

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 25 | enero-junio 2020

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

Camilo Sembler	INTRODUCCIÓN Teoría Crítica contemporánea
Alberto Toscano	ARTÍCULOS Apuntes sobre el fascismo tardío
Federica Gregoratto	La naturaleza afectiva de la libertad
Diego Fonti Francisco Guevara	Negación y reconocimiento. Condiciones de posibilidad del diálogo
Lieta Vivaldi	Critical Possibilities on Social Research: the Abortion <i>Dispositif</i> from a Feminist Perspective
Juan Pablo Rodríguez	Mapeando el capitalismo neoliberal: teorías críticas y la idea de crítica social
Darío Montero Felipe Torres	Acceleration, Alienation, and Resonance. Reconstructing Hartmut Rosa's Theory of Modernity
Nikolas Rose Ricardo Camargo	ENTREVISTAS Gubernamentalidad, vida e imaginación. Entrevista a Nikolas Rose
Rahel Jaeggi	Capitalismo y democracia en tiempos de pandemia. Entrevista a Rahel Jaeggi
Martina Lassalle	RESEÑAS Sergio Tonkonoff. <i>La oscuridad y los espejos. Ensayos sobre la cuestión criminal</i> . Buenos Aires: Pluriverso Ediciones, 2019. 161 pp. ISBN 9789877789300
Juan Leal Ugalde	Sergio Villalobos-Ruminott. <i>La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad</i> . Santiago: Ediciones Macul, 2019. 214 pp. ISBN 9789567062898

Mapeando el capitalismo neoliberal: teorías críticas y la idea de crítica social

Mapping Neoliberal Capitalism: Critical Theories and the Idea of Social Critique

Juan Pablo Rodríguez

UNIVERSIDAD DE OXFORD

Resumen

Uno de los rasgos que definen la teoría crítica es la intención de producir conocimiento sobre la sociedad capitalista y sus contradicciones, guiada por un interés emancipatorio. Después de un período de relativo repliegue producto de la derrota política e intelectual de la izquierda a nivel global, ha habido un resurgimiento de la crítica de la sociedad capitalista contemporánea. En este contexto, se ha vuelto a enfatizar el potencial analítico de la categoría de totalidad social. A partir de una discusión de los temas de la utopía, el reconocimiento y el desacuerdo, y de la idea de mapeo cognitivo, este artículo propone un concepto tridimensional de crítica social como una forma de describir el intento contemporáneo de las teorías críticas por aprehender las dinámicas del capitalismo neoliberal.

Palabras clave: Teorías críticas contemporáneas; Mapeo cognitivo; Utopía; Reconocimiento; Desacuerdo.

Abstract

One of the defining characteristics of critical social theory is the production of emancipation-oriented knowledge vis-à-vis the realities of capitalist society in all its contradictions. After a period of withdrawal from the seventies to the nineties, social critique of capitalist society has re-emerged with a new vitality and vigour. One of the salient characteristics of the contemporary developments within the diverse field of contemporary critical theories is the recovering of the idea of the social to name neoliberal capitalism and contemporary society as a whole. Drawing on a discussion of the themes of utopia, recognition, and disagreement, and on the idea of cognitive mapping, this paper advances the idea of social critique as a three-dimensional concept able to grasp the specificities of critical theories in neoliberal times.

Keywords: Contemporary Critical Theories; Cognitive Mapping; Utopia; Recognition; Disagreement.

Teorías críticas en tiempos neoliberales

El desarrollo contemporáneo del campo cada vez más diverso de las teorías críticas tiene como correlato un periodo de crisis y posterior renovación. Políticamente, la derrota global de la izquierda tradicional, el fallido intento por radicalizar su legado por parte de las nuevas izquierdas en Europa y Estados Unidos durante los años sesenta, y la hegemonía de un capitalismo que durante los años ochenta entra en una nueva fase –marcada por la desregulación del trabajo, la expansión del capital global y su financiarización–, implicó una disminución del potencial emancipador de la idea de teoría crítica¹. Intelectualmente, el auge del “pensamiento único”, la tesis del fin de la historia y de un liberalismo que se presentaba a sí mismo como el único antídoto contra de las derivas autoritarias del pensamiento de izquierda, influyó en lo que algunos han llamado la “domesticación” del potencial crítico de la teoría². Algunos autores han sostenido, sin embargo, que después de un período de repliegue de los años setenta a los años noventa, en la actualidad asistiríamos a una reversión de dicha tendencia, apuntando al resurgimiento de la cada vez más necesaria crítica de la sociedad capitalista contemporánea³.

En este contexto de resurgimiento es importante señalar que parte de la derrota intelectual de la izquierda estuvo también vinculada al desarrollo de movimientos de resistencia y lucha que no siguen ni las referencias empíricas ni las cosmovisiones que informaban a la teoría crítica tradicional; piénsese, por ejemplo, en los movimientos indígenas en América Latina, los movimientos de insurgencia islámica y el nuevo tradicionalismo africano⁴. Estos movimientos no solo implican una oportunidad de autocritica del pensamiento de izquierda, sino que también señalan las complejidades del desarrollo capitalista contemporáneo, en diferentes regiones y a diferentes escalas.

Pese a la actual diversidad que caracteriza el campo de las teorías críticas, es posible identificar a lo menos tres puntos en que los distintos esfuerzos de renovación confluyen: 1) se trata de intentos por pensar la nueva fase del capitalismo (capitalismo neoliberal), en conexión directa o indirecta con formas de resistencia política y protestas a nivel global; 2) implican la afirmación del carácter sistémico y global del capitalismo neoliberal contemporáneo 3) asociada a la conciencia de que el capitalismo neoliberal reconfigura e integra dinámicas de opresión como

¹ Razmig Keucheyan, *The Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today* (Londres: Verso, 2014), 7-32.

² Véase Michael Thompson, *The Domestication of Critical Theory* (Londres: Rowman and Littlefield, 2016).

³ Luc Boltanski, Nancy Fraser y Philippe Corcuff, *Domination et émancipation. Pour un renouveau de la critique sociale* (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2014), 41-7. Klaus Dörre, Stephan Lessenich y Hartmut Rosa, *Sociology, Capitalism, Critique* (Londres: Verso, 2015), 11-18.

⁴ Boaventura De Sousa Santos, *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond* (Londres: Zed Books Ltd., 2013), 1-8.

el patriarcado y el poder colonial, asistimos a la rehabilitación, a nivel analítico, de la categoría de lo “social” en un intento por nombrar a la sociedad capitalista contemporánea en su conjunto.

Considerando estos tres elementos, en este artículo propongo el concepto de crítica social como una práctica que sirve para describir algunas de las tendencias que han tenido lugar en el resurgimiento de la idea de teoría crítica. A partir de una discusión de tres temas que han estado presentes en el proyecto original de la teoría crítica y que han sido relevantes en sus desarrollos contemporáneos –a saber, utopía, reconocimiento y desacuerdo–, daré cuenta de cómo y hasta qué punto dichos temas pueden ser vistos como dimensiones del concepto de crítica social. Asimismo, siguiendo la idea de una estética del mapeo cognitivo de Fredric Jameson, argumentaré que podemos considerar el desarrollo de teorías críticas contemporáneas como intentos por mapear el capitalismo contemporáneo, y que considerarlas de ese modo nos permitiría relacionar estos intentos con teorizaciones que surgen desde experiencias de resistencia y desde los movimientos sociales.

Utopía

Como una forma de tematizar lo que Mark Fisher llamó “realismo capitalista”, esto es, la conciencia de los poderes aparentemente ilimitados del capitalismo y la consiguiente imposibilidad de imaginar una alternativa⁵, la utopía ha vuelto a estar en el centro de preocupación de algunos de los desarrollos contemporáneos de las teorías críticas. Mientras que buena parte de la hostilidad del discurso sociológico y el marxismo hacia la utopía se encuentra en una lectura de ésta como una forma de escapismo –en la medida en que el pensamiento utópico implicaría bosquejar fantasías poco realistas de un futuro sin conexión con el presente y el pasado–, autores como Ruth Levitas, David Harvey, Erik Olin Wright y Fredric Jameson, han renovado el interés que autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt (especialmente Ernst Bloch, Herbert Marcuse y Theodor Adorno) tuvieron en el pensamiento utópico y la forma utopía.

En *Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History*, Max Horkheimer sostiene que la utopía sirve al propósito de criticar la realidad de lo existente (de lo que es) a través de una representación ficticia de lo que debería ser⁶. Según Horkheimer, *Utopía*, de Tomás Moro, no solo nos presentaría un mundo ilusorio desconectado de la realidad de la Inglaterra del siglo XVI, sino que nos proveería de un punto de acceso

⁵ Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* (Winchester UK: Zero Books, 2009), 4.

⁶ Max Horkheimer, *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings* (Cambridge MA: MIT Press, 1995), 369-88.

a dicha realidad. Actualizando la posición de Horkheimer, Ruth Levitas⁷ propone ir más allá de una lectura “contenidista” de los textos utópicos, ya estén presentes en el campo de la literatura o en el discurso de las ciencias sociales y humanas, y entender la utopía como un tipo de sociología especulativa. Levitas identifica tres modos de la utopía en la teoría contemporánea: un modo arqueológico, en el que se busca y reconstruye el modelo de sociedad ideal que subyace a programas políticos y a políticas socio-económicas específicas con el fin de interrogarlos críticamente; un modo ontológico, en el que se explora el tipo de temas sobre qué tipo de seres queremos ser en el futuro; y un modo arquitectónico, cuya finalidad es explorar especulativamente aquellas prácticas e instituciones prefigurativas que incorporan una forma alternativa de ser o de vivir, con respecto a las relaciones sociales capitalistas.

Es posible identificar cómo estos tres modos de la utopía están presentes, en distinto grado y de distinta manera, en teorías críticas que tienen la fase neoliberal del capitalismo como su objeto de estudio. En *Spaces of Hope*, por ejemplo, David Harvey reivindica la tradición utópica como una herramienta que permite visibilizar y describir adecuadamente las experiencias de resistencia al neoliberalismo – específicamente la insurrección zapatista y las luchas por mejoras salariales en Baltimore– como manifestaciones de un impulso utópico por trascender los límites que imponen las instituciones del capitalismo neoliberal, pero que debe ir siempre acompañada de una evaluación realista de su significado. Harvey critica las viejas utopías del espacio (como la de Fourier) o las utopías contemporáneas (como la de los microcréditos), que omiten en sus formulaciones el efecto que procesos sociales como el colonialismo, el imperialismo y las expansiones geográficas asociadas a éste tienen sobre el terreno en que las relaciones sociales no capitalistas tendrían lugar. Harvey afirma con Marx que el capital es, en primer lugar, una relación social y que, por lo tanto, cualquier espacio o enclave utópico que no considere una transformación en la dirección del proceso social está condenado a interiorizar sus contradicciones⁸.

Desarrollando el modo ontológico de la utopía como método, Harvey sostiene que, en lugar de desechar la tradición del pensamiento utópico, un análisis crítico de ésta permite abrir una conversación sobre cuáles son los imaginarios a los que se puede recurrir para trascender los límites del capitalismo contemporáneo. Según Harvey, urge una conversación sobre cómo la propia naturaleza humana ha sido modificada por las prácticas deshumanizadoras del capital, o sobre las posibilidades de desarrollar un humanismo revolucionario que, aliado con otras filosofías de

⁷ Ruth Levitas, *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2013), 3-19.

⁸ David Harvey, *Spaces of Hope* (Edinburgo: Edinburgh University Press, 2000), 26-40.

liberación –incluidos humanismos de inspiración religiosa–, sirvan el propósito de contrarrestar los efectos de la alienación capitalista⁹.

Otra lectura de la tradición utópica desde una perspectiva “realista” es el proyecto de las *Utopías Reales* del sociólogo estadounidense Eric Olin Wright¹⁰. Wright analiza diseños institucionales concretos en los que las personas han sido capaces de influir directamente o a través de su presión hacia el poder estatal, en el curso de la economía. Las utopías reales esbozadas por Wright incluyen experiencias de presupuesto participativo a nivel municipal, financiamiento público e igualitario de campañas electorales, y Wikipedia, entre otros. Al igual que Harvey, para Wright estas utopías deben ser sometidas a una serie de criterios “realistas”, entre los cuales destacan su viabilidad –en términos de arreglos institucionales existentes para sus realizaciones reales– y su factibilidad –referida a la posibilidad razonable de implementar estos diseños institucionales– si queremos que éstas vayan más allá de expresiones de meros pensamiento o deseos y se conviertan en verdaderas utopías¹¹.

El diagnóstico de Wright, encapsulado en lo que él y Michael Burawoy llaman “marxismo sociológico”¹², es más específico que el de Harvey. Según Wright, Marx restó importancia a la flexibilidad y a la resiliencia del capitalismo y sus instituciones. Wright sostiene que, debido a su carácter asimétrico, las relaciones de clase necesitan arreglos institucionales para reproducirse; sin embargo, hay un punto en el que el desarrollo del capitalismo hace que estas instituciones queden obsoletas, presionando para su sustitución. La conclusión de este postulado es que la renovación institucional es consustancial a las contradicciones de las relaciones capitalistas y que, por lo tanto, existen espacios para innovar políticamente con las instituciones de lo que él denomina poder social. Los cambios a nivel institucional que conllevan estas “utopías reales” no implican una lógica de ruptura con el capitalismo neoliberal, pero según Wright sí son parte fundamental de lo que él denomina una lógica intersticial de transformación, que permite de alguna manera prefigurar en términos concretos el funcionamiento de ordenamientos institucionales que eventualmente podrían convertir el poder social en poder.

Fredric Jameson es probablemente uno de los autores que ha abordado más explícitamente el tema de la utopía, y lo ha hecho al igual que Harvey y Wright, en conexión con un examen de las contradicciones del capitalismo contemporáneo¹³. Jameson interroga las condiciones de posibilidad subjetivas y objetivas de la utopía,

⁹ David Harvey, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism* (Nueva York: Oxford University Press, 2014), 282-93.

¹⁰ Erik Olin Wright, *Envisioning Real Utopias* (Londres: Verso, 2010), 58-135.

¹¹ Wright, *Envisioning Real Utopias*, 7-22.

¹² Michael Burawoy y Erik Olin Wright, “Sociological Marxism”, en *Handbook of Sociological Theory*, Jonathan H. Turner ed. (Nueva York: Springer, 2000), 1-52.

¹³ Fredric Jameson, *Representing Capital: A Reading of Volume One* (Londres: Verso, 2014), 1-9; Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Londres y Nueva York: Routledge, 2002), 1-88.

planteando la pregunta sobre qué contextos históricos hacen posible el surgimiento de programas utópicos o del impulso utópico, qué es lo que las utopías dicen sobre esas condiciones, y aún más crucialmente, qué es lo que no pueden decir sobre sus propias condiciones de posibilidad y visibilidad. A diferencia de Harvey y Wright, Jameson favorece más directamente una noción negativa de utopía. Según él, “nuestra imaginación es rehén de nuestro propio modo de producción (y tal vez de los restos del pasado que ha preservado)”¹⁴, por lo que el papel crítico de la utopía consiste no tanto en representar una sociedad futura radicalmente diferente, sino en ayudarnos a dar cuenta de nuestros encarcelamientos ideológicos. Las utopías formuladas en el tiempo presente no pueden ser más que prolongaciones de nuestro presente capitalista, plantea Jameson, enfatizando la ambigüedad irreductible de la forma utópica. Y es precisamente debido a la realidad de las condiciones materiales y subjetivas que el modo arqueológico debe prevalecer sobre el ontológico y el arquitectónico.

Analizando las contradicciones del capitalismo global, Jameson sostiene que lo que Wright llama lógica de ruptura ha sido absorbido por la lógica intersticial¹⁵. El riesgo del predominio de la lógica intersticial es la de ser complaciente con una era de opiniones utópicas individuales y fantasías personales temáticas y fragmentadas. Por lo tanto, el verdadero sentido político de la forma utópica para Jameson es precisamente que es una forma, y que sólo si somos capaces de mantenernos alejados de contenidos específicos, podríamos ser capaces de figurar un futuro como disrupción radical de las condiciones del presente, cuya característica principal es precisamente la eliminación de la historicidad y el futuro como tal. Si la ansiedad es parte de la condición “posutópica”, no deberíamos desarrollar ansiedad sobre las formas institucionales reales y concretas que podrían aliviar algunas formas de sufrimiento social e individual, sino más bien sobre la posibilidad cierta de perder la idea misma de futuro: el sentido de posibilidad de que en el futuro nuestras esperanzas no serán mediadas por las fuerzas del capital.

A pesar de las reservas de Jameson ante las utopías basadas en el contenido, recientemente ha avanzado su propio proyecto utópico para los Estados Unidos¹⁶. Jameson extiende el concepto de poder dual desarrollado originalmente por Lenin como una forma de pensar el presente, desarrollando esta vez el modo arquitectónico de la utopía: “¿Qué forma puede adoptar una situación de poder dual en el nuevo mundo de las comunicaciones, de la globalización del capital financiero y de un nuevo tipo de mundo posnacional controlado adecuadamente

¹⁴ Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (Londres: Verso, 2005), xiii. Traducción propia.

¹⁵ *Ibid.*, 10-21.

¹⁶ Fredric Jameson, *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army* (Londres: Verso, 2016), 1-66.

por una hegemonía capitalista?¹⁷, se pregunta Jameson. Su propuesta, en línea con el carácter especulativo de la utopía enfatizado por Levitas, consiste en la recuperación de los poderes organizativos del ejército y la universalización de la forma en que éste proporciona un sistema de medicina socializada. La aplicación exitosa del programa del ejército universal requeriría, según Jameson, entre otras medidas, su nacionalización, un incremento del cuerpo de los reclutas elegibles y una reorientación de sus labores de formación y educación.

Ahora bien, aun cuando Jameson se une a Levitas, Harvey y Wright en la necesidad de complementar la función negativa de las utopías con su dimensión más reconstructiva y positiva, ya sea a través del desarrollo de aspectos de su modo ontológico y/o arquitectónico; la dimensión afirmativa de la utopía en estos autores no deja de tener la peculiaridad de estar vinculada inextricablemente a lo negativo; sólo en la medida en que podamos identificar las contradicciones socioeconómicas que eventualmente podrían desempeñar un papel perturbador en la apertura del cierre impuesto por el capitalismo global, podremos reinventar los temas que podrían provocar un cambio radical.

Reconocimiento

Otro debate importante en el campo de las teorías críticas contemporáneas es el que existe en torno a la idea del reconocimiento y las diversas expresiones de déficit o patologías del reconocimiento en la sociedad contemporánea. Axel Honneth, quien ha renovado la tradición de la Escuela de Frankfurt a través de la extensión del paradigma intersubjetivo y comunicativo de Habermas, ha proporcionado el desarrollo más importante del concepto. Aunque parte de la literatura crítica ha apuntado a una domesticación de las intenciones radicales originales de la teoría crítica en las obras de Habermas y Honneth¹⁸, el enfoque del reconocimiento de Honneth ha sido discutido y empleado en numerosos análisis de las teorías críticas contemporáneas.

Esquemáticamente, la teoría del reconocimiento de Honneth puede resumirse de la siguiente manera: según Honneth¹⁹, la sociedad capitalista moderna ha desarrollado históricamente tres esferas diferenciadas de reconocimiento basadas en los principios del amor, el derecho y el logro, y que establecen el trasfondo normativo para la identidad personal y las reclamaciones de justicia; por lo tanto,

¹⁷ *Ibid.*, 12. Traducción propia.

¹⁸ Richard Gunn y Adrian Wilding, "Revolutionary or Less-than-Revolutionary Recognition", *Heathwood Institute and Press*, 2013, consultado en diciembre de 2019, disponible en <http://www.heathwoodpress.com/revolutionary-less-than-revolutionaryrecognition>.

¹⁹ Axel Honneth, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory* (Cambridge MA: MIT Press, 1991), xviii-xxvii; Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge MA: MIT Press, 1996), 65-131.

en estas esferas se constituye la “gramática normativa de los conflictos sociales”²⁰. El reconocimiento aparece en el proyecto crítico de Honneth como condición previa para la identidad individual y la autorrealización humana. Sin una relación positiva con sí misma a través de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, la identidad personal no puede desarrollarse adecuadamente. Asimismo, como la identidad personal sólo puede construirse a través de otros debido a su estructura intersubjetiva, la autorrealización humana también se bloquea si los miembros individuales no logran obtener reconocimiento. La falta de reconocimiento experimentada por los individuos conduce así a sentimientos de ira y malestar, lo que eventualmente podría alentar las luchas por el reconocimiento. El concepto de reconocimiento de Honneth, entonces, no sólo funciona como una presunción moral de las acciones comunicativas, sino también como una “fuerza motriz motivacional” básica.

Siguiendo a Hegel, Honneth afirma que el aspecto psicológico del reconocimiento está relacionado desde el principio con la idea de orden social y con la idea de la buena vida dentro de una comunidad política (vida ética); ya que cuando las posibilidades de realización de la buena vida se ven amenazadas por la falta de reconocimiento, los actores reaccionan y luchan por ella, alcanzando nuevos grados de reconocimiento institucionalizado. Esta conexión entre el reconocimiento individual afectivo y la autorrealización social y humana, permite a Honneth explicar por qué las expresiones de rabia llevadas a cabo por grupos o comunidades específicos –como comunidades de odio, por ejemplo– no deben considerarse como luchas por el reconocimiento, puesto que los miembros de estas comunidades sólo buscan el reconocimiento para sí mismos, excluyendo a otros grupos o individuos necesarios para su propia constitución.

Las luchas por el reconocimiento en cualquiera de sus tres esferas están motivadas, por tanto, por experiencias de sufrimiento social. Estas experiencias sociales de sufrimiento suelen ser difusas y no necesariamente se hacen visibles en la esfera pública; sin embargo, constituyen la base motivacional de la “resistencia social y la rebelión”²¹. Honneth se basa en *La miseria del mundo* de Bourdieu para demostrar que hay experiencias de sufrimiento e injusticias que ocurren más allá de la esfera pública, y que “tales tendencias son constantemente combatidas por los afectados, y van desde enfrentamientos con las autoridades, pasando por esfuerzos desesperados por mantener la integridad tanto de la familia como de la psique, a la movilización de la ayuda por parte de familiares o amigos”²². Estas luchas cotidianas, motivadas siempre por sentimientos y experiencias de injusticia, y no los llamados “nuevos” o “viejos” movimientos sociales, son para Honneth las formas más destacadas de

²⁰ Honneth, *The Struggle for Recognition*, 15.

²¹ *Ibid.*, 163.

²² Nancy Fraser, Axel Honneth y Joel Golb, *Recognition or Redistribution? A Political-Philosophical Exchange* (Londres: Verso, 2003), 119. Traducción propia.

conflicto social de las sociedades contemporáneas. La decisión de Honneth de privilegiar estas experiencias difusas de agravio moral por sobre las experiencias de los movimientos sociales como las formas “reales” de conflicto social, lo lleva a pasar por alto la cuestión de cómo las luchas de los “aflicidos” pueden eventualmente dar lugar a un esfuerzo colectivo para superar dichas condiciones. Como varios autores lo han hecho ver²³, esto afecta negativamente a la dimensión política de su teoría, ya que no puede sostener una teoría convincente de la subjetividad política/agencia y el cambio social.

La teoría del reconocimiento de Honneth, su insistencia en el carácter constitutivamente consensuado y ético de la vida humana y del orden social, ha sido objeto de ésta y otras críticas. Autores como Butler²⁴, Fraser²⁵ y Kompridis²⁶, han señalado que Honneth no considera el carácter contingente y, por lo tanto, esencialmente discutible del reconocimiento, incluyendo la posibilidad de que los supuestos normativos de su teoría sean la reificación de una “forma de vida” específica (la de la civilización occidental). Si bien es cierto que Honneth ha reconocido que su teoría del reconocimiento no tiene suficientemente en cuenta el carácter impugnabile del significado del reconocimiento y sus diferentes criterios de inteligibilidad²⁷, no es menos cierto que la integración normativa termina siendo en su teoría una necesidad “trascendental” de cualquier orden social.

Con la finalidad de ilustrar hasta qué punto la discusión de la teoría del reconocimiento ha sido fructífera para especificar los mecanismos a través de los cuáles funciona el capitalismo neoliberal, me enfocaré en dos ámbitos en los cuales los debates sobre las patologías de la falta de reconocimiento (asociadas a los déficit de esta teoría para dar cuenta de las dinámicas de poder y dominación) han sido productivos durante los últimos años: los desafíos poscoloniales a la teoría del reconocimiento y las discusiones sobre las luchas sociales en términos de reivindicaciones de derechos y la política de la juridificación.

Recientemente ha habido una revaloración de la primera generación de la Escuela de Frankfurt en un intento por recuperar parte de su potencial crítico radical. Amy Allen²⁸ ha utilizado el enfoque de Adorno para ofrecer una lectura poscolonial de

²³ Gunn y Wilding, “Revolutionary or Less-than-Revolutionary Recognition”; Mauro Basaure, “In the Epicenter of Politics: Axel Honneth’s Theory of the Struggles for Recognition and Luc Boltanski and Laurent Thévenot’s Moral and Political Sociology”, *European Journal of Social Theory* 14, no. 3 (2011): 263-81.

²⁴ Rasmus Willig, “Recognition and Critique: An Interview with Judith Butler”, *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 13, no. 1 (2012): 139-44.

²⁵ Fraser, Honneth, y Golb, *Recognition or Redistribution?*

²⁶ Nikolas Kompridis, “Struggling over the Meaning of Recognition: A Matter of Identity, Justice, or Freedom?”, *European Journal of Political Theory* 6, no. 3 (2007): 277-89.

²⁷ Axel Honneth, “Recognition as Ideology”, en *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 323-48.

²⁸ Amy Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (Nueva York: Columbia University Press, 2016).

los fundamentos normativos de la Escuela de Frankfurt. Según Allen, en la medida en que la teoría de Adorno deconstruye los supuestos racionalistas, modernos y europeizadores de la razón occidental moderna, sirve para descentralizar el legado de la Escuela de Frankfurt y, de esta manera, corregir su marcado eurocentrismo. Tratando específicamente el pensamiento de Honneth, Allen argumenta que éste depende demasiado de una teoría del progreso moral moderno, lo que hace que su teoría del reconocimiento y su diagnóstico de patologías sociales sean incapaces de explicar los modos en que el poder da forma al terreno sobre el que cualquier tipo de reconocimiento no sólo es posible, sino que es factible. En la misma línea, al teorizar la intersección entre el reconocimiento y la colonialidad, Samantha Balaton-Chrimes y Victoria Stead²⁹ han señalado que el reconocimiento no siempre tiene efectos positivos en términos de un aumento de la libertad, y que la solidaridad también podría surgir dentro de un grupo que está en contra del reconocimiento, como es el caso de las políticas de reconocimiento en contextos de colonialidad³⁰. Esto significa que, a diferencia de la narrativa dominante sobre el reconocimiento, las reivindicaciones de justicia social y libertad no siempre toman la forma de demandas de más o mayor reconocimiento y, más importante aún, que el reconocimiento podría causar daños incluso funcionando normalmente; tal es el caso de lo que las autoras llaman “reconocimiento subordinado”³¹, propio de contextos poscoloniales donde la subjetividad colonial se produce desde un principio como subordinada.

El problema de la juridificación es otro ámbito en el que los enfoques emancipatorios, como los enfoques feministas de los derechos, corrigen los defectos de la teoría de Honneth. Daniel Loick³² ofrece un análisis de la forma en que la política de la juridificación presente en *Freedom's Right* no toma suficientemente en cuenta los límites y el potencial político de las reivindicaciones de derechos. Para Honneth, la juridificación es una patología social causada por una absolutización de la libertad legal. Describiendo las diversas formas en que pueden expresarse las patologías de la juridificación, Loick identifica “la defensa excesivamente ‘obstinada’ de los derechos presuntos o reales, un formalismo rígido ciego al contexto (...) un infinito ‘aplazamiento de las obligaciones de actuación’”³³, entre otros. Pero aun cuando los peligros de la juridificación sean correctamente señalados por Honneth, el criterio que éste usa para evaluar cuándo la ley limita o concede libertad a los individuos, es decir, el límite del proceso de “absolutización”, es el de una sociedad

²⁹ Samantha Balaton-Chrimes y Victoria Stead, “Recognition, Power and Coloniality”, *Postcolonial Studies* 20, no. 1 (2017): 1-17.

³⁰ *Ibid.*, 5.

³¹ *Ibid.*, 8.

³² Daniel Loick, “Juridification and Politics: From the Dilemma of Juridification to the Paradoxes of Rights”, *Philosophy & Social Criticism* 40, no. 8 (2014): 1-22.

³³ *Ibid.*, 10. Traducción propia.

civil que presupone la distinción entre lo público y lo privado, y el de una idea de familia como modelo ideal de relaciones de reconocimiento que, según Loick, no se sostiene. Lo que Honneth no puede ver es que la familia burguesa no fue en los inicios de la modernidad una institución comunicativa pre-legal, sino, más bien, “una institución jurídicamente protegida de dominio patriarcal y de explotación económica del trabajo femenino de reproducción, y lo sigue siendo en gran medida”³⁴.

Como muestra la lectura que hace Loick de Honneth, la teoría del reconocimiento debe ser ajustada para abrirla a una consideración más profunda sobre las relaciones de poder en las que basa su ideal de buena vida. Tomar en serio las patologías de lo social implica reconocer la mutabilidad histórica de la presunción sobre la que se construyó la teoría del reconocimiento. De hecho, ha sido el propio Honneth quien ha aceptado explícitamente que este parece ser el caso de la situación actual. En una entrevista Honneth sostiene que “Hoy en día, el conflicto social no tiene forma normativa”³⁵. Esta afirmación nos lleva de nuevo a las cuestiones discutidas en la primera sección, a saber, el agotamiento de un horizonte utópico capaz de movilizar a los sujetos a través de una transformación sustantiva del capitalismo neoliberal. Es precisamente en un contexto en el que es difícil ver dónde puede surgir una energía utópica con una fuerza capaz de motivar una transformación del capitalismo neoliberal, que la inconmensurabilidad de las formas alternativas de conocimiento y reconocimiento puede ser un recurso valioso para al menos pensar en la apertura histórica del presente.

La política de la estética y la lógica del desacuerdo

Una tercera corriente de pensamiento crítico que se desarrolla durante los años setenta y ochenta, pero que comienza a ser debatida ampliamente a mediados de los noventa, se asocia con filósofos franceses tales como Alain Badiou, Étienne Balibar y Jacques Rancière. Aunque estos filósofos desanclan la posibilidad de una ruptura radical con la idea de una subjetividad política que se construye en relación con la dinámica del capitalismo, y ponen un énfasis cuasi mesiánico y religioso en figuras de discontinuidad como el acontecimiento y el desacuerdo; la idea de una emancipación que prescinde de los recursos de la crítica social es sintomática de los ataques a la idea misma de lo social³⁶. A través de una crítica de la filosofía política normativa y liberal, estos autores han renovado el pensamiento emancipatorio, reivindicando

³⁴ *Ibid.*, 13. Traducción propia.

³⁵ Axel Honneth, “La idea del socialismo para nuestro tiempo. Entrevista con Axel Honneth por Peter Kulesza”, en *Investigación y teoría crítica para la sociedad actual*, Mauro Basaure y Darío Montero comps. (Barcelona: Editorial Anthropos, 2018), 41.

³⁶ Alberto Toscano, “Politics in Pre-Political Times”, *Filozofski vestnik* 34, no. 1 (2013): 75.

la igualdad como un axioma que se resiste a la cooptación del neoliberalismo. Me centraré en el pensamiento de Rancière porque su posición antiteórica, antisocial y antiexplicativa, representa un contrapunto a la tendencia observada en aquellas teorías que han tematizado el reconocimiento y la utopía, en la medida en que su pensamiento prescinde de un diagnóstico sobre las dinámicas societales en términos de una totalidad social, ya sea en sus dimensiones socioeconómicas (como en el caso de los autores que valoran críticamente la tradición utópica) o en su dimensión normativa (como es el caso de Honneth).

Uno de los puntos de partida del pensamiento de Rancière es la crítica de la tradición crítica; específicamente, la “lógica de la inversión”, un procedimiento que recorrería todo el pensamiento crítico; desde Marx, pasando Althusser —maestro de Rancière—, hasta pensadores tan diferentes como Pierre Bourdieu y Jean Baudrillard³⁷. Los elementos básicos de la lógica de la inversión se pueden resumir de la siguiente manera: por un lado, tenemos una ley necesaria como el momento de la verdad del ámbito ideológico de las apariencias; por otro, encontramos a los pensadores críticos, cuya tarea ha consistido tradicionalmente en salvar esta brecha para armar a los participantes en la lucha social. Para cumplir sus objetivos, la ciencia de lo oculto requiere a los maestros de la sospecha, a los filósofos y sociólogos (y más en general a los intelectuales) que llenan este lugar vacío de ciencia, otorgando conocimiento verdadero y legítimo. Para Rancière, lo problemático en esta forma de crítica es que implica una distribución específica de las inteligencias, que al final reproduce la misma lógica de dominación que busca combatir, poniendo en juego un conjunto de diferencias y exclusiones arbitrarias³⁸.

Durante la década de los noventa, Rancière se centró en el llamado “retorno de la política” en filosofía, y conectó su crítica de la “lógica de la inversión” con la idea misma de emancipación. Este “retorno de la política” supuestamente tenía la intención de devolver la política a la escena en un contexto señalado por la caída de la Unión Soviética. Pero precisamente por esto, dicho retorno no fue más que la afirmación del triunfo de la democracia global y consensuada, a la que esta nueva filosofía política servía de justificación teórica³⁹. Lo relevante de este proceso es que el desarrollo de esta filosofía política conservadora y abstracta sólo fue posible a precio de un proceso de purificación, es decir, un proceso consistente en la separación radical de lo político respecto de lo social, y la consiguiente reducción de la política al marco institucional de las democracias occidentales.

Rancière rechaza enérgicamente esta filosofía política abstracta y desvinculada de lo social, porque para él la política implica precisamente la cuestión de la siempre

³⁷ Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics* (Londres y Nueva York: The Continuum International Publishing Group, 2004); *Althusser's Lesson* (Nueva York: The Continuum International Publishing Group, 1992); *The Philosopher and His Poor* (Durham y Londres: Duke University Press, 2003).

³⁸ Rancière, *Althusser's Lesson*, 40-56.

³⁹ Jacques Rancière, *On the Shores of Politics* (Londres: Verso, 1995).

arbitraria división entre lo político y lo social, entre los que pueden gobernar y los que no⁴⁰. La lectura crítica que el filósofo francés hace de Platón nos proporciona la noción paradójica de lo social que subyace en su crítica a la purificación de la política. Rancière critica la república antidemocrática de Platón porque mantiene a todos los individuos atados a un conjunto de papeles, posiciones y lugares prefijados, siendo el filósofo aquel cuya posición natural es la de gobernador de la ciudad. Este argumento conduce lógicamente a la prohibición de que los trabajadores hagan algo más que trabajar y, en consecuencia, excluye la posibilidad de que los trabajadores gocen de la ciudad. Rancière usa el término “policía” para referirse a este “orden de cuerpos que define la asignación de formas de hacer, formas de ser y formas de decir”⁴¹, y vela porque esos cuerpos se asignen por su nombre a un lugar y tarea en particular; en otras palabras, una distribución específica de lo sensible según la cual una tarea, actividad u ocupación específica corresponde a ciertas formas de ver, sentir y decir. La política, por otro lado, nombra la interrupción de este orden, ya que siempre implica una “redistribución de lo sensible” que tiene lugar dondequiera que se deshaga el orden jerárquico de la policía⁴².

Por “distribución de lo sensible”, Rancière entiende “ese sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas”⁴³. En *La República* de Platón, por ejemplo, aunque los esclavos hablan y son capaces de entender las órdenes, no *poseen* lenguaje, por lo que no pueden ser parte de la comunidad política. Del mismo modo, los artesanos no pueden gobernar la ciudad porque no tienen *tiempo* para hacer ninguna otra actividad que no sea trabajar. En este sentido, la distribución de lo sensible define lo que es visible o no en un espacio común y quién es capaz de hablar el lenguaje común de la comunidad. En este contexto, la política siempre interrumpe la distribución establecida de lo sensible, abriendo posibilidades imprevistas de percepción y acción.

Así, la política se manifiesta tanto de manera positiva como negativa. Por un lado, la política implica un proceso de desidentificación o “subjetivación”, la disolución de la posición o lugar asignado (clase) en el orden social. Este es el caso de aquellos poetas y filósofos franceses de 1830, que se no se definieron a través de la afirmación su condición proletaria o laboral, sino afirmando la capacidad radical de ser y haciendo algo diferente a las tareas que se suponía que debían hacer, dada su condición de clase. Por otro lado, la política implica la afirmación de una igualdad universal por parte de aquellos que no tienen parte en la distribución de las partes. La política ocurre cuando se establece una escena de desacuerdo; cuando aquellos

⁴⁰ Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1999).

⁴¹ *Ibid.*, 29. Traducción propia.

⁴² *Ibid.*, 16.

⁴³ Rancière, *The Politics of Aesthetics*, 12.

que no tienen parte en la distribución de partes afirman la misma capacidad de cualquier persona para hablar y ver. Como muestra la paradoja de la esclavitud de Aristóteles, un esclavo, para obedecer a su amo, tiene que entender tanto la orden como el deber de obedecer, lo que significa que tiene que ser igual a su amo en ese sentido. Esta es la razón por la que Rancière afirma que el desacuerdo es la afirmación paradójica y conflictiva de dos mundos en uno. Como ha subrayado Hallward⁴⁴, la igualdad no es una categoría trascendental o un valor universal en la formulación de Rancière, sino un operador de verificación práctica, una suposición que desencadena un proceso siempre polémico por las acciones de quienes afirman la igualdad universal.

Ahora bien, es debido al poder de la política para subvertir “la policía” que Rancière rechaza dotar a la primera de un fundamento social. Una ontología social como fundamento de la política resultaría en una antinomia. Como muestran sus ejemplos en *Las Noches Proletarias*, la política tiene lugar precisamente como un intento de no ser fundado por lo social. Toscano⁴⁵ ha argumentado correctamente que la cuestión de la modalidad de lo social está ausente en el pensamiento de Rancière. De hecho, Rancière parece conectar con demasiada facilidad la idea de un orden no natural de las jerarquías con la idea de un orden social contingente. Desde este punto de vista, cualquier relato de lo social que no reconozca su carácter contingente, el hecho de que el fundamento del orden social es “la pura y simple igualdad de cualquiera con cualquiera”⁴⁶ y que por tanto “no existe ningún principio natural de dominación de un hombre sobre otro”⁴⁷, será cómplice de la lógica que pretende denunciar. El proyecto teórico de Rancière busca desestabilizar el orden político del gobierno y de una sociología que tiende a olvidar la violencia subyacente al orden social. Sin embargo, al considerar lo social como un epifenómeno de los modos de poder y dominación, y reducirlo a la lógica de la policía, Rancière condena cualquier tipo de investigación sociológica desde el principio a los fracasos de la “lógica de la inversión”.

En el contexto de la teoría crítica, el conocimiento explicativo –un tipo de conocimiento ciertamente limitado y reduccionista con respecto a la pluralidad del ámbito de la experiencia individual y del mundo– tiene precisamente la función política de hacer visible lo que no está a la vista; una lectura sintomática de los muchos aspectos, niveles y dimensiones de la sociedad no equivale necesariamente a la visión de los individuos como víctimas de delirios ideológicos; lo que no podemos ver desde el punto de vista particular de nuestras experiencias individuales no es necesariamente algo oculto o bajo la superficie social, sino más bien aquello

⁴⁴ Peter Hallward, “Jacques Rancière and the Subversion of Mastery”, *Paragraph* 28, no. 1 (2005): 26-45.

⁴⁵ Alberto Toscano, “Anti-Sociology and Its Limits”, en *Reading Rancière*, Paul Bowman y Richard Stamp eds. (Londres: Continuum International Pub. Group, 2011), 217-37.

⁴⁶ Rancière, *Disagreement*, 79. Traducción propia.

⁴⁷ *Ibidem*. Traducción propia.

que excede los límites de nuestra existencia individual. En otras palabras, si la emancipación social es simultáneamente emancipación estética, como subraya con razón Rancière, esto implicaría que en algún sentido la emancipación estética es también emancipación social. ¿No implica el “desorden de clases e identidades” propio de la política una reordenación posterior de las clases y las identidades, que a su vez serán perturbadas y reordenadas? ¿Y no ha discutido la sociología desde sus primeras formulaciones las tensiones derivadas de una dinámica social que incluye el desorden y el orden de lo social? Rancière es consciente de esto, pero para él, como hemos visto, esos momentos de orden deben ser vistos como pertenecientes a la lógica de la policía y no a la de la política.

Tres dimensiones del concepto de crítica social

Existe una diversidad de temas relevantes para el pensamiento crítico hoy que no se agotan en las tres ideas exploradas hasta ahora. Sin embargo, creo que las discusiones en torno a las nociones de utopía, reconocimiento y disenso radical capturan, a nivel teórico, dimensiones de la crítica social que están presentes hasta cierto punto en la mayoría de las prácticas de la crítica teórica: una dimensión utópica, una normativa y una dimensión estético-política.

Tanto en la teoría de Axel Honneth como en la intervención crítica de Rancière es posible identificar una dimensión utópica. La noción de vida ética y el análisis de las patologías del reconocimiento pueden verse como parte del modo ontológico de la utopía en la teoría de Honneth. El aspecto crítico de la teoría de Honneth radica en una exploración de aquellos aspectos normativos que permiten explicar cómo sería el estado de cosas en la sociedad capitalista si el reconocimiento prevaleciera, así como una afirmación de que esto puede y debe ser de otra manera. Rancière evita tanto el modo ontológico como el arqueológico de la utopía, pero se basa significativamente en el arquitectónico. De hecho, su noción de la política como una redistribución de lo sensible tiene referencias históricas específicas (las comunidades autónomas de trabajadores en la Francia del siglo XIX) y exuda una valorización del poder de aquellos que no tienen parte en el arte de gobernar para impugnar el orden policial. Asimismo, la propia noción de desacuerdo implica el deseo utópico de una subjetividad capaz de alterar el orden de lo visible y lo decible. La atención que Rancière presta a los problemas de la figuración lo alinea en cierta medida con la discusión de Jameson sobre la utopía; ambos autores consideran la representación y la totalización como aspectos problemáticos a la hora de pensar en un momento de ruptura radical con el orden social. Sin embargo, se enfrentan al problema de la figuración de maneras opuestas: mientras que para Jameson tenemos que intentar captar las mediaciones inextricables de la totalidad social para conectar la experiencia (individual) con la Historia, para Rancière, la única posibilidad

de que una experiencia sea un espacio común es abrazar la indeterminación, la contingencia y la promesa de un horizonte no fijo de posibilidades.

Del mismo modo, los problemas surgidos de los debates sobre el reconocimiento y sus múltiples significados también están presentes en la teorización de Harvey, Jameson y E. O. Wright sobre la utopía. Los aspectos normativos son clave para el utopismo de Harvey, aunque no toma la forma de una búsqueda de fundamentos como en el caso de Honneth. Harvey insiste en el necesario reconocimiento de nuestra doble condición de seres biológica y socialmente determinados, y en nuestra capacidad de imaginación y acción. El humanismo revolucionario que postula Harvey se basa tanto en el reconocimiento de los fracasos del humanismo burgués liberal o el “humanismo insípido” como en el peligro de abrazar una visión complaciente de la tradición humanista. Más allá del humanitarismo liberal y basándose en la postura revolucionaria de Fanon, Harvey afirma entonces la necesidad de recuperar un sentido de humanidad sobre la base de las prácticas deshumanizadas que prevalecen en el mundo contemporáneo, y más que ofrecer un programa normativo articulado, apunta a una conversación sobre lo que significaría ser humano dentro de las condiciones del presente.

Desde el punto de vista de E. O. Wright, el diagnóstico y la crítica implican necesariamente una exploración de los elementos normativos que sustentan una ciencia social emancipadora. Describir algo como generando daño ya implica un juicio moral de lo que constituye daño o una situación dañina. Por esta razón, Wright⁴⁸ plantea la necesidad de que una teoría de la justicia sea parte una ciencia social emancipadora; específicamente, un programa igualitario democrático radical. Con el fin de definir los principales aspectos de este programa normativo, Wright⁴⁹ establece una distinción entre la justicia social y la igualdad, basada en las nociones de florecimiento humano, es decir, en la posibilidad de las personas de desarrollar sus capacidades y talentos, por una parte; y la justicia política concebida ampliamente como la capacidad de las personas de tomar decisiones sobre asuntos que afectan sus vidas, por otra. Wright sostiene que no es posible justificar las pretensiones emancipadoras de una ciencia social crítica como la que él busca desarrollar, ni mucho menos sustentar los diversos proyectos de “utopías reales” existentes sin apelar a un “principio global de humanidad”⁵⁰.

La dimensión del conflicto y el tema de una ruptura radical del orden social o de la “distribución de lo sensible”, también está presente en la mayoría de las teorías mencionadas. Las contradicciones del capital y el antagonismo de clase son la forma

⁴⁸ Wright, *Envisioning Real Utopias*.

⁴⁹ Erik Olin Wright, “Transforming Capitalism through Real Utopias”, *Irish Journal of Sociology* 21, no. 2 (2013): 6-40; Erik Olin Wright, “Reflections on Real Utopias Responses to Commentaries in the Crooked Timber Symposium on Envisioning Real Utopias”, 2013, consultado en diciembre de 2019, disponible en <https://crookedtimber.org/2013/04/03/reflections-on-real-utopias/>.

⁵⁰ Wright, *Envisioning Real Utopias*, 98.

en que la dimensión del conflicto y la transformación radical se manifiesta en la teoría de Harvey. A diferencia de Rancière, el tratamiento que hace Harvey de la idea de una transformación radical implica pensar en la transición del capitalismo, es decir, en la abolición de la producción de excedentes de capital basados en la relación entre capital y trabajo, a través de acciones que aumentan el control y la autonomía de los trabajadores sobre el proceso productivo⁵¹. Harvey sostiene que cada lucha particular construye una especie de política universalista –visible en movimientos tales como el socialismo, el comunismo, el ecologismo, el feminismo– a partir de esas prácticas de militancia particulares. Cualquier ruptura radical con el orden sociopolítico capitalista debe traducir, por lo tanto, lo concreto en lo abstracto y viceversa, y debe prestar atención a la mediación institucional que la mayoría de las veces neutraliza y paraliza el impulso revolucionario detrás de las luchas particulares. Harvey señala que “Cualquier alternativa radical, si va a tener éxito a medida que se materializa (...) debe encontrar formas de negociar entre la seguridad conferida por las instituciones fijas y las formas espaciales, por un lado, y la necesidad de ser abiertos y flexibles en relación con las nuevas posibilidades socioespaciales por otro”⁵².

Por último, la “estrategia rupturista” de transformación de E. O. Wright, en la que el poder social puede finalmente dirigir la economía y llevar a cabo una transformación radical de las instituciones capitalistas, parece compartir con David Harvey la preocupación por una modificación radical de las relaciones de clase y de las instituciones capitalistas. Sin embargo, Wright es escéptico sobre la posibilidad de un cambio sistémico, lo que lo lleva a enfocarse en una estrategia transformadora “intersticial”. Entre los ejemplos de estrategias intersticiales de emancipación social, E. O. Wright menciona consejos de fábricas de trabajadores, economías sociales comunitarias y refugios de mujeres maltratadas. Lo que todas estas experiencias tienen en común “es la idea de construir instituciones alternativas y fomentar deliberadamente nuevas formas de relaciones sociales que encarnan ideales emancipatorios y que se crean principalmente a través de ‘la acción directa de un tipo u otro en lugar de a través del estado’”⁵³, de una manera que se asemeja a la utopía americana de Jameson con su énfasis en el poder organizativo del ejército.

En resumen, es posible construir el concepto de crítica social como una práctica en la que es discernible el funcionamiento simultáneo de una dimensión utópica, normativa y estético-política. La dimensión utópica de la crítica social se refiere al deseo implícito o explícito de captar la dinámica del capitalismo contemporáneo para trascenderla negativamente y a la visión de posibles formas de salir de nuestros encarcelamientos ideológicos. La dimensión normativa tiene que ver con la forma

⁵¹ Harvey, *Spaces of Hope*, 28-9.

⁵² *Ibid.*, 243. Traducción propia.

⁵³ Wright, *Envisioning Real Utopias*, 230.

en que las teorías tratan las cuestiones del florecimiento humano, el reconocimiento y la “buena vida”, y el papel que desempeñan las instituciones en su conformación y materialidad. Por último, la dimensión estética política de la crítica social gira en torno a la cuestión de cómo es posible una “redistribución de lo sensible” y qué formas esta podría adoptar, junto con una reflexión más general sobre las posibilidades de una discontinuidad radical con el *status quo* y los dilemas de su representación. En lo que sigue discutiré algunas de las implicaciones teóricas que conlleva un concepto de crítica social como el recientemente esbozado.

Teorías críticas y la estética del mapeo cognitivo

Durante la década del ochenta, Jameson acuñó el término “mapeo cognitivo” para proponer una estética capaz de lidiar con la lógica fragmentaria de la posmodernidad y rehabilitar con ello la necesidad de una noción de totalidad social compatible con un conocimiento con fines emancipatorios⁵⁴. En términos generales, el mapeo cognitivo es un mapa mental “de la totalidad social y global que todos llevamos en nuestras cabezas de forma confusa”⁵⁵. Después de su primer libro *Marxism and Form* (1971), Jameson se interesó cada vez más en la espacialización del capitalismo, es decir, la forma en que el capitalismo crea espacios específicos y afecta la forma en que experimentamos la temporalidad y la historicidad. En este contexto, Jameson extrapola de la idea de Kevin Lynch de la alienación urbana como la incapacidad de mapear la ciudad para considerar el terreno de la crítica cultural. Al comentar cómo en el análisis que Lynch hace de Jersey, Boston, y Los Ángeles, la ciudad es a la vez una experiencia concreta con referentes específicos (monumentos, calles, etc.) y también una totalidad imaginada para sus habitantes, Jameson sostiene que “la concepción de Lynch de la experiencia de la ciudad –la dialéctica entre el aquí y ahora de la percepción inmediata y el sentido imaginario de la ciudad como una totalidad ausente– es algo así como un análogo espacial de la formulación de Althusser sobre la ideología como una representación imaginaria de la relación de los sujetos con sus condiciones reales de existencia”⁵⁶. Tomando en cuenta la lectura que Jameson hace sobre el concepto althusseriano de ideología, el mapeo cognitivo puede definirse entonces como una “representación situacional por parte del sujeto

⁵⁴ Fran Mason, “A Poor Person’s Cognitive Mapping”, en *Conspiracy Nation: The Politics of Paranoia in Postwar America*, Peter Knight ed. (Nueva York: New York University Press, 2002), 40-56; Robert T. Tally, *Fredric Jameson: The Project of Dialectical Criticism* (Londres: Pluto Press, 2014); Michael Eddy, “After Cognitive Mapping”, *Esse Arts + Opinions* 86 (2016): 14-21.

⁵⁵ Fredric Jameson y Lawrence Grossberg, “Cognitive Mapping”, en *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson y Lawrence Grossberg eds. (Londres: Macmillan Education, 1988), 353.

⁵⁶ Fredric Jameson, *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham NC: Duke University Press, 1991), 51. Traducción propia.

de esa totalidad más vasta e irrepresentable que es el conjunto de las estructuras de la sociedad en su conjunto”⁵⁷.

Lo que Jameson encuentra especialmente valioso del concepto de ideología de Althusser es, por un lado, su insistencia en la brecha entre la siempre local y limitada representación individual de la totalidad social que la trasciende –ya que siempre se tratará de *nuestras* calles y *nuestros* monumentos, para continuar con la analogía espacial– y sus condiciones reales de existencia. Por otro lado, hay una “verdad” sobre estas condiciones, que la ideología intenta indirectamente representar o mapear. De hecho, la tarea de mapear cognitivamente la totalidad social es precisamente la de intentar representar las variadas tendencias, niveles y capas a través de los cuales funciona la maquinaria “enorme e incontrolable” del capitalismo global.

El tipo de crítica totalizante o totalizadora ha sido objeto de numerosas críticas. Después de la denuncia que Lyotard hiciera de la idea de totalidad, ya sea en su versión orgánica, positivista, tecnocrática, como ideología legitimadora de los “grandes relatos” de la ciencia y su lógica controladora⁵⁸; la categoría de “totalidad” ha sido especialmente criticada por epistemologías feministas y enfoques descoloniales⁵⁹. Desde un punto de vista histórico, los enfoques pos- y descoloniales han subrayado la complicidad de una perspectiva totalizante de la sociedad con la violencia epistémica de una lógica excluyente que no toma en cuenta el proceso de colonización sobre la que se construyó el paradigma europeo del conocimiento racional. Como ha señalado Aníbal Quijano, la idea de la totalidad social es constitutiva de la racionalidad-modernidad europeo-occidental, así como de las categorías correlativas de “humanidad” y “sociedad”, que no se extendieron a los pueblos no occidentales, y que, al contrario, se usaban como herramientas opresivas del poder colonial⁶⁰. Políticamente, y debido a este desarrollo histórico, la idea evolucionista, jerárquica y/u orgánica del “sistema” social hizo invisible tanto la realidad de las partes colonizadas del mundo no incluidas en el “sistema”, como sus lógicas de poder y opresión subyacentes. Siguiendo la misma línea de crítica, y desatando el carácter reduccionista de enfoques “totalizantes” como el marxismo, las epistemologías feministas han entendido que las críticas totalizantes del capitalismo son sesgadas y parciales, y omiten tanto estructuras de poder alternativas al patriarcado, como los intentos de resistirlos desde relatos que no encajen con luchas políticas no basadas o reductibles a la lógica de clases⁶¹.

⁵⁷ *Ibidem*. Traducción propia.

⁵⁸ Jean François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

⁵⁹ Kate Driscoll Derickson, “Toward a Non-Totalizing Critique of Capitalism”, *Geographical Bulletin* 50, no. 1 (2009): 3-5.

⁶⁰ Aníbal Quijano, “Coloniality and Modernity/Rationality”, *Cultural Studies* 21, nos. 2/3 (2007): 176.

⁶¹ Derickson, “Toward a Non-Totalizing Critique of Capitalism”.

Recientemente, al alero de prácticas emancipatorias en contextos coloniales, ha habido intentos por reformular la idea de totalidad social y rehabilitarla nuevamente como una categoría analítica con potencial emancipatorio⁶². No es mi intención en el espacio de este artículo abordar un debate que solo al interior del marxismo tiene variadas aristas e involucra múltiples escuelas y perspectivas filosóficas⁶³. Más bien me gustaría insistir en que la noción de crítica social presupone la idea de la totalidad social, y que una versión no reduccionista de la totalidad social es necesaria para las teorías que intentan aprehender las contradicciones del capitalismo global contemporáneo.

Para aclarar qué características tendría un concepto de este tipo es necesario enfatizar tres aspectos. En primer lugar, la idea de totalidad social se relaciona con la dimensión global del capitalismo y su expansión sociogeográfica. Es esta dimensión la que ha sido enfatizada en los trabajos de autores como Giovanni Arrighi, Immanuel Wallerstein, Antonio Negri y Michael Hardt. En segundo lugar, reconocer al capitalismo como un proceso histórico de escala global implica reconocer también la lógica totalizante del capital, en términos de su capacidad para subsumir la lógica de la relación entre capital y trabajo a otras esferas de producción de lo social. Finalmente, otro punto crucial a la hora de bosquejar una noción de totalidad social con potencial emancipador con relación a la idea de un mapeo cognitivo es el carácter estético que para Jameson reviste dicha práctica de mapeo.

Al ser interrogado por Nancy Fraser sobre la utilidad de una estética del mapeo cognitivo, habida cuenta de la existencia del clásico proyecto de una ciencia social crítica, Jameson respondió de la siguiente manera: “La estética es algo que apela a la experiencia individual más que a conceptualizaciones abstractas de lo real”⁶⁴. El ámbito de la experiencia individual y de la praxis colectiva es, por lo tanto, fundamental para cualquier intento teórico que tenga como horizonte una acción emancipadora. En otras palabras, la idea de una totalidad social en el contexto de una estética del mapeo cognitivo implica siempre una práctica de totalización (un intento por aprehender dicha totalidad presupuesta), que es al mismo tiempo un acto de destotalización, en la medida en que esos esfuerzos para representar las

⁶² Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham NC: Duke University Press, 2003).

⁶³ La propia noción de totalidad social que Jameson elabora está basada en una apropiación a aspectos desarrollados por Lukács, Sartre y Althusser. Como muestra Martin Jay en *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1986), la crítica de la crítica totalizante implica la distinción entre distintos conceptos de totalidad, así como de las distintas funciones que dicha categoría adquiere en la tradición marxista; partiendo por la relación que Marx establece con Hegel, pasando por las ideas de totalidad expresiva hasta las distinciones entre totalidad abstracta y concreta. La crítica contemporánea a la idea de totalidad social, por tanto, puede ser complejizada, discutida y examinada a la luz de los debates en torno a los problemas de las lógicas de un enfoque “totalizante”.

⁶⁴ Jameson y Grossberg, “Cognitive Mapping”, 358. Traducción propia.

complejidades del orden capitalista tienen como objetivo dar sentido y criticar la lógica totalizadora del capital y sus efectos nocivos⁶⁵.

La práctica de mapeo cognitivo implica, por tanto, el intento siempre destinado a fracasar de aprehender las dinámicas totalizadoras del capitalismo contemporáneo; un esfuerzo por totalizar/destotalizar dichas lógicas, asumiendo que siempre dicho intento será parcial y limitado. Ahora bien, si consideramos las dimensiones esbozadas en este artículo del concepto de crítica social, es posible observar que la tensión básica que enfrenta cada práctica de mapeo, a saber, la brecha entre la experiencia fenomenológica individual de nuestra realidad social en el capitalismo tardío y los múltiples niveles y dimensiones en los que se desarrolla esta realidad social; es precisamente lo que está en juego en el tratamiento de cada una de las teorías revisadas en sus tres dimensiones. Mientras que la dimensión utópica de la crítica da cuenta de una tensión entre distintos grados de determinación histórica por un lado, y el impulso utópico de la imaginación individual y colectiva por el otro; la dimensión normativa de la crítica tiene como punto de partida los sentimientos de agravio moral vividos como tal por distintos actores, a la vez que incluye una evaluación de las patologías de lo social a nivel sistémico; finalmente, la dimensión estético-política de la crítica implica la impugnación radical del orden policial desde la experiencia de un todo sensible que se organiza prácticamente a través de la igualdad como un axioma que se verifica siempre en la experiencia individual y/o colectiva.

A pesar de la autonomía de cada registro, lo interesante de la idea de una estética del mapeo cognitivo es que gracias a ella podemos ver cómo en las tres dimensiones se tematizan, organizan y redefinen los temas de las otras dimensiones, solo que desde los límites de su propio marco. En otras palabras, cada estilo de crítica usa su propio código interpretativo o registro para contar la historia de esta totalidad. Reescribir la historia de esta totalidad a partir de un código particular implica necesariamente la reescritura de los otros códigos dentro del mismo modelo de totalidad social. Por lo tanto, la poética del conocimiento de Rancière implica una reescritura de los otros códigos (socioeconómicos y normativos) en términos de “policía”. Al mismo tiempo, Honneth reescribe la política en términos normativos, privilegiando las experiencias de agravio moral de los individuos por sobre temas como la acción colectiva y su organización. El registro de Harvey, Wright y Jameson, en tanto, enfatiza las condiciones socioeconómicas de reproducción y crisis del capitalismo global, subordinando los momentos en que se expresa el deseo utópico de transformación, ya sea como momento de desacuerdo o como lucha por el reconocimiento, a un diagnóstico sobre dichas dinámicas a nivel macro.

⁶⁵ Jameson y Grossberg, “Cognitive Mapping”; Néstor García Canclini, “Totalizations/Detotalizations”, *Theory, Culture & Society* 24, nos. 7/8 (2007): 296-301.

Comentario final: posibles usos de la idea de crítica social

A través de la revisión y discusión de tres temas relevantes en la teoría crítica contemporánea, en este artículo he argumentado que es posible establecer analíticamente tres registros del concepto de crítica social. Asimismo, he planteado que considerar en su conjunto los distintos registros de la crítica social como ejemplos de la estética del mapeo cognitivo, permite entender las teorías críticas como intentos de mapear, desde posiciones teóricas particulares, las distintas mediaciones del capitalismo contemporáneo en su totalidad. Así, el concepto de crítica social junto al de una estética del mapeo cognitivo permiten anudar a lo menos tres registros distintos, sin la necesidad de recurrir a una síntesis de enfoques que provienen de tradiciones filosóficas distintas y en algunos casos incompatibles.

A la luz de experiencias recientes de resistencia e impugnación del orden social existente, sería posible testear el rendimiento analítico de la idea de crítica social con una dimensión utópica, normativa y una político-estética, ya no aplicada a las teorías críticas, sino también a las prácticas de los movimientos sociales contemporáneos. Concebir las prácticas emancipatorias de distintos movimientos anticapitalistas en tanto prácticas de crítica social, permitiría contar con dichas teorizaciones que emergen desde el terreno práctico no solo como datos a analizar, sino que también como ejercicios de mapeo cognitivo de los que las teorías críticas pueden aprender y que bien pueden integrar.

Referencias bibliográficas

- Allen, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press, 2016.
- Balaton-Chrimes, Samantha y Victoria Stead. "Recognition, Power and Coloniality". *Postcolonial Studies* 20, no. 1 (2017): 1-17.
- Basaure, Mauro. "In the Epicenter of Politics: Axel Honneth's Theory of the Struggles for Recognition and Luc Boltanski and Laurent Thévenot's Moral and Political Sociology". *European Journal of Social Theory* 14, no. 3 (2011): 263-81.
- Burawoy, Michael y Erik Olin Wright. "Sociological Marxism". En *Handbook of Sociological Theory*, Jonathan H. Turner editor, 1-52. Nueva York: Springer, 2000.
- Canclini, Néstor García. "Totalizations/Detotalizations". *Theory, Culture & Society* 24, nos. 7/8 (2007): 296-301.
- Derickson, Kate Driscoll. "Toward a Non-Totalizing Critique of Capitalism". *Geographical Bulletin* 50, no. 1 (2009): 3-15.
- Dörre, Klaus, Stephan Lessenich y Hartmut Rosa. *Sociology, Capitalism, Critique*. Londres: Verso, 2015.
- Eddy, Michael. "After Cognitive Mapping". *Esse Arts + Opinions* 86 (2016): 14-21.
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester UK: Zero Books, 2009.
- Fraser, Nancy, Axel Honneth y Joel Golb. *Recognition or Redistribution? A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso, 2003.
- Gunn, Richard, y Adrian Wilding. "Revolutionary or Less-than-Revolutionary Recognition". *Heathwood Institute and Press*, 2013. Consultado en abril de 2020, disponible en [http:// www.heathwoodpress.com/revolutionary-less-than-revolutionaryrecognition](http://www.heathwoodpress.com/revolutionary-less-than-revolutionaryrecognition).
- Hallward, Peter. "Jacques Rancière and the Subversion of Mastery". *Paragraph* 28, no. 1 (2005): 26-45.
- Harvey, David. *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Nueva York: Oxford University Press, 2014.
- . *Spaces of Hope*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2000.
- Honneth, Axel. "La idea del socialismo para nuestro tiempo. Entrevista con Axel Honneth por Peter Kulesa". En *Investigación y teoría crítica para la sociedad actual*, Mauro Basaure y Darío Montero compiladores, 39-50. Barcelona: Editorial Anthropos, 2018.

- . “Recognition as Ideology”. En *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, 323-48. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2007.
- . *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge MA: MIT Press, 1991.
- . *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge MA: MIT Press, 1996.
- Horkheimer, Max. *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*. Cambridge MA: MIT Press, 1995.
- Jameson, Fredric. *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army*. Londres: Verso, 2016.
- . *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. Londres: Verso, 2005.
- . *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham NC: Duke University Press, 1991.
- . *Representing Capital: A Reading of Volume One*. Londres: Verso, 2014.
- . *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Londres y Nueva York: Routledge, 2002.
- Jameson, Fredric y Lawrence Grossberg. “Cognitive Mapping”. En *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson y Lawrence Grossberg editores, 347-60. Londres: Macmillan Education, 1988.
- Jay, Martin. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Keucheyan, Razmig. *The Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today*. Londres: Verso, 2014.
- Kompridis, Nikolas. “Struggling over the Meaning of Recognition: A Matter of Identity, Justice, or Freedom?”. *European Journal of Political Theory* 6, no. 3 (2007): 277-89.
- Levitas, Ruth. *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society*. Nueva York: Springer, 2013.
- Loick, Daniel. “Juridification and Politics: From the Dilemma of Juridification to the Paradoxes of Rights”. *Philosophy & Social Criticism* 40, no. 8 (2014): 757-78.
- Liotard, Jean François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Mason, Fran. “A Poor Person’s Cognitive Mapping”. En *Conspiracy Nation: The Politics of Paranoia in Postwar America*, Peter Knight editor, 40-56. Nueva York: New York University Press, 2002.

- Mohanty, Chandra Talpade. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham NC: Duke University Press, 2003.
- Quijano, Aníbal. "Coloniality and Modernity/Rationality". *Cultural Studies* 21, nos. 2/3 (2007): 168-78.
- Rancière, Jacques. *Althusser's Lesson*. Nueva York: The Continuum International Publishing Group, 1992.
- . *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- . *On the Shores of Politics*. Londres: Verso, 1995.
- . *The Philosopher and His Poor*. Durham NC y Londres: Duke University Press, 2003.
- . *The Politics of Aesthetics*. Londres y Nueva York: The Continuum International Publishing Group, 2004.
- Santos, Boaventura de Sousa. *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*. Londres: Zed Books, 2013.
- Tally, Robert T. *Fredric Jameson: The Project of Dialectical Criticism*. Londres: Pluto Press, 2014.
- Thompson, Michael J. *The domestication of critical theory*. Londres: Rowman and Littlefield, 2016.
- Toscano, Alberto. "Anti-Sociology and Its Limits". En *Reading Rancière*, Paul Bowman y Richard Stamp editores, 217-37. Londres: Continuum International Pub. Group, 2011.
- . "Politics in Pre-Political Times". *Filozofski vestnik* 34, no. 1 (2013): 75-87.
- Willig, Rasmus. "Recognition and Critique: An Interview with Judith Butler". *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 13, no. 1 (2012): 139-44.
- Wright, Erik Olin. *Envisioning Real Utopias*. Londres: Verso, 2010.
- . "Reflections on Real Utopias Responses to Commentaries in the Crooked Timber Symposium on Envisioning Real Utopias", 2013. Consultado en junio de 2020, disponible en <https://crookedtimber.org/2013/04/03/reflections-on-real-utopias/>.
- . "Transforming Capitalism through Real Utopias". *Irish Journal of Sociology* 21, no. 2 (2013): 6-40.

Recibido: 16 de octubre de 2019

Aceptado: 13 de diciembre de 2019

Sobre el autor

Juan Pablo Rodríguez. Investigador posdoctoral asociado al Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Oxford (Oxford, Reino Unido). Doctor en Sociología por la Universidad de Bristol. Ha trabajado como investigador y docente en universidades chilenas, impartiendo módulos sobre teoría social, teorías críticas y sociología política. Sus áreas de interés incluyen teoría social y política, teorías críticas y movimientos sociales, especialmente los movimientos estudiantiles, de pobladores y socioterritoriales. Es autor de *Resisting Neoliberal Capitalism in Chile: the Possibility of Social Critique - Marx, Engels, and Marxisms* (Cham: Palgrave Macmillan, 2020). Correo electrónico: juan.rodriguezlopez@area.ox.ac.uk.

