

Las condiciones de la teoría política crítica

*Christian Fajardo**

*Emilse Galvis***

Nos hemos acostumbrado a pensar la crítica o lo crítico como un ámbito de reflexión intelectual de los especialistas sobre cierto tema. En esa dirección se sitúa también la figura del “crítico del arte” o, mejor aún, de una persona experta que reflexiona conceptualmente sobre lo que hacen los artistas. No es un artista, pero se presupone que su conocimiento teórico sobre el arte brinda algunas explicaciones concernientes al mundo que tejen los artistas. Así ocurre con varios ámbitos: crítica literaria, crítica filosófica, crítica cinematográfica, crítica social, etc. También es recurrente aducir que la crítica es un tipo de práctica intelectual que problematiza el sentido común de las cosas, sin advertir una alternativa o una propuesta. Sin embargo, más allá de esos usos recurrentes del sustantivo o adjetivo crítica, nos gustaría centrar nuestra atención en la idea de que la crítica es un *método*, *no solamente un juicio o un conocimiento teórico*.

Ya iniciada la época moderna, Immanuel Kant nos da algunas indicaciones de lo que puede significar el hecho de comprender la realidad a través de un *método* crítico. Desde un punto de vista general, para este autor, la crítica se opone a todo dogmatismo, es decir, a la idea según la cual la existencia de las cosas tiene un fundamento metafísico o intangible que solo puede ser visto por los expertos en algún ámbito del saber (Kant, 2017, p. B264). Llama la atención que, de cierto modo, este dogmatismo aparece en nuestros días. La economía se ha posicionado como un saber epistémicamente más relevante al interior de las ciencias sociales, porque trata asuntos concernientes a los procesos de expansión y ordenamiento de los mercados. Por esa razón, la gestión de los asuntos comunes ha pasado a estos saberes

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

** Universidad Salesiana, Bogotá

técnicos y neutrales que, en vez de fundamentarse presuntamente en ideologías y tomas de postura específicas, se pronuncian sobre las decisiones para mantener unos equilibrios óptimos. Este saber económico, que aparece hoy como un saber más legítimo que otros, es dogmático porque considera como necesaria la valorización de los capitales sin preguntarse, por ejemplo, por los problemas y las violencias que trae consigo el capitalismo en las sociedades. Se asume, sin ningún cuestionamiento, que el mercado es más importante que cualquier otra cosa, que el dinero debe convertirse en capital sin importar los medios o los efectos. De este modo, los gestores de lo común, inspirados en la ciencia económica, aparecen como los únicos que se pueden hacer cargo de los asuntos comunes sin politizar los asuntos del gobierno, para encaminar a las sociedades hacia sus equilibrios óptimos.

La conjunción entre la necesidad de ajustar el ritmo de las sociedades a la valorización del capital, y la idea de que existe un saber neutral que permite esa adaptación entre las sociedades y el mercado constituyen uno de los dogmas de nuestro tiempo o, mejor aún, uno de los fundamentos acrílicos de nuestro presente. Habría que preguntarse entonces cómo considerar una posición crítica. Retomemos una vez más a Kant y su método crítico. Para este autor el método crítico no se rige bajo el principio de la necesidad, como el dogmatismo, sino a través del horizonte de las posibilidades. Esa es la razón que lo exhorta a decir que el método crítico busca reflexionar no tanto sobre los objetos de la experiencia, como de sus condiciones de posibilidad (Kant, 2017, p. B167). Con esto Kant no se pregunta por el conocimiento de las cosas, sino por las condiciones que nos hacen conocer a las cosas. Por esa razón su interés radica en comprender qué es lo que ocurre en nuestra experiencia sensible para que un objeto cualquiera despierte nuestra curiosidad de verlo, de tocarlo o de conocerlo. Sin embargo, ¿qué quiere decir esto?, y ¿qué busca decirnos el autor cuando sugiere dejar a un lado la reflexión sobre la necesidad de las cosas para centrarnos en las condiciones de posibilidad del encuentro entre nuestra experiencia y las cosas?

Dejemos a un lado a Kant y fijémonos en las consecuencias de estos planteamientos. El siglo XIX se vio atravesado por un conjunto de reflexiones heredadas del método crítico, que tomaron rumbos heterogéneos. El idealismo en su vertiente emancipadora buscó reflexionar sobre las condiciones de posibilidad no tanto del conocimiento de las cosas, sino de una experiencia de vida sin opresión social. Por esa razón, Hegel en el famoso *Primer programa del idealismo alemán* (1998) manifiesta que los seres humanos serán libres cuando dejen a un lado la racionalidad mecánica e instrumental del Estado moderno y de las sociedades de mercado. En su lugar, emergería una comunidad en la que la libertad y la igualdad no tenga como correlato la opresión de unos sobre otros. El espíritu emancipador de este documento

es crítico porque se pregunta no tanto por realizar una comunidad sin opresión, como por reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de una forma de vida emancipada de las ataduras y mistificaciones del Estado moderno. Para los jóvenes idealistas del siglo XIX se trataba de transformar la experiencia humana en una experiencia estética. La vida como una obra de arte o como una experiencia de felicidad¹ sembró un horizonte de la emancipación humana que tomó muchos otros caminos.

Uno de los caminos más significativos del pensamiento crítico, y que tiene que ver mucho con la teoría política, fue el del materialismo histórico. Sin embargo, nos gustaría advertir que esta tendencia del pensamiento crítico debe abordarse con mucho cuidado. Como lo detalla Étienne Balibar (2014), se piensa que el materialismo histórico fue creado por Karl Marx y que, posteriormente, se impuso como una ideología de los partidos comunistas después de que Stalin publicara en 1938 *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Sin embargo, hay una tradición que ha estado alejada de esta mirada partidista y dogmática de la práctica política y se ha centrado en pensar el materialismo histórico como un *método de análisis político de las formaciones sociales*.

El mismo Marx (2017), al seguir la idea de un *método materialista* en el epílogo a la segunda edición de *El Capital* advierte que su manera de comprender críticamente el capitalismo estriba no tanto en crear una alternativa a este —como si la crítica de la sociedad tuviera que ver con idear de la nada una nueva sociedad—, sino en poner en evidencia su carácter finito y contingente. Con esto, el autor de *El Capital* se interesa en mostrar que la condición de posibilidad del capitalismo no es la necesidad sino la contingencia, la idea según la cual no hay nada predeterminado que asegure un desenvolvimiento definitivo de la historia, de ahí que él asegure que las sociedades de mercado estén condenadas no tanto a eternizarse en las relaciones humanas, en cambio a perecer o a fracasar. Pero ¿a qué alude Marx con poner en evidencia que el capitalismo es transitorio y, por lo tanto, contingente?

La idea Marx es simple. Se trata de mostrar que el modo de producción capitalista no es una formación social necesaria que sigue una etapa de la evolución de la historia humana y que, por lo tanto, tenemos que resignarnos a vivir en un mundo en el que el capital goza de más importancia que la dignidad de toda forma de vida en la tierra. En oposición a toda idea evolucionista, el autor de *El Capital* aduce que el capitalismo emerge en nuestro encuentro con la contingencia. Siguiendo este horizonte, Marx sugiere que el capitalismo es una

1 Con felicidad nos referimos a la noción kantiana de placer estético y, asimismo, a la idea de felicidad (*bonheur*) que empezó a caracterizar el pensamiento revolucionario en los siglos XVIII y XIX. Hannah Arendt en *Sobre la revolución* (2014) reflexiona sobre cómo la práctica revolucionaria en la modernidad buscó instituir una forma de vida ligada a la felicidad pública, a la experiencia que atraviesa a todo ser humano que practica la libertad y la igualdad.

condición histórica en la que todos estamos arrojados, sin embargo, su antecedente es el error, la equivocidad. Esto quiere decir que, como toda formación social, el capitalismo pudo no haberse dado, ya que este emerge en el encuentro entre múltiples procesos históricos que van tejiendo una historicidad (Deleuze y Guattari, 2004).

Por su parte, Weber (2013), a pesar de sus diferencias con Marx², pone a prueba esta tesis al sugerir que uno de los antecedentes culturales del capitalismo es el protestantismo, es decir, una forma de vida religiosa que, en principio, no tuvo nada que ver con el nacimiento de una economía de mercado. El pensador alemán pone a prueba la hipótesis de la contingencia de la historia al mostrar que un acontecimiento se conecta con el otro sin seguir un *telos* de la historia. A su juicio, las acciones de Martín Lutero fueron condición para la emergencia del capitalismo; sin embargo, el aducir que este fraile preparó intencionalmente los cimientos de una sociedad cuyo valor máspreciado es el trabajo sería un disparate. El rumbo de los acontecimientos nunca ha sido propiedad de una voluntad humana como tampoco de una racionalidad histórica. El decurso de los acontecimientos carece de fundamento porque la necesidad siempre aparece cuando estos han pasado, una vez podemos narrar la historia de determinada manera y hacer de cuenta que los sucesos debieron haber ocurrido así y no de otro modo. Como lo sugiere Hannah (2013), la contingencia es el precio que debemos pagar cuando interpretamos la realidad de una manera libre o cuando nos emancipamos del dogma de la necesidad (p. 403).

Ahora bien, siguiendo esta idea de la contingencia, el método materialista de Marx se centra en un aspecto crucial en el estudio de la sociedad: las condiciones históricas de posibilidad del capitalismo. En eso radica el carácter crítico del materialismo histórico. Al filósofo alemán le interesa mostrar las condiciones del capitalismo desde el punto de vista de dos formas de violencia, que le han permitido a esta formación social prolongarse en el tiempo y, por lo tanto, volverse universal y hegemónica. Por un lado, encontramos la *acumulación originaria* que autoras como Silvia Federici (2018) y Rita Segato (2016) han estudiado con rigurosidad. Esta forma de violencia es aquella que despoja a los seres humanos de todo medio de subsistencia que no depende del capital o del mercado. En otras palabras: cada vez que los procesos históricos despojan a los seres humanos de los medios que les permiten subsistir sin acudir al capital, tenemos la aparición de la *acumulación originaria* o la *acumulación por desposesión* (Federici, 2018; Harvey, 2003, 2018b, 2018a; Negri, 2018). Por el otro lado, encontramos una segunda forma de violencia: *la valorización*

2 Los encuentros y desencuentros entre Weber y Marx, tomando como horizonte la idea de la contingencia de la historia, es abordada por Maurice Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica* (2010).

*del capital*³. Esta violencia es a la que nos enfrentamos todos los días. Nos preparamos para el mundo del trabajo enajenado a pesar de que, en muchos casos, no encontremos a nadie que nos quiera explotar.

La vulnerabilidad a la que hoy estamos expuestos valoriza el capital, es decir, hace que el dinero circule una y otra vez hasta convertirse en capital. David Harvey (2018b) ha llamado a esta violencia *enajenación universal*, y por su lado, Negri y Hardt (2011, 2018) han desarrollado los conceptos de *subsunción real y formal del trabajo por el capital* para comprender las violencias que trae consigo la expansión del capitalismo, no solo alrededor del mundo sino al interior de nuestro sentido común. Ahora bien, ¿por qué son cruciales estas formas de violencia en el pensamiento crítico de Marx?, y ¿en qué contribuye este método de análisis de la sociedad en la teoría crítica contemporánea?

Ciertamente el método crítico no puede ser encasillado enteramente en el materialismo histórico. Sin embargo, para comprender el papel que juega la teoría crítica en el presente es necesario tener en cuenta que, desde el momento en el que esta tradición decidió comprender críticamente las formaciones sociales desde el siglo XIX, este método de análisis de la sociedad ha tomado diversos caminos. Por un lado, y como ya lo detallamos, hay una tradición del materialismo histórico que dejó de ser crítica hasta el punto de transformarse en un dogma de los partidos comunistas, específicamente en la era soviética. Sin embargo, por otro lado, hay otra tradición que no ha dejado de fundamentarse en la crítica. En esta tradición se pone a prueba de una manera radical qué significa comprender nuestra realidad desde el punto de vista no tanto de las necesidades, como de las posibilidades. Recordemos una vez más la lección de Kant (2017): el método crítico permite comprender que la experiencia humana tiene condiciones de posibilidad. El materialismo histórico y el idealismo le agregan un aspecto perentorio: esas condiciones son históricas y equívocas. Ahora bien, como esas condiciones son históricas y además contingentes ellas pueden ser transformadas a través de la práctica política.

En el siglo XX nos encontramos con que la teoría crítica busca estudiar y comprender las formaciones sociales para transformarlas. Sin embargo, en muchos casos la teoría crítica tiende a confundirse con el normativismo. A este último le interesa transformar la sociedad, pero siguiendo un modelo ideal y necesario. Uno de los grandes normativistas de la teoría contemporánea es Jürgen Habermas. Para él, la única manera de poner en cuestión el predominio de la sociedad de mercado es a través de unas condiciones ideales del entendimiento

3 La violencia ideológica que emerge de la valorización del capital ha sido desarrollada por uno de nosotros en (Fajardo, 2021).

(Habermas, 1989, 2000). Según esta aproximación, cuando los seres humanos hacen uso de una razón comunicativa, se puede llegar a contrarrestar los poderes fácticos del dinero y el Estado a través de la fuerza pacificadora del consenso.

Ahora bien, la teoría crítica que hemos intentado abordar acá no es normativa. A ella no le interesa comprender la vida en común en términos de modelos ideales (del habla, del derecho o de la convivencia pacífica). Su interés estriba en hacer ver que las formaciones sociales que buscan eternizarse al mismo tiempo que producen dominación, violencias e injusticias son contestadas por la rebeldía de las personas y de las comunidades. Por esa razón, Benjamin (2009) aduce que el pensamiento crítico es un método que nos permite ver la realidad desde cierto punto de vista. Para este autor, toda vez que nos sumergimos en el pensamiento crítico dos procesos ocurren: por un lado, se hacen visibles opresiones y violencias que no habíamos podido percibir. Pero, por el otro, también caemos en cuenta de que toda forma de dominación está a travesada por múltiples procesos de resistencia. Por consiguiente, para él el acto de pensar tiene que ver con el arte de *colocar velas* (Benjamin, 2009). El tenue fulgor del pensamiento crítico hace visibles las violencias que hemos interiorizado y normalizado como, por ejemplo, la violencia patriarcal. Al mismo tiempo, esta apertura sensible nos permite comprender que toda violencia patriarcal no es necesaria e ineludible, pues siempre los cuerpos de las mujeres han tejido formas de resistencia que ponen en evidencia la equívocidad de la dominación masculina. Del mismo modo, la violencia de la valorización del capital siempre ha sido interrumpida por trabajadores y trabajadoras que han puesto en el debate público el fraude de las relaciones capitalistas de producción.

Tenemos entonces que el pensamiento crítico no es el saber de un experto sobre el necesario rumbo que debe tomar nuestra vida compartida. La crítica es un método que hace visible el escándalo de lo existente. En otras palabras: la crítica nos enseña a caer en cuenta de que toda idea de orden es equívoca, porque no hay nada inscrito en las células y en el ADN de las personas que las hagan aptas para la obediencia, para la precariedad o para el no reconocimiento de su dignidad. Muchas personas dirán que esta forma de crítica se reduce a la destrucción de toda armonía social, sin embargo, la tarea inaplazable de la crítica de la sociedad es invertir el orden de ese argumento: diremos más bien que toda idea de orden social está construida sobre grandes injusticias y violencias. Lo verdaderamente destructivo es el condenar nuestro destino a una forma de vida que, al seguir irrestrictamente la valorización del capital, ha destruido sueños de muchas existencias que han luchado por una vida más más digna y, por lo tanto, política.

En ese horizonte se ubican las intervenciones de los ocho artículos que componen este Dossier. Alejandra Gualdrón en “Soberanía: entre lo mismo y lo otro” y Daniela Bahamon en “Las violencias en el marco de las ejecuciones extrajudiciales” centran su atención en movilizar una crítica del Estado liberal. Por su lado, Gualdrón al tomar impulso con el pensamiento de Deleuze y Guattari, nos exhorta a pensar críticamente la distinción entre lo mismo y lo otro que se tejen en los modernos Estados de derecho. En su artículo, la autora pone en evidencia que toda forma-Estado tiene como fundamento una lógica soberana del sentido. De acuerdo con su argumento, esta lógica aparece cuando en las formaciones sociales emerge un aparato de captura que busca instituir un orden a la vida en común. Es de especial interés para Gualdrón centrarse en la forma-Estado moderna y su articulación con el capitalismo. Por su parte, Daniela Bahamón considera que el Estado moderno es una forma de dominio sobre la vida humana que tiene como fundamento la violencia. De acuerdo con esto, la autora se acerca teóricamente al pensamiento de Walter Benjamin y Etienne Balibar para hacer una crítica en contexto de las ejecuciones extrajudiciales ocurridas en Colombia entre 2002 y 2010.

Por su parte, Juan Diego Pérez y Andrés Acuña en “La anulación del pueblo: la guerra contra las drogas de Richard Nixon como dispositivo de seguridad”, y Alejandro Rueda en “Política e identidad: hacia una comprensión más allá de la excepción jurídica” se centran en el concepto de Estado de excepción. Pérez y Acuña sitúan esta discusión en la política antidrogas que emerge en la era Nixon en los Estados Unidos, y toman como horizonte conceptual las aproximaciones de Michel Foucault y Giorgio Agamben. Rueda propone una reflexión teórica tomando como horizonte a Hannah Arendt, Jacques Rancière y Giorgio Agamben. Para estos tres autores, allí donde la seguridad se vuelve el paradigma de gobierno se está ejerciendo, al mismo tiempo, una violencia en contra de la institución de un pueblo o, como diría Abensour (2012), un “unos todos”. Retomando la reflexión sobre el papel *del gobierno y el poder en las relaciones sociales*. Alejandro Antolínez, en “Aquello que determina la eficacia de las relaciones de poder desde una mirada de la novela de George Orwell 1984”, propone comprender las relaciones de poder y su capacidad de configurar experiencias compartidas, y de acuerdo con los postulados de Judith Butler y Michel Foucault pone a prueba su hipótesis al sugerir un análisis de la obra de Orwell, *1984*.

En términos de la crítica al capitalismo, Thomas Álvarez en “La socialdemocracia: ¿la ‘pata izquierda’ del sistema?” pone en discusión la tradición occidental del marxismo con la ortodoxia. En este texto se presta especial interés en hacer una crítica de la sociedad anticapitalista, mientras va advirtiendo que un pensamiento de izquierda no debería olvidar el

horizonte de una crítica radical de la sociedad. En la misma dirección de Álvarez, Sebastián Martínez en “En rol de la tierra en la construcción del capitalismo en Colombia” realiza un análisis crítico de los procesos de acumulación por desposesión que atraviesan el desarrollo del capitalismo en Colombia. Para Martínez el capitalismo no es una forma de producción homogénea que emerge en los países industrializados, sino un conjunto de relaciones que, de una manera heterogénea, buscan valorizar el capital. Finalmente, este Dossier cierra con la reflexión de Gustavo León y Daniel Hernández titulada “Fanzine: ‘deconstrucción de la verdad’ Una nueva forma de representación”. Allí los autores movilizan el pensamiento de Jacques Rancière para comprender el carácter político de la experiencia estética. Se sirven del *Fanzine* como medio de manifestación de argumentos que son, al mismo tiempo, golpes de fuerza poéticos. Sin duda alguna esta intervención final permite repensar las relaciones de cercanía y de lejanía entre el arte y la política en el mundo contemporáneo.

Finalmente, la crítica, como lo pone en evidencia el último artículo, es también estética si tomamos como horizonte de interpretación una comprensión amplia de lo que este término significa desde el siglo XIII (Rancière, 2018). La *Aisthesis*, señala este autor, es una forma de experiencia que implica la exposición de unas maneras de habitar el mundo y un entretendido de prácticas, maneras de ser y de sentir que no eran percibidas como parte de un mundo común. En esta dirección, la crítica es la aparición de una serie de sentidos inéditos en un orden de lo sensible dado que, por un lado, hace visibles unas condiciones sedimentadas de opresión y de violencia que se habían naturalizado; y por otro, es el nacimiento contingente e histórico de la política que abre una grieta en el orden establecido e *ilumina*, como lo señala Benjamin (2009), marcos inesperados de ser-en-común.

Se produce así una crítica que no es normativa, ni un pensamiento crítico propio de un especialista que decide sobre nuestros modos de sentir, es una crítica como método que advierte las condiciones históricas de posibilidad del capitalismo, pero allí mismo bosqueja el sentido material de unas relaciones sociales que hacen parte de múltiples procesos históricos en los que se produce la política. Si como hemos dicho la crítica es un método de la historia que posibilita reconfiguraciones de la experiencia, y si estas re-configuraciones crean paisajes inéditos de lo visible y nuevas miradas, cuerpos y distribuciones de lo sensible, entonces diremos que la crítica es también un método estético-político.

Referencias bibliográficas:

- Abensour, M. (2012). Democracia insurgente e institución. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 48, 31–48.
- Arendt, H. (2013). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2014). *Sobre la Revolución* Madrid: Alianza Editorial.
- Balibar, É. (2014). *La philosophie de Marx*. La découverte.
- Benjamin, W. (2009). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2004). *El antiedipo. capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Paidós.
- Fajardo, C. (2021). Mystified Alienation: A Discussion Between Marx, Foucault and Federici. *TripleC*, 18(2), 287-300. Recuperado de <https://doi.org/10.31269/triplec.v19i2.1277>
- Federici, S. (2018). *El Calibán y la Bruja*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2000). *Facticidad y validez sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid:Trotta.
- Harvey, D. (2003). *A new imperialism*. New York: Oxford University Press.
- Harvey, D. (2018a). *Marx, Capital, and the Madness of Economic Reason*. New York: Oxford University Press.
- Harvey, D. (2018b). Universal alienation. *Journal for Cultural Research*, 22(2), 137–150. Recuperado de <https://doi.org/10.1080/14797585.2018.1461350>
- Hegel, G. W. (1998). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2017). *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2017). *El Capital*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Oeuvres*. París: Gallimard.

- Negri, T. (2018). The Multiplicities within Capitalist Rule and the Articulation of Struggles. *TripleC*, 16(2), 440-448. Recuperado de <https://doi.org/10.31269/triplec.v16i2.1025>
- Negri, T., y Hardt, M. (2011). *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rancière, J. (2018). *Aisthesis. Escenas del régimen estético de las artes*. Buenos Aires: Manantial.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Weber, M. (2013). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.