimiento de la teoría crítica son bastante problemáticas. Marcuse, por ejemplo, afirma que las personas tienen necesidades falsas y que deberían tener este otro conjunto de necesidades, que según la naturaleza humana resultan más verdaderas. ¿De dónde saca este conocimiento sobre lo que es la naturaleza humana? Si Hartmut Rosa aparece y dice que hay que desarrollar un tipo de buena sociedad fundada en los impulsos sustanciales de la resonancia, no queda claro a partir de qué clase de base epistemológica estas afirmaciones se despliegan.

Ese es el primer problema. El segundo problema es empírico. Sigo el trabajo del antropólogo James Scott, pero también podría referirme a Jacques Rancière o a W.E.B Du Bois, quien trabajó en teoría crítica de la raza, feminismo, etc., para señalar que los agentes comunes, que son víctimas de la injusticia y la opresión, muy a menudo tienen una muy buena comprensión de lo que está sucediendo y se involucran en la producción de conocimiento crítico y prácticas críticas que también se deberían reconocer y desarrollar. Así pues, creo yo, existe un conjunto de actividades críticas –un término utilizado por Horkheimer– y el teórico crítico tiene que dar con ella para luego partir desde allí. Toda la asimetría ya es más complicada desde el principio. Políticamente, creo que está claro que esta idea de que el teórico crítico tiene un tipo de conocimiento especial puede ser muy problemática. Vimos eso en toda la tradición del vanguardismo marxista. Contra el leninismo, siempre me pondría del lado de Rosa Luxemburg y diría que hay que partir del reconocimiento de que son los propios trabajadores quienes tienen las ideas, la energía, la práctica para cambiar las cosas –no puede ser la élite la que los lleve a la libertad–.

Normativamente, me resulta bastante problemático tener estos efectos anti-emancipatorios de una teoría que pretende ser emancipatoria. Lo que hago en el libro es abordar estas cuestiones, pero las desplazo hacia el debate entre Bourdieu –entendiéndolo como alguien que afirma estar involucrado en el proyecto de una teoría crítica de la sociedad, basada científicamente en una especie de conocimiento objetivo de las relaciones sociales de poder– y su alumno, asistente y colaborador Luc Boltanski –quien formuló una de las críticas más duras al enfoque bourdieusiano en los años ochenta y noventa, desarrollando este paradigma alternativo de la sociología de la crítica–. Pensé que podría ser bastante interesante aprender de este debate, porque de alguna manera representa un desafío con el que la teoría crítica se

enfrenta hoy. Así que traté de reconstruir el enfoque de Bourdieu y mostrar qué tiene de problemático –hasta cierto punto estoy de acuerdo con la crítica de Luc Boltanski–. Intento reconstruir tanto el enfoque de Boltanski así como también el de la etnometodología, y lo que tomo positivamente de ellos es el énfasis en las capacidades críticas y las prácticas críticas de los agentes ordinarios –creo que eso es realmente algo a lo que hay que aferrarse.

Al mismo tiempo, como dije brevemente antes, creo que este enfoque tiene sus limitaciones. Me parece que subestiman las restricciones bajo las cuales operan los agentes ordinarios, por lo que, de cierto modo, terminan idealizándolos. Toda la crítica necesaria ya se encuentra disponible, ya la hicieron los agentes ordinarios. Creo que no es así porque hay situaciones que pueden ser descritas, por ejemplo, en términos de ideología o –por utilizar un término popular de la filosofía analítica de hoy– de injusticia epistémica, de opresión epistémica, etc., y los agentes a veces están limitados en sus capacidades críticas y/o en el vocabulario crítico que tienen a su disposición. Por cierto, esto es algo que Axel Honneth desarrolla muy bien en un artículo temprano titulado “Consciencia moral y dominio social de clases”, que a mi parecer es uno de sus mejores textos.

Por tanto, es necesaria una teoría crítica. Eso es lo que trato de desarrollar en la tercera parte del libro. Una teoría crítica pragmatista, si se quiere, que evite en lo posible las asimetrías epistémicas. Pienso que no se pueden eliminar por completo, que siempre existe algún tipo de asimetría, pero se puede ser más reflexivo al respecto e intentar minimizarlas. Por ejemplo, evitando pretender tener demasiado conocimiento; evitando proporcionar un esbozo positivo de la buena sociedad, de la naturaleza humana, etc. Siendo más negativistas y partiendo de las prácticas de la crítica, donde los agentes están comprometidos en su capacidad crítica, y tomándolos seriamente como compañeros en el diálogo en lugar de tratarlos simplemente como destinatarios u objetos de diagnóstico. Eso es algo que Habermas vio muy claramente en sus primeros trabajos. En *Conocimiento e interés*, sostiene que la ilustración y la crítica son en esencia un proceso lógico en el cual solo puede haber participantes y no así teóricos –observadores que se encuentran fuera del juego y luego hablan a la gente con altanería–.

De cierta forma, estos están al mismo nivel y creo que ese es un recordatorio muy importante. Por supuesto, existen asimetrías temporales y parciales y, a veces, los agentes saben más y el teórico tiene que escuchar y otras veces es al revés. Pienso en los términos del psicoanálisis freudiano (al menos en algunos de sus interpretaciones). Varios de los escritos de Freud pueden proporcionar un modelo bastante

bueno que permita a las personas hacerse estas preguntas y seguir su propio camino, en lugar de decirles qué hacer o a dónde ir. Este tipo de herencia platónica de la teoría crítica, en la que la gente está en la cueva y hay que llevarla hacia la luz es una imagen problemática de la que quiero deshacerme. Quiero avanzar hacia la perspectiva donde el teórico crítico está en un intercambio mucho más dialógico y mutuo con las personas involucradas en las luchas, los movimientos, etc. – donde el teórico sigue siendo una instancia crítica, por así decirlo, pero de una manera más dialógica–. En otros debates se podría pensar en James Tully, el filósofo político canadiense, que tiene una idea muy similar de cómo debería funcionar la teoría y que también fue muy inspirador para mí.

Ya cubrimos algunos aspectos de la siguiente pregunta, pero tal vez puedas agregar algo. Uno de los puntos más notables de tu libro es la crítica a las concepciones paternalistas de la crítica, presentes en pensadores como Adorno o Bourdieu. Quizás puedas explicar un poco más qué entiendes exactamente por concepción paternalista de la crítica. Sería interesante que desarrolles un poco más este punto y expliques cómo esto se relaciona con la postura de una crítica inmanente.

Creo que uno de los problemas de la teoría crítica como iniciativa y a veces práctica, el cual incluye a Adorno, Bourdieu y algunos de los escritos de Habermas y Honneth, es que todos ellos solo tienen un compromiso verbal con ella que se basa en la consciencia que los sujetos sociales tienen de sus prácticas críticas y sus luchas. Sin embargo, en sus escritos formulan una crítica de la sociedad bastante independiente de lo que los propios sujetos formulan en términos de crítica. La crítica formulada desde el punto de vista teórico se convierte entonces en la verdad a la que todos los demás deberían suscribir, en lugar de algo que solamente surge del diálogo concreto y la interacción con los propios sujetos.

Ahora bien, en el caso de Bourdieu y Adorno funciona de una manera ligeramente diferente. Bourdieu es muy consistente, por supuesto. Fue un positivista crítico con una comprensión objetivista y positivista bastante tradicional de las ciencias sociales y de cómo ellas, contra la opinión de los agentes sociales ordinarios –la doxa, como él también la llamó– proporcionan un conocimiento real. Ese me parece un aspecto muy problemático de su trabajo. En Adorno se manifiesta más claramente en algunos pasajes de *Minima moralia*, pero también en otros escritos donde niega que exista algún tipo de consciencia crítica o conocimiento por parte de los sujetos sociales. Tal vez estén sufriendo, pero en realidad no lo notan demasiado y claramente no tienen ningún tipo de consciencia crítica.

Althusser también a veces habla de esta forma. Lo encuentro muy problemático, ya que simplemente descuidan el hecho de que en términos empíricos existe mucha crítica social, y creo que la teoría crítica no debería descartar a esta así nomás. Solo debe atender a los lugares correctos y tener los instrumentos y la teoría para reconocer esto. Pero quiero decir también que no rechazo los enfoques de Adorno y Bourdieu en su conjunto. Elijo discutir con ellos porque son muy interesantes –son oponentes muy fuertes y convincentes, para nada débiles–. Sin embargo, reproducen algunas de estas tendencias problemáticas sin ser conscientes de ello. Creo que en parte de sus trabajos se pueden encontrar tensiones internas y ciertos supuestos metodológicos simplemente problemáticos. Aún así, creo que muchos de sus diagnósticos en realidad son buenos y convincentes, y brindan muchas herramientas teóricas que se pueden usar. Claro que hay otras personas que leen a Bourdieu de formas bastante diferentes –hay una interpretación mucho más pragmática de él, así que no quiero decir que haya una única forma de leerlo–. Destaco, por supuesto, las tendencias problemáticas, pero es una teoría compleja. Encuentro este paternalismo muy problemático, tanto epistemológicamente como en términos de cómo se piensa la relación entre la teoría y la práctica.

No sé si esto tendrá algo que ver con mis experiencias autobiográficas, el contexto o lo que sea, pero siempre pensé que si uno comienza por las prácticas, experiencias reales y la consciencia crítica que tiene la gente, es posible encontrar –empíricamente hablando– muchos materiales de construcción. En el caso de la esclavitud, hay muchos estudios que muestran, por ejemplo, que los esclavos comprendían muy bien lo que les pasaba. No padecían una ideología que de alguna manera justificara la esclavitud, y no vivían una vida feliz e ingenua. Marcuse habla de los esclavos felices o de los esclavos ingenuos. Empíricamente eso es casi inexistente. Había prácticas constantes de crítica, de rebelión y resistencia, que dejan ver muy claramente que los esclavos estaban al tanto de lo que les sucedía. Rancière muestra lo mismo respecto al proletario, los trabajadores que en sus actividades cotidianas formularon una crítica práctica al capitalismo. Por supuesto que no eran marxistas ni nada por el estilo, pero había una forma de crítica cotidiana que uno podría tomar en serio.

Lo mismo ocurre con muchos otros contextos de dominación y opresión hoy en día. Si se piensa en el activismo de los migrantes o los refugiados, no es que no tengan una consciencia crítica de lo que les sucede. Si bien de alguna manera se pierde de vista, a menudo acontece que aquello a partir de lo que se puede construir ya está ahí. Desde la perspectiva de algunos de los escritos de Bourdieu y Adorno, esto simplemente ni siquiera surge –para decirlo de algún modo– como

objeto. Creo que ahí es donde Boltanski y Latour llevan la razón al plantear que si uno se acerca al objeto como si fuera la sociedad con esta perspectiva no se van a poder observar los fenómenos –ni siquiera van a poder encontrarlos, simplemente van a desaparecer de la vista–. Lo que sugieren es que es necesario poner entre paréntesis la postura crítica por un momento –o en su opinión quizás incluso para siempre– y describir simplemente aquello que se encuentra. Parte de eso es cierto e instructivo –hay que reconstruir lo que está allí–, pero creo que es demasiado restringido pensar que eso es todo lo que podría o debería haber. Para la teoría crítica hay que hacer algo incluso una vez que se reconoce la existencia de estas prácticas. El carácter problemático radica en estos supuestos epistemológicos, en la idea de ruptura entre las perspectivas de los participantes y la perspectiva del teórico crítico, en la asimetría que caracteriza la relación. Yo solo quería impulsar una forma más simétrica y dialógica de entender esa relación que lo que permiten Bourdieu o Adorno en sus escritos.

Esta pregunta se relaciona también con lo que hemos discutido anteriormente. Como acabás de mencionar, a partir de este cuestionamiento a las concepciones paternalistas de la crítica en tu libro se aborda la sociología pragmática francesa y la obra de un autor como Boltanski. ¿Cuáles son para vos las afinidades entre esta tradición y la teoría crítica alemana contemporánea? En otras palabras, ¿cuáles son las principales influencias que la sociología pragmática francesa ha ejercido sobre la teoría crítica? Hago esta pregunta porque podemos encontrar a este autor y a esta tradición de pensamiento en tu libro, pero, como ya sugeriste, Boltanski, Thévenot, etc. también están presentes en algunos de los ensayos de Axel Honneth. ¿Cuáles son las afinidades entre estas dos tradiciones, la teoría crítica y la sociología pragmática francesa? ¿Cuáles son las influencias que la tradición francesa ha tenido en la tradición alemana? Pienso no solo en Honneth sino también en Jürgen Habermas, Hans Joas, etc.

Hubo un intercambio de influencias de larga data con el campo de la crítica francesa, en los trabajos de Honneth pero también más tarde. Pienso en los autores de los que hablamos. En términos de influencias francesas, las principales serían Foucault, Althusser, Bourdieu y probablemente otros. Fueron y son los más influyentes en la teoría crítica e incluso en Alemania más en general. Los desarrollos recientes de Boltanski creo que tuvieron una influencia mucho más específica. No estoy seguro de si alcanzará el mismo nivel que alcanzaron estos otros autores. Fue muy importante para mí, para mi propia perspectiva, pero creo que es mucho menos importante que los otros nombres mencionados.

Martin Hartmann puede ser una excepción porque también escribió mucho sobre Boltanski y la sociología de la crítica y el pragmatismo en general. Pero para el trabajo de Rahel Jaeggi, Rosa y Forst, creo que juega un papel menor. El caso de Forst es bastante interesante porque en su trabajo hace un fuerte énfasis en la justificación, y para Boltanski mientras esta está de un lado, la crítica está del otro, por lo que juega un papel relevante. Rainer hizo mención a algunos de los trabajos de Boltanski en artículos que escribió, pero no es un punto de referencia muy destacado. Creo que fue más importante en mi propio trabajo, así como también en el trabajo de Axel Honneth, que escribió un artículo al respecto. Igualmente, no creo que haya moldeado tanto su desarrollo teórico general, como sí lo hicieron otros autores clásicos –Durkheim, Hegel, etc.–, que por supuesto son puntos de referencia mucho más importantes que estos nuevos debates.

Creo que su interés por Boltanski fue puntual y que algunas de sus ideas pudieron haber moldeado sus escritos, pero no lo veo muy influyente. Fue más bien una fase intermedia y ahora ya no existe tanto intercambio. Esto obedece también a que el contexto francés está más fragmentado. Tiene que ver con el desarrollo de los grupos, hubo una especie de división. Boltanski abandonó el grupo de investigación en el que estaba y con el que tuvimos este intercambio a través del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Muchas de las otras personas que han estado trabajando con él tomaron una dirección muy diferente, pensaron que Boltanski se volvió demasiado crítico y olvidó sus raíces; pasó a formular otros proyectos más críticos. Él no se considera un teórico social, sino que se piensa a sí mismo como un sociólogo que quiere entender ciertos fenómenos. No afirma que quiere construir un sistema teórico, sino más bien que quiere comprender qué está sucediendo con algo determinado, y la teoría que necesite la toma o la construye. No trabaja de la misma forma en que lo hace Honneth; no le interesan las mismas discusiones. Si se presta atención a sus libros posteriores a *la crítica*, pude encontrarse el libro sobre teorías de conspiración y otras cosas por el estilo.

Como La condición fetal, por ejemplo también...

Sí, exactamente, *La condición fetal*, el libro sobre teorías conspirativas y ahora el último trabajo sobre el enriquecimiento, que es una sociología del capitalismo actual, después de *El nuevo espíritu del capitalismo*, con un enfoque no muy diferente. Son sumamente interesantes y creo que es un pensador muy original, precisamente porque aborda los fenómenos con esa perspectiva idiosincrática, pero –creo yo– no hay una imagen teórica que surja de ella. En ese sentido, no es

de extrañar que no haya tenido una influencia tan grande o duradera, pues sus obras siguen una lógica diferente.

Esta pregunta está relacionada precisamente con ese punto. Pasaron ya diez años desde tu entrevista a Boltanski y Honneth, que apareció originalmente en Was ist Kritik? Ese fue también el año en que vio la luz De la crítica, un libro que, como ya dijiste, se remonta a las charlas que Boltanski dio en el Instituto. Sin embargo, el propio Honneth estaba interesado en el trabajo de Boltanski desde antes. Estoy pensando en El nuevo espíritu del capitalismo, sobre todo –en algunos ensayos él se refirió a ese libro. En cualquier caso, ¿cómo surgió la idea de juntarlos y hacer esta entrevista? Además, me gustaría saber cómo responderías hoy a la pregunta que da título a la entrevista –es decir, ¿sociología de la crítica o teoría crítica?–

La idea de la entrevista surgió a partir de los intercambios que estaban ocurriendo en Frankfurt y París. A mí me servía para mi propio trabajo, pero pensé también que en general era muy fructífero poner a dialogar directamente estas perspectivas teóricas. En mi disertación y en el libro que escribí, *Kritik als soziale Praxis*, pensaba que tenía que usar estos nuevos avances de la teoría francesa y ponerlos a conversar con la teoría crítica, usándolos como una especie de mayor desarrollo de esta. Así fue como surgió la idea de la entrevista. Me alegré mucho de poder realizarla en Frankfurt, en lo que entonces era el despacho de Axel Honneth. Fue un día largo, con mucho café y Honneth fumando su pipa. Me resultó muy satisfactorio. Esta entrevista ganó más atención que las entrevistas habituales, porque por lo general no son como artículos o algo por el estilo. Fue bastante sustancial y produjo muchos textos. Ninguno de los dos se habían involucrado con sus respectivos trabajos tan claramente en otros contextos, así que creo que fue una experiencia bastante fructífera.

Ahora bien, respecto a la segunda parte de tu pregunta –cómo vería esto hoy–, creo que, en cierto modo, lo que trato de mostrar en el libro es que esta podría ser un dilema equivocado, y que la teoría crítica tiene que absorber la lección de la sociología de la crítica pero también ir más allá de ella. Pienso que la teoría crítica tiene que cambiar en respuesta a la sociología de la crítica y esta última tiene que advertir que no puede sostenerse por sí misma, que naturalmente apunta hacia otras preguntas que solo una teoría crítica puede responder. En cierto sentido, me parece que lo que hizo Boltanski en *De la crítica* es acordar con esto y admitir que había tenido algunas suposiciones en *De la justificación* sobre las capacidades críticas de los agentes y los discursos en los que éstos pueden participar, que no necesariamente poseen, que en cierta medida son idealizaciones.

Y quizás haya que hablar sobre lo que él dice en su libro *De la crítica* a propósito del realismo de los agentes, que de alguna forma es otra manera de decir ideología, ¿verdad? Es decir, Boltanski afirma que si se le pregunta a las personas en la calle articularán una cierta crítica, pero que a menudo será una crítica dentro de ciertos límites impuestos por lo que creen que es real. Lo argumentó en el libro y lo discutió en la entrevista. Creo que es un lenguaje bastante problemático, tal vez ontológico. Hace esta distinción entre la realidad y el mundo que supone que el último sea mucho más de lo que es instituido como la primera. En el espectro europeo se puede abordar mejor este problema, pero creo que aún se debe aprender la lección de la crítica de la sociología crítica y de la sociología de la crítica que desarrolló Boltanski. Hay que tener cuidado con las afirmaciones de conocimiento que hace un teórico crítico, no hay que subestimar las capacidades críticas y las prácticas de crítica de los agentes ordinarios. Al hacer teoría crítica hay que partir de allí y luego, si es necesario, ir más allá.

Sería genial también si pudieras decir algo sobre Sozialphilosophie. Eine Einführung, el libro que coescribiste con Jaeggi. Por favor, contanos qué entendés por filosofía social. ¿Cuáles son las conexiones entre este libro tuyo y el ensayo que Axel Honneth publicó en 1994, "Patologías de lo social"? Recientemente, en Capitalismo: Una conversación desde la Teoría Crítica, Nancy Fraser afirmó algo que creo que está relacionado con esta discusión. Ella dice –y cito– "el vocabulario de las patologías implica una perspectiva sustantivo-esencialista según la cual las disfunciones emergen cuando algo es tratado de un modo que viola su naturaleza inherente. La crisis, por el contrario, es estructural". ¿Qué opinás de esta afirmación?

El libro en sí surgió de las clases que dimos tanto Rahel Jaeggi como yo. Impartimos seminarios o cursos sobre filosofía social y resultó que en realidad era bastante difícil precisar qué era. De alguna manera, es más claro en la discusión alemana –pienso en el hegelianismo y la Escuela de Frankfurt– que esta es un área de la filosofía diferente a la filosofía política y otras. Al mismo tiempo, es diferente también de la sociología y de las ciencias sociales en general. Sin embargo, no existe un significado más o menos preciso que normalmente se le atribuya al término. Así que quisimos aclarar qué podría ser la filosofía social, ya que no es filosofía política ni sociología pero comparte algunas preguntas con ellas. Una editorial en Múnich nos propuso escribir una breve introducción sobre este tema y pensamos que tal vez sería un buen formato para intentar responder a la pregunta.

Teníamos claro que no podíamos escribir una introducción sobre filosofía social de la misma manera en que se podría escribir una in-

roducción sobre filosofía política –algo mucho más sencillo que hice con Stefan Gosepath–. Ya sabemos qué es la filosofía política: hay un canon, hay una tradición, hay paradigmas, hay preguntas. En el caso de la filosofía social es mucho más difícil, porque el significado mismo del término no está claro. La nuestra es una introducción, pero al mismo tiempo es un intento de formular qué es lo que ella es. El enfoque que adoptamos en el libro consiste, en primer lugar, en ofrecer una caracterización metodológica más general de la filosofía social y luego analizar cómo esa caracterización general funciona de manera más concreta al abordar ciertos temas y ciertas preguntas que creemos que son importantes para la misma. Algunas de estas preguntas son preguntas que creemos que solo la filosofía social puede formular, pues generalmente ellas no son formuladas en la filosofía política. Me refiero a preguntas sobre ideología, preguntas sobre qué es una institución en un sentido amplio (no solo el Estado). Se trata de preguntas filosóficas genuinas que no tienen cabida en la filosofía política contemporánea dominante.

A la vez, queríamos demostrar que la filosofía social como perspectiva puede ofrecer una mirada diferente sobre cuestiones que también aborda la filosofía política. Estos son los capítulos donde analizamos la cuestión de la libertad, la cuestión del poder, etc. Se trata de términos y conceptos que juegan un papel extremadamente importante en el debate filosófico político. Queríamos demostrar que si se los mira a través de los lentes de la filosofía social y, por ejemplo, se piensa la libertad a través de Hegel y Charles Taylor en vez de hacerlo a través de Hobbes e Isaiah Berlin, se obtiene una percepción muy diferente de lo que está en juego. Queríamos demostrar que las otras preguntas, como por ejemplo aquellas sobre la ideología, solo se pueden hacer si uno no se limita a la filosofía política. Esta es una famosa crítica de la filosofía política, especialmente liberal, proveniente de marxistas y feministas, según la cual no se puede tematizar estos aspectos de la ideología, la explotación, la alienación, que juega un papel importante en la teoría crítica. Por consiguiente, la teoría crítica es tanto un ejemplo de paradigma de filosofía social como una tradición en la que la mayoría de los argumentos filosóficos sociales se han desarrollado durante los últimos años y décadas. También lo son, por supuesto, la tradición marxista, la tradición de izquierda, pero especialmente lo es la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt.

No es de extrañar que Axel Honneth fuera uno de los principales referentes de esta tradición y que, como mencioné anteriormente cuando hablamos de él, su intento de definir qué es la filosofía social en su artículo sobre las patologías sociales fue su forma de decir que existe esta idea de filosofía social y responder qué es. A su entender, se

trata principalmente del diagnóstico y la crítica de patologías sociales. Creemos que esta es una intervención muy importante que abrió el debate hace muchos años. Después de eso, el mismo no ha sido continuado. Es decir, ha habido intentos, como el de Ferrara, etc., de explicar lo que es, pero Honneth escribió un poco más sobre el tema, aunque no de manera sistemática, así que queríamos retomarlo a él. Nuestro intento consiste en demostrar que Honneth ofrece una definición de la filosofía social bastante convincente, pero demasiado estrecha. Creemos que es más vasta que la simple identificación de patologías sociales, porque compartimos algunas de las críticas que Fraser articula en sus observaciones. También pensamos que la filosofía social tiene que formular otros conceptos para describir los problemas a los que respondía Honneth: crisis, contradicciones estructurales, etc. Para describirlos la filosofía social tendría que desarrollar otro lenguaje. Creo que hacia el final del libro indicamos que, en nuestra opinión, hay que ampliar el paradigma y que, como modelo para comprender cuáles son los desafíos, una teoría de la crisis podría ser más adecuada que el paradigma de las patologías sociales.

En general queremos concebir la filosofía social lo más ampliamente posible, no queremos limitarla a la teoría crítica. Por ejemplo, queremos incluir otros proyectos que forman parte de la tradición de Charles Taylor, un autor muy importante por hacer visible la filosofía social como paradigma o disciplina en contraste con la filosofía política. Se puede pensar en la tradición pragmática. Dewey tenía un libro entero que trataba sobre filosofía social y artículos que examinan qué es lo que ella es. Hizo también una contribución porque sentía que toda la idea de las instituciones, por ejemplo, no se aborda adecuadamente si uno solo se enfoca en las instituciones políticas. Las instituciones son un fenómeno mucho más amplio, que incluye las prácticas, etc.

Por lo tanto, esas son las múltiples tradiciones que queremos incluir. Desde nuestro punto de vista, la filosofía social como método se caracteriza por esta superposición de la filosofía política y la sociología, pero al mismo tiempo por un cierto tipo de holismo en el que se parte del supuesto de que lo social es constitutivo y está en contra del individualismo. Consideramos que una perspectiva individualista no es compatible con la filosofía social, porque esta parte del supuesto de que lo social es constitutivo –no en el sentido fuerte de una posición hegeliana sino en el de un holismo débil o moderado–.

¿Cómo conceptualizás la justicia? En tus trabajos y proyectos, ¿existe algo como un principio normativo último, una idea de la buena vida o algo similar? Hago esta pregunta porque mi hipótesis es que en toda teo-

ría crítica se encuentra en acción alguna idea de justicia. Consciente o inconscientemente, siempre está. Eso es lo que, de alguna manera, Derrida sugiere en Espectros de Marx –afirma que lo único que no se le puede quitar al marxismo es la justicia, pues se trata de lo indeconstruible. Me gustaría saber entonces cómo conceptualizás la justicia y qué pensás de toda esta discusión normativa–.

Me gustaría responder en dos partes. La primera va a ser más escéptica y la segunda más exploratoria. En primer lugar, debo decir que, por las razones de las que hablamos anteriormente, tengo cierto escepticismo respecto a la justicia, la buena vida u otras categorías positivas prominentes. Quiero minimizar, por así decirlo, el bagaje normativo positivo que la teoría crítica porta consigo. Creo que en última instancia esto no debería ser la preocupación del teórico crítico sino más bien la preocupación de todos los que están en el contexto social. En una situación libre, deberían contar con sus propias formas de estructuras sociales justas, inclusivas, etc., las cuales no tendrían por qué acordar con lo que los teóricos críticos presentan como modelos. En ese sentido, mi prioridad sería centrarme más bien en las formas de injusticia y tal vez pensar en la injusticia de una manera amplia; no de manera liberal, sino incluyendo formas de ideología, explotación, alienación, que generalmente no son vistas como injustas. Eso implicaría una ampliación de la noción, pero centrada negativamente en la ausencia de justicia y en la ausencia de estas otras cosas en lugar de explicar de forma positiva en qué deberían consistir.

Ahora viene la parte más exploratoria de la respuesta. Soy consciente también de que de todas maneras poseo algún tipo de normatividad. Lo que creo entonces es que deberíamos admitir al menos que los propios agentes ordinarios son capaces de precisar las formas en las que quieren vivir, organizar su vida, ejercer sus capacidades críticas, etc. Y por supuesto ahora podrían reingresar las nociones normativas y afirmar que aquellos cuentan con alguna clase de antropología filosófica. Se piensa que los agentes poseen capacidades críticas, de alguna manera la más importante parte de la naturaleza humana o quizás una ilusión de buena vida, y que la buena vida consiste en ejercitar estas capacidades. Gosepath, mi supervisor de tesis, una vez dijo en broma que si la sociedad funcionara de acuerdo a mi modelo sería horrible, porque la gente estaría involucrada en la crítica todo el tiempo. No estoy seguro de que eso sea tan malo. No estamos ahí y no creo que alguna vez lleguemos a estarlo.

Tomando tu idea, podría asimismo decirse, por supuesto, que esto también es una visión –minimalista, formal o procedimental– de justicia –una disposición en la que todos estarían incluidos, tal vez en términos de égaliberté, de libertad y participación igualitaria, y po-

drían liberarse de las limitaciones de la ideología, poder social, etc. y decir cómo quieren vivir juntos. Por lo tanto, esto supondría que una buena e identificable idea de justicia, aunque sea bastante minimalista o formal, y no tan sustancial como la de algunos otros enfoques, es parte de mi propia perspectiva teórica. Al menos está implícito en ella. Al mismo tiempo, sigo pensando que si se toma la justicia al menos en el sentido más normal o común, como es entendida en la filosofía política liberal, es importante tener en cuenta también que –y esto es crucial también para Marx y la teoría crítica– una de las razones por las que estos actores no necesariamente piensan en lo que hacen en términos de justicia es que su aparato metodológico y conceptual se ubica en un nivel diferente.

Por un lado, podría decirse entonces que las cuestiones de la justicia son preguntas de primer orden. ¿Cuál sería una disposición justa en esta sociedad? ¿Por qué es injusta? ¿Cómo podemos hacerla más justa? Creo que lo que Marx y la teoría crítica de algún modo contribuyen a decir es que hay problemas con esta forma de pensar a la manera de Forst, o que existen problemas de cuestiones sustanciales sobre qué es la sociedad. Porque las personas están en un segundo nivel, por así decirlo, bloqueadas o distorsionadas en sus formas de pensar. Por ejemplo, la ideología. La ideología está en un nivel diferente al de la justicia en este aspecto sustancial, porque ella no consiste en decir que algo es justo o injusto sino más bien en afirmar que los términos en los que se lleva a cabo un debate o la forma en que la gente ve algo como justo o injusto es problemático, está distorsionado. Marx dice que el problema de la explotación no es realmente que sea injusto. Por supuesto, se podría pensar en una noción de justicia que cubriera eso, pero normalmente ese no es el problema. El problema de la alienación también está en juego aquí como un problema diferente. No se puede solucionarlo diciendo que es una injusticia y que tenemos que hacerlo más justo.

Creo que el desafío sería desarrollar una noción de justicia que de alguna manera integre estas preocupaciones de la teoría política marxista más ampliamente y a un nivel diferente de cómo ella es entendida ordinariamente en la tradición del pensamiento liberal. Por un lado, puedo ver entonces cómo una justicia tan minimalista juega un papel en mi perspectiva. Por otro lado, sin embargo, creo que si se quiere hacer las cosas más prominentes y sustanciales, habría que dar cuenta del hecho de que, en contraste con la filosofía política liberal, la teoría crítica a menudo opera en este tipo de segundo nivel que reconoce las cuestiones sociales. El problema real no es que ellas sean sustancialmente injustas, sino que las fuerzas ideológicas explotadoras o alienantes funcionan allí mismo, lo cual perturba la otra cuestión.

4.

En esta última parte de la entrevista me gustaría discutir con vos la complicada relación que existe entre la teoría crítica y la política emancipatoria. Creo que, al menos desde la década de 1930, cuando Horkheimer intentó formular por primera vez las tareas de una teoría crítica de la sociedad, este particular vínculo entre ella y la política tomó la forma de la relación entre el conocimiento crítico y el interés emancipatorio. Esto se puede encontrar en el Horkheimer de los años treinta –en su lección inaugural, en su famoso ensayo de 1937, etc. En Habermas se puede ver en su lección y libro Conocimiento e interés. También está, por supuesto, en Honneth; se hizo presente en diferentes lugares, pero estoy pensando particularmente en su conferencia inaugural en el Instituto Otto-Suhr de Berlín. De alguna manera, el problema de esta relación articula entonces a toda la tradición de la teoría crítica alemana. ¿Cómo conceptualizarías esta relación entre conocimiento e interés? ¿Cuál es para vos el sujeto o actor social “interesado”? ¿Qué tipo de conocimiento crítico debería estar al servicio de ese interés? ¿Cómo deberían intervenir actualmente los intelectuales para informar a los actores? ¿Qué debería implicar un verdadero proceso emancipatorio?

En primer lugar, creo que es importante caracterizar las diferencias fundamentales entre las posibles situaciones en las que se encontraban Horkheimer y Adorno y las situaciones en las que nos encontramos nosotros hoy. Al menos para mí, está claro que ha habido una pluralización masiva en el campo de las luchas emancipatorias. No solo existen entonces distintos agentes, agentes colectivos; no solo el proletariado, sino diferentes grupos que luchan por la emancipación, que se superponen y cruzan –no se trata nada más de un solo agente histórico de cambio–. En segundo lugar, hay una pluralización de los campos de lucha, la economía y, por supuesto, las luchas de clases –hubo una gran fragmentación de la imagen marxista clásica–. Está, por supuesto, la lucha económica, la lucha de clases, pero existen también otras líneas de conflicto y campos de lucha, como por ejemplo la de la raza –especialmente en un país como Estados Unidos pero también en muchos países de América Latina y Europa, etc.–. Y también, sobre todo en nuestro tiempo, en materia de género; se puede ver que la gente que hace unos años pensaba que en ese terreno ya había emancipación, libertad e igualdad en las sociedad liberales y democráticas, dice hoy que esto era muy ingenuo porque hay una reacción extrema. Aunque esta igualdad nunca se logró, hoy casi nadie diría que la hemos conseguido.

Está claro que todas estas luchas todavía están en la agenda. Aún existen relaciones globales de poder que forman diferentes modos de neocolonialismo, algunas de ellas más informales y otras que son

continuaciones directas de las dependencias coloniales tempranas. Hay sobrevivida del colonialismo en un Estado colonial como Francia, donde varias poblaciones todavía están privadas de muchos bienes, derechos y acceso al mercado laboral. Aún está la llamada periferia, que no es la periferia pero fue imaginada de esa forma en las primeras modelizaciones del sistema mundial, donde países como Argentina están luchando con la economía internacional y el régimen de deuda. Están sucediendo todas estas cosas, que no se pueden reducir a un conflicto principal, que vendría a ser el del proletariado contra el capitalismo o algo así.

Lo primero que hay que reconocer entonces es esta pluralización de agentes, de campos de lucha, pero también de formas de lucha. Creo que es bastante importante, que no hay un único modelo para la lucha transformadora sino, básicamente, diferentes formas de luchar, y que hay que reconocerlo. Al mismo tiempo, esto genera un pequeño problema para la teoría crítica, ya que esta no puede identificar tan fácilmente si este o aquel movimiento o, si este o aquel conflicto, es el más importante de nuestro tiempo. La afirmación de que la teoría crítica está anclada en las luchas o en los movimientos se enfrenta a una situación bastante difícil porque, al menos en mi opinión, hay que evitar al menos dos modelos. Por un lado, se podría decir –pero me parece que no es convincente– que de alguna manera todavía se puede deducir de la teoría cuál es el tipo correcto de lucha, y luego simplemente dirigirse allí y usar la teoría para lo que se está haciendo. No es así como funciona. Ese no es realmente un modelo factible y creo que no es posible identificar la lucha más progresista en base a criterios teóricos. Al mismo tiempo, tampoco es satisfactorio decir simplemente lo que algunas personas dicen: “Soy solo una feminista, por eso teorizo sobre este movimiento, y mi teoría crítica se basa esencialmente en esta situabilidad”. No quiero decir que esto sea ilegítimo. Es muy legítimo y la teoría crítica necesita este tipo de intelectuales orgánicos –ella trata en parte de eso–. Simplemente, no creo que ese sea un modelo que se pueda generalizar –afirmar que hay que convertirse en parte de un movimiento y partir desde ahí, que eso es lo que todo teórico crítico debería hacer–.

Por lo tanto, es muy difícil pensar en la forma correcta de vincular la teoría y la práctica, así como la forma correcta de vincular las luchas y los movimientos, por un lado, y la producción de la teoría, por el otro. Todavía no estoy seguro de si realmente puede haber algún tipo de comprensión general de cómo funciona esto o si simplemente hay que ver una forma de ir y venir entre la teoría y la práctica, ir mediando uno mismo entre estos aspectos diferentes. Creo que yo estaría a favor de una comprensión bastante pluralista de cómo fun-

ciona esto. La teoría crítica de alguna manera se ha convertido también en una empresa muy académica, por lo que para la mayoría de los teóricos críticos esto ni siquiera sería una cuestión, pues piensan principalmente en términos de producción de teoría y no en este vínculo con algún tipo de lucha concreta. Para mí, en cambio, es bastante importante y me gusta pensar que mi propio trabajo también tiene esa conexión, y en parte es por eso que comencé a escribir sobre las protestas de Nueva York y demás luchas en este sentido más concreto de desobediencia civil, para vincularlo con luchas realmente existentes. Por ejemplo, movimientos estudiantiles, movimientos de migrantes y refugiados que considero que son bastante interesantes debido a su potencial transformador y crítico. Creo que la teoría crítica se puede basar y aprender de ellos.

Estos serían solo algunos ejemplos con los que estuve involucrado personalmente; creo que son contextos bastante fructíferos con los cuales conectar la teoría. No considero que haya un modelo general para esto. No me refiero a los grandes desafíos señalados en el libro, sino a este tipo de trabajo más cotidiano que también experimento. Me parece muy difícil encontrar el foro adecuado para lo que se denomina la intervención del teórico crítico. ¿Qué forma toma? ¿Escribís un artículo en un diario? ¿Vas a una manifestación? ¿Das un discurso? ¿Escribís algo como lo que hicieron Hardt y Negri? Esto último fue muy intervencionista y al mismo tiempo muy teórico. Creo que como experimento fue realmente interesante. No es lo que podría hacer o haría, pero creo que es una propuesta seria, intentar hacer teoría crítica en un sentido muy amplio de una manera intervencionista pero a la vez teóricamente sofisticada. Probablemente funcionó mejor en *Imperio* y se volvió más difícil en los siguientes pasos, pero aún así lo hizo. ¿O simplemente escribís tus cosas y son tomadas o tal vez no?

Esto tiene que ver también con el hecho de que la esfera pública ya no funciona como solía hacerlo. El caso de Adorno es muy interesante. Gracias al trabajo de personas como Alex Demirović, existe una apreciación de que no solo fue influyente a través de sus escritos, libros, etc., sino que también lo fue por haber estado en la radio casi todas las semanas, presentarse en público, dar conferencias para la audiencia general y participar de todo tipo de eventos. Lo mismo sucedió con Horkheimer. Estuvieron muy presentes en público. Habermas también fue un intelectual popular de gran influencia. Honneth mucho menos, por temperamento y preferencias. Pero aún así, hoy esto sería un poco más difícil porque la esfera pública no necesariamente funciona de la misma manera.

Ahora bien, pensar nuevamente más allá de Europa puede ser en realidad muy útil e interesante. Cuando estuve de visita en Brasil,

conocí en San Pablo un centro llamado CEBRAP, donde muchos teóricos críticos, como Marcos Nobre y otros, están trabajando. Tienen un vínculo muy estrecho entre la teoría y la investigación empírica. Gran parte de la investigación empírica está muy fuertemente conectada con movimientos sociales y luchas políticas, y aquella trata sobre vivienda, sobre propiedad intelectual –grandes empresas llegan y extraen conocimiento a la población indígena, lo etiquetan y hacen ganancias a partir de ello, de manera tal que los indígenas no pueden hacer lo que solían hacer durante cientos de años–. Cuando estuve allí fue extremadamente impresionante ver que la teoría crítica no tiene que ser la cosa puramente académica que discutimos en seminarios, sino que puede ser algo muy relevantemente integrado en la práctica.

Creo que sería interesante pensar también de esta manera a la teoría crítica en el contexto en el que se convirtió en una empresa puramente académica, tal como ha sucedido en la mayoría de las universidades de Europa occidental y también Estados Unidos. Una forma fácil sería atendiendo a las luchas de la universidad, las luchas de los estudiantes, las luchas contra los recortes de fondos, etc. Me gustó mucho un trabajo reciente de Wendy Brown que en gran parte trata sobre el papel de la universidad en el capitalismo neoliberal, las posibilidades de desarrollar una producción de conocimiento emancipatorio en la universidad. ¿Cómo podemos hacer nuevamente de la universidad un espacio para la crítica?

Estos serían ejemplos en los cuales la teoría crítica podría hacer sus aportes. También me gustó el otro aspecto de tu pregunta sobre cómo sería un proceso verdaderamente emancipatorio. Quiero establecer un vínculo con lo que discutimos anteriormente, en términos de las primeras generaciones y las lecciones del autoritarismo y la forma de organización política. Quizás contra el modelo de vanguardia leninista y debido a mis simpatías por Rosa Luxemburg, porque creo que un proceso verdaderamente emancipatorio no solo tiene que tener el objetivo correcto sobre la exclusión, la injusticia, la desigualdad, etc., no solo tiene que partir del diagnóstico adecuado. Todas estas cosas hoy están mal, pero también hay que estructurarlas u organizarlas correctamente. El proceso debe tener el tipo adecuado de forma emancipatoria, y creo que las luchas políticas pueden tener formas más progresistas y más regresivas, más y menos emancipatorias.

Por ejemplo, ¿las luchas se encuentran estructuradas internamente de manera democrática? ¿Están estructuradas de forma tal que permitan el autocuestionamiento, la autorreflexión, la pluralidad interna, o están estructuradas de un modo más radical, rígido, que no permite la crítica o el debate? Esto conduce a una pregunta subsidiaria muy interesante, porque personas como Laclau y Mouffe podrían

decir que ahí es donde se pierde la batalla, ya que en el lado de la derecha no existe tal preocupación. La izquierda se debilita porque se cuestiona constantemente y piensa que podemos ser excluyentes, que tenemos que ser más inclusivos, etc. Pero ahí me voy a comprometer con eso. Creo que no valdría la pena tener una lucha por la emancipación si la única forma de ganarla fuera organizarla de manera no emancipatoria. Si algo aprendimos del fracaso de las revoluciones en los últimos dos siglos es que la forma en que se organiza la lucha en sí realmente importa. Es muy peligroso afirmar que para llegar a ser una sociedad libre tiene que haber mucha falta de libertad. Y creo que esos son los puntos más fuertes de los otros autores que mencionaste. Esa sería mi opinión general sobre la cuestión de cómo sería un proceso emancipatorio, y nuevamente creo que la teoría crítica puede decir algo sobre por qué importa la forma de la organización política y no solo sus objetivos.

La siguiente pregunta está muy relacionada con esto. En la actualidad nos enfrentamos a una crisis del neoliberalismo como proyecto capitalista hegemónico. Esta es una idea o diagnóstico de Nancy Fraser que se encuentra desarrollada en el libro que coescribió junto a Jaeggi. Tanto en el Norte Global como en el Sur Global, estamos viviendo una crisis ecológica, el auge de populismos de derecha, etc. ¿Cuáles son las consecuencias de esta situación para una teoría crítica de la sociedad? ¿Cómo deberían actuar los teóricos críticos en este contexto global particular de crisis del neoliberalismo? Obviamente, no está claro qué va a suceder. Pero ¿cómo debería ser una teoría crítica de la sociedad que aborde estos nuevos problemas que se encuentran detrás de la crisis?

Es una pregunta muy difícil. Es decir, no estoy seguro de tener una respuesta positiva. Creo que tengo una visión más sólida de cómo ella no debería ser. Creo que es muy importante para la teoría crítica no reproducir algunas de las narrativas que produce el populismo de derecha, por ejemplo, y tener muy claro qué parte del diagnóstico y la terapia que propone el populismo de derecha está mal. Nancy Fraser ha escrito algunas cosas bastante problemáticas sobre Trump y por qué la gente votó por él en vez de Hilary Clinton. En lugar de condenarlos o simplemente llamarlos racistas, dice, deberíamos asumir que hicieron esto porque rechazaron el proyecto neoliberal. Ella es otra teórica crítica con quien hemos tenido debates bastante acalorados sobre este tema hace unos años.

Volviendo a lo que discutimos antes, creo que es muy importante tener en claro que es cierto que la izquierda cometió un error, que los socialdemócratas se equivocaron y no proporcionaron una alternativa política al proyecto neoliberal –más bien lo fortalecieron, e incluso, en

casos como el de Gran Bretaña o Alemania, lo introdujeron—. En ese sentido son parte del problema al que nos enfrentamos hoy. Pero al mismo tiempo sugerir que los populistas autoritarios de derecha tienen un diagnóstico correcto es muy catastrófico e incluso incorrecto, porque no lo tienen.

Pensemos en Alemania, en este gran debate que involucra, por ejemplo, a Wolfgang Streeck, quien está muy cerca del movimiento populista de izquierda *Aufstehen* y quien tiene también una agenda proteccionista bastante nacionalista. Hay una sintonía con la idea de Fraser de que Trump hizo algunas cosas bien, de que hay que contrarrestar el globalismo —es muy complicado y no quiero hacer una simplificación de Fraser, pero creo que este aspecto de su diagnóstico es problemático. Streeck definitivamente se equivoca al pensar que se podría alcanzar una agenda progresista volviendo al Estado-nación como marco y al nacionalismo como orientación ideológica para la izquierda. Pienso que esta sería la bancarrota total del proyecto de la izquierda. Creo que tal proyecto solo puede ser internacionalista, antinacionalista y antirracista.

Tan pronto como se acepta esta idea de que tenemos que copiar las narrativas de la derecha o el diagnóstico de la derecha, las cosas salen realmente mal. Eso es algo que se puede aprender de la primera generación, porque entendieron que no hay casi nada correcto en el diagnóstico de la derecha ni en la terapia que propone. Siempre ofrece, más bien, chivos expiatorios por medio de los cuales se personifican los problemas estructurales y, por lo tanto, se sugiere que se podría trabajar nuevamente bien si se deporta a los migrantes, se podrían organizar las cosas a nuestra manera si nos deshacemos de los judíos, etc. Todas estas no son fórmulas válidas. No es así como se abordan los problemas que ha producido el capitalismo global y el proyecto neoliberal.

Estoy muy de acuerdo con Étienne Balibar y otros que piensan que tiene que haber algún tipo de respuesta transnacional que no vuelva a caer en la trampa del nacionalismo y el Estado-nación. ¿Cómo podría ser eso? Esa es una pregunta muy difícil. Pero creo que es la única posibilidad, porque también hay que afrontar estas otras crisis, la crisis ecológica, etc. ¿Cómo creen estas personas que ayudaría regresar al Estado-nación? Eso es parte del problema y también es parte de lo que en principio causó el problema.

En cierto modo, creo que están sucediendo cosas interesantes en esa dirección. Por ejemplo, el surgimiento global de una nueva ola del feminismo. Por otro lado, no sé si pudiste ver la última portada de The Economist, donde se afirma que algo así como un socialismo millennial está

irrumpiendo. Parece que, alrededor del mundo, las nuevas generaciones no esperan demasiado del capitalismo en general y del capitalismo neoliberal en particular. Se trata de personas que crecieron en el contexto posterior a la crisis global de 2009, etc. No sé, tal vez estos fenómenos apunten en esa dirección...

Esas serían algunas de las razones para tener esperanza. Creo que lo que se ve en Estados Unidos es una contrarreacción al gobierno de Trump, tanto en términos del socialismo millennial –como lo llama *The Economist*– y también Ocasio-Cortez y otros políticos en el nuevo Congreso, como también en términos de resistencia clandestina a las políticas antiinmigratorias. Está el movimiento santuario, la resistencia local a nivel de ciudades y estados, etc. Pienso en las ciudades, por ejemplo, como espacios políticos alternativos. Incluso alguien como Mike Davies, quien ha escrito mucho sobre la catástrofe ecológica y cuán condenados estamos, cree también que la ciudad podría ser el lugar en el que se podría desarrollar alguna visión alternativa. Es un poco engañoso, porque si se va a ciudades como Beijing uno se encuentra con megaciudades. No estoy seguro de cómo cambiarlas, pero tal vez en algún nivel haya algo de cierto.

Definitivamente, creo que la ciudad proporciona un espacio para una visión diferente que viene de abajo hacia arriba, donde las personas simplemente viven juntas y hay algún tipo de multiculturalismo cotidiano, o quizás incluso un comunismo cotidiano en forma de vínculos informales y solidaridad natural. Todo el campo de la migración y la lucha de los migrantes son tal vez puntos de entrada para un futuro político diferente, en el cual, en cualquier caso, seguirá habiendo muchísima migración, ya sea que se construya un muro o no. Si bien requiere mucha protección política, el desarrollo en el futuro de esto podría ser interesante. Pero es difícil de decir.

Última pregunta. Al menos desde la década de 1960, después de que Horkheimer y Adorno regresaran a Alemania, la teoría crítica ha estado vinculada cada vez más con el proyecto político socialdemócrata de un capitalismo administrado por el Estado. En este sentido, se podría encontrar una clara línea de continuidad entre Habermas y Honneth. Ya cubrimos esto cuando hablamos sobre el marco institucional con el que la teoría crítica en algún momento saltó a la arena política. Me gustaría preguntarte cómo ves esto en lo personal. ¿Cómo solés participar en este tipo de discusiones? ¿Es posible que la teoría crítica adopte en el futuro una perspectiva anticapitalista más radical?

Creo que el diagnóstico es ciertamente correcto y que algunos miembros de la nueva generación actual ven esto como una limitación de la segunda y de la tercera generaciones, especialmente teniendo en

cuenta el trabajo de Habermas y Honneth. Al mismo tiempo, creo que tal vez un capitalismo administrado por el Estado sea aún mejor que el capitalismo no administrado, que de alguna forma tenemos ahora. Se pueden defender entonces algunos de los logros de la socialdemocracia o el Estado de bienestar, pero sin pensar que son suficientes. Por eso, me parece que también es importante tener la perspectiva de defender lo que, frente a su destrucción, se ha alcanzado.

Al mismo tiempo, creo que definitivamente existe un contrapunto, al menos en algunas personas como Rahel Jaeggi, yo y otros de quienes no hemos hablado –como por ejemplo Daniel Loick, que es una persona más joven proveniente del contexto de Frankfurt, que realizó su doctorado y habilitación con Honneth y que tiene una orientación más radical. Para Forst y los demás, el contexto institucional de las democracias liberales funciona. Quizás en el caso de Honneth es un poco confuso, pero creo que definitivamente para Jaeggi, para mí y para alguien como Daniel Loick existe la necesidad de un fin más radical del capitalismo o una alternativa para la perspectiva capitalista, que tenga algún tipo de implicación más revolucionaria. Aunque creo que todos diríamos que lo que hoy significaría una revolución tendría que ser repensado y que probablemente tendría otro significado diferente a su modelo clásico. Pero algo así como una orientación revolucionaria está definitivamente de nuevo en la agenda, porque, en primer lugar, entendemos que todos estos intentos socialdemocráticos de tener un capitalismo administrado por el Estado no funcionaron y, en segundo lugar, porque produjeron su propia tumba y no es entonces algo a lo que se pueda volver.

Esto contradice el argumento de Streeck. Es imposible e ideológicamente incorrecto volver al capitalismo administrado por el Estado-nación. El desafío sería entonces describir cómo podría ser eso. No creo que nadie tenga buenas ideas por el momento. El proyecto de utopías reales de Erik Olin Wright, que acaba de morir, podría ser por supuesto una base desde la que partir. Existen intentos de pensar más en términos de comunidades por fuera y más allá del Estado como modelos de cómo esto podría desarrollarse en el futuro. Pero todo es muy tentativo y todavía no se ha desarrollado. Creo que, en general, hay una tendencia hacia una orientación más radical, que evoca la idea de la primera generación marxista de una transformación revolucionaria, cualquiera sea la forma que ella adopte.

ACERCA DE LOS AUTORES

Nahuel Alzu es becario doctoral de la Universidad de Buenos Aires (UBA) en el área de Filosofía e Investigador en Formación del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”. Egresado de la carrera de Filosofía de la misma casa de estudios, participante de diversos proyectos de investigación y del Grupo de Estudios de Marx y el Marxismo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Tomás Baquero Cano transitó las carreras de Filosofía y Psicología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), habiendo terminado la segunda. En la actualidad cursa la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad en la misma universidad. Es docente en la materia Teoría y Técnica de Grupos en la Facultad de Psicología (UBA) y becario UBACyT. Su tema de investigación gira en torno a las condiciones históricas de la construcción de conocimientos.

Gisela Catanzaro es socióloga y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Investigadora del Instituto Gino Germani, Investigadora Independiente del CONICET y

Profesora Adjunta en las carreras de Ciencia Política y Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Entre sus publicaciones se destacan los libros *La nación entre naturaleza e historia. Sobre los modos de la crítica* (FCE, 2011); *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la modernidad* (Gorla, 2003), y *La subjetividad anti-democrática. Elementos para la crítica de las ideologías contemporáneas* (IIGG, 2016), estos últimos en coautoría con Ezequiel Ipar. Asimismo ha compilado junto con Leonor Arfuch *Pretérito imperfecto. Lecturas críticas del acontecer* (Prometeo 2008 y 2017). Su último libro, *Espectrología de la derecha. Devenires de la ideología en el capitalismo tardío*, se encuentra actualmente en vías de publicación.

Robin Celikates es Profesor de Filosofía Práctica y Social en la Universidad Libre de Berlín, Director Adjunto del Centro de Humanidades y Cambio Social en la Universidad Humboldt de Berlín y miembro asociado del Instituto de Investigación Social de Frankfurt del Meno. Es autor de *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* (Campus, 2009), y coautor, junto a Rahel Jaeggi, de *Sozialphilosophie. Eine Einführung* (C. H. Beck, 2017) y, junto a Stefan Gosepath, de *Einführung in die Politische Philosophie* (Reclam, 2013). Integra el equipo editorial de *Critical Times: Interventions in Global Critical Theory* y dirige el proyecto *Transformations of Civil Disobedience: Democratization, Globalization, Digitalization* en la Universidad de Ámsterdam. Su actual trabajo se centra en la teoría crítica, la desobediencia civil, la democracia, la migración y la ciudadanía.

Fernando Cocimano es Licenciado en Ciencia Política y maestrando en Teoría Política y Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA), y becario doctoral UBACyT. Se desempeña como Ayudante de Primera en la materia “Teorías de la ideología” de la Carrera de Ciencia Política de la UBA, integra los proyectos de investigación “Subjetividad y democracia: Derivas ético-políticas contemporáneas de la Escuela de Frankfurt y el (pos)estructuralismo”, dirigido por la Dra. Gisela Catanzado, y “Problemas de la democracia argentina en el período de la postconvertibilidad: Transformaciones socio-económicas y reconfiguraciones ideológicas”, dirigido por el Dr. Ezequiel Ipar, y forma parte del Grupo de Estudios Críticos sobre Ideología y Democracia del Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Micaela Cuesta es Doctora en Ciencias Sociales, Magíster en Comunicación y Cultura y Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Desarrolla sus actividades de docencia e investigación en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad

Nacional de San Martín (UNSaM) y en la Carrera de Sociología de la UBA. Desde hace cinco años, además, es consultora del programa Lectura Mundi (UNSaM).

Emiliano Exposto es militante de izquierda, Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), doctorando por la misma universidad y becario del CONICET. Ejerce la docencia en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y forma parte de Cátedra Abierta “Félix Guattari” de la Universidad de los Trabajadores (IMPA). Ha publicado, en coautoría, *El goce del capital. Crítica del valor y psicoanálisis* (Marat, 2020), *Manifiestos para un análisis de lo inconsciente* (90 Intervenciones, 2020) y *Nadie viene sin un mundo* (Madreselva, 2020). Su tema de investigación versa sobre el vínculo entre inconsciente y capitalismo, en lo principal a partir de las tradiciones del marxismo, el psicoanálisis y el esquizoanálisis.

Alexis E. Gros es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como Investigador del CONICET, Profesor Adjunto en la Universidad de Belgrano y docente en la UBA. Ha realizado varias estancias de investigación en Alemania financiadas por el DAAD y el Grupo Coimbra, y publicado múltiples artículos en revistas académicas. Actualmente trabaja en la Universidad Friedrich Schiller de Jena como becario de la Fundación Alexander von Humboldt. Entre los libros que ha traducido al castellano, destacan *Problemas de la sociología del lenguaje* (Gorla, 2015), de Alfred Schutz; *Fenómenos del poder* (FCE, 2020), de Heinrich Popitz; *Resonancia* (Katz, 2019) y *Lo indisponible* (Herder, 2020), ambos de Hartmut Rosa. En 2020 recibió el Ilse Schutz Memorial Prize del Círculo Alfred Schutz.

Facundo Nahuel Martín es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde también es docente. Ha escrito los libros *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad* (El Colectivo, 2014), *Pesimismo emancipatorio. Marxismo y psicoanálisis en el pensamiento de Theodor W. Adorno* (Marat, 2017) y *Teoría crítica de la modernidad. Marxismo, movimientos sociales y proyecto emancipatorio* (Herramienta, 2020). Realiza investigaciones sobre teoría crítica de la sociedad, modernidad y marxismos.

Felipe Pereyra Rozas es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata y becario y doctorando por la misma universidad. En su tesis de licenciatura se centró en el materialismo filosófico a partir de la obra de Althusser y su peculiar lectura de Spinoza y

Marx. Sus investigaciones actuales versan sobre la teoría del discurso de Pêcheux y Foucault, y, más en general, los entrecruzamientos entre marxismo, psicoanálisis y lingüística y las concepciones de sujeto producto de ese encuentro.

Nicholas Rauschenberg es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magíster en Historia y Memoria por la Universidad Nacional de La Plata y en Dramaturgia por la Universidad Nacional de las Artes y Licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad de San Pablo. Ha sido becario del DAAD y el CONICET. Actualmente se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la materia “Historia del Conocimiento Sociológico II” de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Sus temas de investigación giran en torno a los cambios discursivos en la cultura política de la transición democrática, la teoría crítica de la sociedad, la estética y la política, y las transformaciones de las formas de representación teatral y performance en Buenos Aires.

Gabriel Rodríguez Varela es Licenciado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires e integrante de la Cátedra Abierta “Félix Guattari” de la Universidad de los Trabajadores (IMPA). Ha publicado, en coautoría con Emiliano Exposto, *El goce del capital. Crítica del valor y psicoanálisis* (Marat, 2020) y *Manifiestos para un análisis de lo inconsciente* (90 Intervenciones, 2020).

Oriana Seccia es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magíster en Sociología de la Cultura por la Universidad Nacional de San Martín y Licenciada en Sociología por la UBA. Desarrolla tareas docentes en la UBA en las materias “Epistemología de las Ciencias Sociales”, de la Carrera de Sociología, e “Introducción al Pensamiento Científico”, del Ciclo Básico Común. Es autora de *¿Clase media? Ensayos de literatura y sociedad desde Gino Germani a la Nueva narrativa argentina* (Ubu Ediciones, 2019), *Gladiis Cáceres. Esbozo de una vida viva* (Tocoymevoed Ediciones, 2019) y la novela corta *La manifestación comunista* (Tocoymevoed Ediciones, 2019). Ha coordinado, junto a Claudio Martyniuk, *Crítica y estilos de insumisión* (Prometeo Libros, 2013), *La cabeza de la pasión. Crítica y nostalgia* (La Cebra, 2016) y *¿Qué memoria y justicia? Teorización crítica e intervenciones reparadoras* (La Cebra, 2018).

Pablo Villarreal es Magíster en Sociología Económica por la Universidad Nacional de San Martín, Licenciado en Sociología y Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), doctorando

en Ciencias Sociales por la misma universidad y becario doctoral del CONICET con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Se desempeña, asimismo, como investigador del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini. Sus áreas de interés son la sociología económica y la sociología crítica, y en su trabajo analiza la relación entre modelos de desarrollo e ideologías contemporáneas.

Agustín Lucas Prestifilippo es Doctor en Ciencias Sociales, Magíster en Estudios Literarios y Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es Investigador del CONICET con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) y miembro del Grupo de Estudios Críticos sobre Ideología y Democracia (GECID). Se desempeña como docente de grado en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Ha dictado cursos de doctorado en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, en la Facultad de Filosofía y Letras, y en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Autor del libro *El lenguaje del sufrimiento. Estética y política en la teoría social de Theodor Adorno* (Prometeo, 2018), así como de numerosos artículos en revistas especializadas en sociología, filosofía y crítica cultural. Actualmente dirige un grupo de estudios sobre teorías críticas del neoliberalismo con sede de trabajo en el IIGG.

Santiago M. Roggerone es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Sociología de la Cultura por la Universidad Nacional de San Martín y Licenciado y Profesor en Sociología por la primera Universidad. Se desempeña como Investigador Asistente del CONICET en el Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes, ejerce la docencia universitaria tanto a nivel de grado como de posgrado e integra y/o dirige diversos proyectos, programas y grupos de investigación. Es autor de *Venir después: Notas y conjeturas generacionales* (Autonomía - Red Editorial, 2020) y *¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad* (Prometeo Libros, 2018). Ha compilado, junto a Ariel Pennisi, *Dispáren contra Marx* (90 Intervenciones - Red Editorial, 2018) y *Lecciones de la comuna* (90 Intervenciones - Red Editorial, 2019). Su trabajo se centra en la teoría social contemporánea, las teorías críticas de la sociedad, los marxismos y el problema de la justicia.

Vivimos la crisis. Hace tiempo que la conciencia del presente ha tomado nota al respecto. Se trata de una crisis sin igual que abarca todo el planeta. Ella se expresó dramáticamente con el colapso financiero, de actividad y de deuda que supuso 2008, pero ha sido acompañada por fenómenos que, habiendo aparecido en un comienzo sólo como coletazos, han terminado por operar como nuevos impulsores de facetas que la han profundizado.

Pensar nuestro presente –pensar desde y hacia la crisis, a partir de y para ella– es lo que este libro pretende. Las contribuciones que lo integran indagan en saberes, narraciones, conceptos y nudos problemáticos que atienden a las paradojas que ha representado la contemporaneidad para las teorías críticas de la sociedad. Al hacerlo, quienes participamos de esta tarea nos inscribimos en un anudamiento que, lejos de ser la excepción de una enrarecida coyuntura, ha acompañado al pensamiento crítico desde sus inicios.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

COLECCIÓN IIGG-CLACSO

ISBN 978-950-29-1914-0



9 789502 19140