

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

Acerca de la revista

Información básica

Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada el año 2008. Es una publicación que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. *Pléyade* se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en español o inglés. La revista es publicada en versiones impresa y electrónica, patrocinada por el International Institute for Philosophy and Social Studies.

La abreviatura de su título es *Pléyade*, que debe ser usado en bibliografías, notas al pie de página, leyendas y referencias bibliográficas.

Frecuencia de publicación

Pléyade es publicada en julio (semestre enero-junio) y enero (semestre julio-diciembre)

Indizada en

Los artículos publicados en *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* son indizados o resumidos por:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- Hispanic American Periodicals Index - HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal - LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas - E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile - Actualidad Iberoamericana
- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social-BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico - REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales - LATINOAMERICANA

Copyright

La revista es publicada por un equipo editorial independiente sin fines de lucro, en Chile. A menos que sea establecido, todos los contenidos de la edición electrónica son distribuidos bajo la licencia “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. La revista rechaza cualquier interés comercial en el trabajo que publica.

La revista se compromete a apoyar el máximo acceso al trabajo académico sin comprometer la calidad o la libertad académica. De acuerdo con esto, todo el contenido de cada número es accesible de forma universal y permanente sin suscripción o barreras de pago.

Los autores conservan los derechos de autor sobre su trabajo publicado en la revista. *Pléyade* no podrá publicar cualquier artículo en traducciones, antologías, etcétera, sin el consentimiento explícito del autor. Los autores le otorgan a la revista una licencia perpetua, pero no exclusiva, para publicar la versión del registro de sus artículos. Después de la publicación, los autores son libres de compartir sus artículos o volver a publicarlos en otro lugar, siempre y cuando la publicación original en *Pléyade* se cite explícitamente.

Patrocinadores

La publicación de la revista es patrocinada por:

International Institute for Philosophy and Social Studies IIPSS

Avenida Pedro de Valdivia 1950, oficina 10

Código Postal 7511284, Providencia – Santiago de Chile

contacto@revistapleyade.cl

ndelvalle@revistapleyade.cl

Cuerpo Editorial

Director responsable

Nicolás Del Valle Orellana.

Equipo editorial

Nicolás Del Valle Orellana – Editor en jefe

Felipe Lagos Rojas – Editor general

Benjamin Varas Arnello – Coeditor y coordinador editorial

Alex Barril Saldivia – Coeditor

Rebeca Errázuriz Cruz – Coeditora

Damián Gálvez Gonzalez – Coeditor

Natalia López Rico – Coeditora

José Miguel Muñoz – Coeditor

Comité editorial

Dr. Ulrich Beck † Ludwig-Maximilians-Universität München (Múnich, Alemania)

Dra. Rossana Castiglioni. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Daniel Chernilo. Loughborough University (Leicestershire, Reino Unido)

Dr. Marc Crépon. École Normale Supérieure (París, Francia)

Dr. Roberto Esposito. Istituto Italiano di Scienze Umane (Nápoles, Italia)

Dr. Ignacio Farías. Technische Universität München (Múnich, Alemania)

Dr. Andreas Feldmann. University of Illinois (Chicago, Estados Unidos)

Dra. Nancy Fraser. New School for Social Research (Nueva York, Estados Unidos)

Dra. Simona Forti. Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italia)

Dra. Cristina Lafont. Northwestern University (Chicago, Estados Unidos)

Dr. Thomas Lemke. Johann Wolfgang Goethe-Universität (Fráncfort del Meno, Alemania)

Dr. Luis Lobo-Guerrero. University of Groningen (Groningen, Países Bajos)

Dr. José Antonio Lucero. University of Washington (Seattle, Estados Unidos)

Dr. Michael Marder. Universidad del País Vasco (Vitoria, España)

Dr. Aldo Mascareño. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Alexandre Ratner. Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brasil)

Dr. Ricardo Salas. Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)

Dr. Friedhelm Schmidt-Welle. Ibero-Amerikanisches Institut (Berlín, Alemania)

Dr. Vicente Serrano Marín. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)

Dr. Steve J. Stern. University of Wisconsin-Madison (Madison, Estados Unidos)

Dr. Sergio Toro. Universidad de Concepción (Concepción, Chile)

Dr. Alberto Toscano. Goldsmiths, University of London (Londres, Reino Unido)

Dr. Gianni Vattimo. Università degli Studi di Torino (Turín, Italia)

Dra. Jessica White. Western Sydney University (Sídney, Australia)

Comité asesor

Dr. Gonzalo Bustamante. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Isaac Caro. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Carlos Durán. Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)

Dr. Ricardo Espinoza. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)

Dr. Joaquín Fermandois. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

MPhil. Arturo Fontaine. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Oscar Godoy. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)

Dr. Pedro Güell. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Alfredo Joignant. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dra. Vanessa Lemm. Flinders University (Adelaida, Australia)

Dr. Fabián Ludueña. Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

Dr. Juan Pablo Luna. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Eduardo Molina. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Luis Oro Tapia. Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Eduardo Ortíz. Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)

Dr. Ernesto Ottone. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Lic. Pablo Oyarzún. Universidad de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Fabián Pressacco. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Pablo Salvat. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Lic. Willy Thayer. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

Dr. Miguel Vatter. Flinders University (Adelaida, Australia)

Producción editorial

Alonso Fuentes Castillo. Diseño y diagramación

About the Journal

Basic Information

Pléyade. Journal of Humanities and Social Sciences is an international peer reviewed journal dedicated to the Humanities and Social Sciences funded the year 2008. This publication encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplinary and interdisciplinary perspectives including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. *Pléyade* is aimed at an international scientific audience and receives contributions such as articles, book reviews, interviews and interventions, written in Spanish or English. The journal is published in print and electronic versions, supported by the International Institute for Philosophy and Social Studies.

Its abbreviated title is *Pléyade*, and it should be used in bibliographies, footnotes, references and bibliographic strips.

Publication Frequency

Pléyade is published in July (semester January-June) and January (semester July-December).

Information Services

The articles published in *Pléyade. Journal of Humanities and Social Sciences* are indexed or summarized by:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- Hispanic American Periodicals Index - HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal - LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas - E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile – Actualidad Iberoamericana

- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social- BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico - REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales – LATINOAMERICANA

Copyright

The journal is published by an independent non-profit organization in Chile, supported by editorial team. Unless otherwise established, all contents of the electronic edition are distributed under a license “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. The journal disavows any commercial interest in the work it publishes.

The journal is committed to supporting maximum access to scholarly work without compromising quality or academic freedom. In accordance with this, the entire contents of every issue are permanently and universally available online without subscription or payment barriers.

Authors retain copyright over their work published in the journal. The journal will not re-publish any article, for example in translations, anthologies, and so on, without the author’s explicit consent. Authors grant the journal a perpetual but non-exclusive license to publish the version of scholarly record of their articles. After publication, authors are free to share their articles, or to republish them elsewhere, so long as the original publication in *Pléyade* is explicitly cited.

Sponsors

The publication of this journal is supported by:

International Institute for Philosophy and Social Studies - IIPSS

Editorial Board

Director

Nicolás Del Valle Orellana

Nicolás Del Valle Orellana – Editor in Chief

Felipe Lagos Rojas – General Editor

Benjamín Varas Arnello - Co-Editor and Editorial Coordinator

Alex Barril Saldivia – Co-Editor

Rebeca Errázuriz Cruz – Co-Editor

Damián Gálvez Gonzalez – Co-Editor

Natalia López Rico – Co-Editor

José Miguel Muñoz – Co-Editor

Editorial Board

Dr. Ulrich Beck † Ludwig-Maximilians-Universität München (München, Germany)

Dra. Rossana Castiglioni. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Daniel Chernilo. Loughborough University (Leicestershire, United Kingdom)

Dr. Marc Crépon. École Normale Supérieure (Paris, France)

Dr. Roberto Esposito. Istituto Italiano di Scienze Umane (Naples, Italy)

Dr. Ignacio Farías. Technische Universität München (München, Germany)

Dr. Andreas Feldmann. University of Illinois (Chicago, United States)

Dra. Nancy Fraser. New School for Social Research (New York, United States)

Dra. Simona Forti. Università Piemonte Orientale (Piemonte, Italy)

Dra. Cristina Lafont. Northwestern University (Chicago, United States)

Dr. Thomas Lemke. Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main, Germany)

Dr. Luis Lobo-Guerrero. University of Groningen (Groningen, Netherlands)

Dr. José Antonio Lucero. University of Washington (Seattle, United States)

Dr. Michael Marder. Universidad del País Vasco (Vitoria, Spain)

Dr. Aldo Mascareño. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Alexandre Ratner. Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brazil)

Dr. Ricardo Salas. Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)

Dr. Friedhelm Schmidt-Welle. Ibero-Amerikanisches Institut (Berlin, Germany)

Dr. Vicente Serrano Marín. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)

Dr. Steve J. Stern. University of Wisconsin-Madison (Madison, United States)

Dr. Sergio Toro. Universidad de Concepción (Concepción, Chile)

Dr. Alberto Toscano. Goldsmiths, University of London (London, United Kingdom)

Dr. Gianni Vattimo. Università degli Studi di Torino (Torino, Italy)

Dr. Jessica White. Western Sydney University (Sydney, Australia)

Advisory Committee

Dr. Gonzalo Bustamante. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Isaac Caro. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Carlos Durán. Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)

Dr. Ricardo Espinoza. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)

Dr. Joaquín Fermandois. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

MPhil. Arturo Fontaine. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Oscar Godoy. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)

Dr. Pedro Güell. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Alfredo Joignant. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Vanessa Lemm. Flinders University (Adelaide, Australia)

Dr. Fabián Ludueña. Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

Dr. Juan Pablo Luna. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Eduardo Molina. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Luis Oro Tapia. Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Eduardo Ortíz. Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)

Dr. Ernesto Ottone. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Lic. Pablo Oyarzún. Universidad de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Fabián Pressacco. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Pablo Salvat. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Lic. Willy Thayer. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

Dr. Miguel Vatter. Flinders University (Adelaide, Australia)

Publishing Production

Alonso Fuentes Castillo - Layout Editor

Sobre esta revista

Informações básicas

A *Pléyade. Revista de Humanidades e Ciências Sociais* é uma revista internacional arbitrada dedicada às ciências sociais e humanas, fundada em 2008. É uma publicação que incentiva a discussão intelectual e acadêmica dos fenômenos políticos, considerando temas relacionados com a ciência política, a sociologia, a filosofia e os estudos culturais. A *Pléyade* dirige-se a um público científico internacional e recebe colaborações sob a forma de artigo, revisão, entrevista e intervenções, escritas em espanhol ou inglês. A revista é publicada em versões impressas e eletrônicas e é patrocinada pelo International Institute for Philosophy and Social Studies.

A abreviatura do seu título é *Pléyade*, devendo ser usada em bibliografias, notas de rodapé, legendas e referências bibliográficas.

Frequência de publicação

A *Pléyade* é publicada em julho (semestre janeiro-junho) e janeiro (semestre julho-dezembro).

Fontes de indexação

Os artigos publicados em *Pléyade. Revista de Humanidades e Ciências Sociais* são indexados ou resumidos por:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- Hispanic American Periodicals Index - HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal - LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas - E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile - Actualidad Iberoamericana

- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social- BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico - REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales - LATINOAMERICANA

Copyright

A revista é publicada no Chile por uma equipe editorial independente sem fins lucrativos. A menos que seja estabelecido, todo o conteúdo da edição eletrônica é distribuído sob a licença "Creative Commons Attribution-Noncommercial". A revista rejeita qualquer interesse comercial no trabalho que publica.

A revista está empenhada em apoiar o acesso máximo ao trabalho acadêmico sem comprometer a qualidade ou a liberdade acadêmica. Em conformidade, o conteúdo completo de cada número é acessível universalmente e permanentemente, sem barreiras de assinatura ou pagamento.

Os autores mantêm direitos autorais sobre os trabalhos publicados na revista. A *Pléyade* não pode publicar nenhum artigo em traduções, antologias, etc., sem o consentimento explícito do autor. Os autores concedem à revista uma licença perpétua, mas não exclusiva, para publicar a versão de registro dos seus artigos. Após a publicação, os autores são livres de partilhar os seus artigos ou republicá-los noutra lugar, sempre que a publicação original na *Pléyade* seja citada explicitamente.

Patrocinadores

A publicação da revista é patrocinada por:

International Institute for Philosophy and Social Studies - IIPSS

Corpo editorial

Diretor responsável

Nicolás Del Valle Orellana

Equipe editorial

Nicolás Del Valle Orellana – Editor Chefe

Felipe Lagos Rojas – Editor Geral

Benjamín Varas Arnelo - Coeditor e Coordenador Editorial

Alex Barril Saldivia – Coeditor

Rebeca Errázuriz Cruz – Coeditor

Damián Gálvez Gonzalez – Coeditor

Natalia López Rico – Coeditor

José Miguel Muñoz – Coeditor

Comité editorial

Dr. Ulrich Beck † Ludwig-Maximilians-Universität München (München, Germany)

Dra. Rossana Castiglioni. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Daniel Chernilo. Loughborough University (Leicestershire, United Kingdom)

Dr. Marc Crépon. École Normale Supérieure (Paris, France)

Dr. Roberto Esposito. Istituto Italiano di Scienze Umane (Naples, Italy)

Dr. Ignacio Farías. Technische Universität München (München, Germany)

Dr. Andreas Feldmann. University of Illinois (Chicago, United States)

Dra. Nancy Fraser. New School for Social Research (New York, United States)

Dra. Simona Forti. Università Piemonte Orientale (Piemonte, Italy)

Dra. Cristina Lafont. Northwestern University (Chicago, United States)

Dr. Thomas Lemke. Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main, Germany)

Dr. Luis Lobo-Guerrero. University of Groningen (Groningen, Netherlands)

Dr. José Antonio Lucero. University of Washington (Seattle, United States)

Dr. Michael Marder. Universidad del País Vasco (Vitoria, Spain)

Dr. Aldo Mascareño. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Alexandre Ratner. Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brazil)

Dr. Ricardo Salas. Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)

Dr. Friedhelm Schmidt-Welle. Ibero-Amerikanisches Institut (Berlin, Germany)

Dr. Vicente Serrano Marín. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)

Dr. Steve J. Stern. University of Wisconsin-Madison (Madison, United States)

Dr. Sergio Toro. Universidad de Concepción (Concepción, Chile)

Dr. Alberto Toscano. Goldsmiths, University of London (London, United Kingdom)

Dr. Gianni Vattimo. Università degli Studi di Torino (Torino, Italy)

Dra. Jessica White. Western Sydney University (Sydney, Australia)

Comité Consultivo

Dr. Gonzalo Bustamante. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Isaac Caro. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Carlos Durán. Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)

Dr. Ricardo Espinoza. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)

Dr. Joaquín Fermandois. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

MPhil. Arturo Fontaine. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Oscar Godoy. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)

Dr. Pedro Güell. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Alfredo Joignant. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dra. Vanessa Lemm. Flinders University (Adelaide, Australia)

Dr. Fabián Ludueña. Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

Dr. Juan Pablo Luna. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Eduardo Molina. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Luis Oro Tapia. Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Eduardo Ortíz. Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)

Dr. Ernesto Ottone. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Lic. Pablo Oyarzún. Universidad de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Fabián Pressacco. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Pablo Salvat. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Lic. Willy Thayer. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

Dr. Miguel Vatter. Flinders University (Adelaide, Australia)

Produção editorial

Alonso Fuentes Castillo - Design e Layout

PLÉYADE

25

ÍNDICE

Nota editorial <i>Editorial Note</i> Nicolás del Valle Orellana	19-20
INTRODUCCIÓN	
Teoría Crítica contemporánea <i>Contemporary Critical Theory</i> Camilo Sembler	21-27
ARTÍCULOS	
Apuntes sobre el fascismo tardío <i>Notes on Late Fascism</i> Alberto Toscano	29-50
La naturaleza afectiva de la libertad <i>Freedom's Affective Nature</i> Federica Gregoratto	51-79
Negación y reconocimiento. Condiciones de posibilidad del diálogo <i>Negation and Recognition. Conditions of Possibility for a Dialogue</i> Diego Fonti / Francisco Guevara	81-106
Critical Possibilities on Social Research: the Abortion <i>Dispositif</i> from a Feminist Perspective <i>Posibilidades para la investigación social crítica: el dispositivo del aborto desde una perspectiva feminista</i> Lieta Vivaldi	107-126
Mapeando el capitalismo neoliberal: teorías críticas y la idea de crítica social <i>Mapping Neoliberal Capitalism: Critical Theories and the Idea of Social Critique</i> Juan Pablo Rodríguez	127-153
Acceleration, Alienation, and Resonance. Reconstructing Hartmut Rosa's Theory of Modernity <i>Aceleración, alienación y resonancia. Reconstruyendo la teoría de la modernidad de Hartmut Rosa</i> Darío Montero / Felipe Torres	155-181

ENTREVISTAS

Gubernamentalidad, vida e imaginación. Entrevista a Nikolas Rose 183-195

Governmentality, Life, and Imagination. Interview with Nikolas Rose

Ricardo Camargo

**Capitalismo y democracia en tiempos de pandemia.
Entrevista a Rahel Jaeggi** 197-205

Capitalism and Democracy in Times of Pandemics. Interview with Rahel Jaeggi

Rahel Jaeggi

RESEÑAS

Sergio Tonkonoff. *La oscuridad y los espejos. Ensayos sobre la cuestión criminal*. Buenos Aires: Pluriverso Ediciones, 2019. 161 pp. 207-212

ISBN 9789877789300

Martina Lassalle

Sergio Villalobos-Ruminott. *La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad*. Santiago: Ediciones Macul, 2019. 214 pp. 213-217

ISBN 9789567062898

Juan Leal Ugalde

Nota editorial

Con esta vigésimo quinta edición de *Pléyade* se consolida la trayectoria de 12 años de nuestra revista de Humanidades y Ciencias Sociales que comenzó con un pequeño equipo editorial compuesto por los profesionales del Centro de Análisis e Investigación Política el año 2008. Pero también, este número es especial porque la temática general muestra el enfoque que la revista ha venido cultivado en torno a la teoría crítica, el pensamiento contemporáneo y la investigación social transdisciplinaria. Su contribución es la de poner en evidencia la urgencia de la teoría crítica en tiempos de crisis, porque nos permite avizorar nuevas formas de entender la vida social y construir orientaciones para políticas emancipatorias. Así, la presente edición aparece como una constelación resultante de múltiples esfuerzos que se arrastran a lo largo de la historia reciente de la producción cultural en América Latina.

La edición especial estuvo a cargo del Dr. Camilo Sembler, profesor de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, quien elaboró sus lineamientos conceptuales y nota introductoria. Asimismo, las contribuciones del presente número vuelven a destacar el compromiso de la comunidad de lectores y autores de la revista. Una vez más se cuenta con contribuciones de Alemania, Argentina, Estados Unidos, Chile, Reino Unido y Suiza, mostrando los contextos culturales en los cuales los artículos están siendo leídos y señalando la permanencia de autores procedentes de estos países, lo cual da esperanza para el despliegue de un debate crítico más allá de las fronteras. Las y los lectores se encontrarán con una edición compuesta por seis artículos, dos entrevistas y dos reseñas que delimitan la diversidad de expresiones de la teoría crítica en el mundo contemporáneo, las cuales exceden los marcos nacionales desde los que proviene dicho enfoque. En ellas se despliegan parte de los debates más relevantes en el mundo de hoy, tales como la vuelta del fascismo, la crisis de la relación capitalismo-democracia, las configuraciones biopolíticas de las lógicas de gobierno, la emergencia de nuevos feminismos, entre otros.

Nota editorial

El presente número fue preparado en tiempos de crisis social, política y económica en Chile y el mundo, por lo que cabe solidarizar con quienes han sufrido los impactos de la catástrofe. Esperamos que su lectura por parte de investigadores, docentes, estudiantes y lectores en general pueda facilitar la promoción de un pensamiento comprometido con la acción.



Nicolás del Valle Orellana

Director y editor en jefe

Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

Santiago, Chile

Teoría Crítica contemporánea. Introducción

Contemporary Critical Theory

Camilo Sembler

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

La idea de “Teoría Crítica”, al menos desde la publicación del conocido ensayo programático de Max Horkheimer¹, ha servido para caracterizar una tradición filosófica cuyo principal interés radica en someter a una crítica sistemática a la sociedad capitalista y, en el mismo movimiento argumentativo, poner de manifiesto sus posibilidades (latentes o bloqueadas) de transformación. La idea de “crítica” en esta tradición ha quedado así asociada no sólo con el propósito de cuestionar el orden y las instituciones existentes, sino además con la necesidad de fundamentar tales juicios cognoscitivos en relación con un interés por la emancipación que orienta de manera decisiva a la Teoría Crítica².

En efecto, el rasgo distintivo de aquel programa filosófico-social que Max Horkheimer asociaba en la década de los treinta con la idea de una Teoría Crítica no puede ser reducido a aspectos (por cierto, también muy importantes) como su carácter marcadamente interdisciplinario (expresado en un primer momento por la incorporación del psicoanálisis de Freud) o la especial atención prestada a las premisas filosóficas en el desarrollo de la investigación social. Más allá de esto, para Horkheimer –y también para el resto de autores vinculados a la denominada “primera generación” de la Teoría Crítica, como Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm o Walter Benjamin– se trataba por sobre todo de fundamentar una forma de conocimiento de la vida social que, en abierta herencia de Hegel y Marx, permitiera volver a plantear en forma de una crítica de la sociedad capitalista la pregunta por las posibilidades de realización de la razón en la historia.

Como es sabido, este programa originario de crítica social fue sometido a importantes revisiones y actualizaciones a lo largo del siglo XX. Junto con las transformaciones históricas experimentadas por las sociedades capitalistas y la crisis del marxismo en tanto ideal democrático-emancipador como consecuencia de la experiencia de los “socialismos reales”, se abrieron en el campo de la Teoría Crítica una serie de interesantes debates filosóficos y metodológicos en torno a la consistencia de sus premisas y conceptos centrales para el cumplimiento de sus propósitos distintivos.

¹ Max Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, en *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze* (Fráncfort del Meno: Fischer, 2000).

² Axel Honneth, “Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory’s most fundamental question”, *European Journal of Philosophy* 25, no. 4 (2017): 908-20.

En este contexto, fue sin duda la obra de Jürgen Habermas la que abrió en la segunda mitad del siglo XX las perspectivas más fecundas para su renovación, a partir de un examen de sus principales problemas de fundamentación. En otras palabras, con el denominado “giro comunicativo” Habermas no sólo propuso un nuevo marco general orientado a fundamentar las tareas propias de una Teoría Crítica contemporánea, sino además lo hizo de tal forma (mediante una reconstrucción de sus principales aporías) que, hasta el presente, es posible inscribir el conjunto de su obra como un brillante esfuerzo de continuidad reflexiva de esta tradición.

En rigor, mediante la fundamentación sistemática de una teoría de la sociedad basada en el concepto de “acción comunicativa”, Habermas se propuso en primera instancia renovar la perspectiva de una crítica del capitalismo tardío a partir del diagnóstico de sus principales “patologías”, las cuales operarían impidiendo la plena realización del potencial de razón ya históricamente disponible en sus estructuras normativas y formas de conciencia moral³. Junto con ello, ahora desde el punto de vista de una filosofía moral, Habermas buscó precisar a continuación las implicancias éticas de su concepto de comunicación lingüística en relación con la pregunta por las condiciones que harían posible una discusión racional de asuntos de justicia en sociedades pluralistas⁴, al mismo tiempo que ofreció una nueva fundamentación del ideal democrático de la soberanía popular a partir de una reconstrucción discursiva de los supuestos normativos que conlleva la práctica de la deliberación pública y las instituciones características del Estado democrático de derecho⁵.

No es de extrañar, por tanto, que desde entonces la obra de Habermas no ha dejado de estar en el centro de los más relevantes debates de la Teoría Crítica. Aun en la actualidad, de hecho, esta tradición se alimenta no solo de la sorprendente vigencia de su producción intelectual⁶, sino además de distintos aspectos de su obra que han servido como impulso para un conjunto de innovadoras reflexiones. Se destacan aquí esfuerzos abocados sobre todo a clarificar el significado de la esfera pública, la sociedad civil o los movimientos sociales en el horizonte de una comprensión deliberativa de la democracia y la justicia, tal como es posible encontrar hoy en importantes autores y autoras como Jean L. Cohen, Andrew Arato, Seyla Benhabib o Rainer Forst, por solo mencionar algunos nombres⁷.

³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1981).

⁴ Este es un motivo central de su “ética del discurso”. Ver Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1991).

⁵ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1992).

⁶ Habermas acaba de publicar una nueva obra de amplios alcances, bajo el título *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2019).

⁷ Una mirada contemporánea sobre la amplitud temática y filosófica de la obra de Habermas puede encontrarse en Amy Allen y Eduardo Mendieta eds., *The Cambridge Habermas Lexicon* (Cambridge UK, Cambridge University Press, 2019).

Precisamente, recogiendo de igual manera el impulso renovador abierto por la propuesta comunicativa de Habermas, durante las últimas décadas Axel Honneth llevó a cabo un nuevo esfuerzo de fundamentación sistemática de la tradición de la Teoría Crítica, esta vez a partir de una actualización del concepto hegeliano de “reconocimiento” (*Anerkennung*)⁸. Con el desplazamiento desde la “comunicación” al “reconocimiento”⁹, Honneth ha buscado desde entonces ampliar el vocabulario categorial utilizado por la crítica social en su esfuerzo por diagnosticar las principales injusticias y patologías del presente, al mismo tiempo que ha prestado especial atención a comprender el significado moral de los conflictos que determinan los procesos de transformación social a partir de su conocida interpretación de las “luchas por el reconocimiento”¹⁰. Con posterioridad, sobre todo a partir de una relectura de la *Filosofía del derecho* de Hegel, Honneth ha precisado también las consecuencias que un concepto intersubjetivo de “reconocimiento” conllevaría para una comprensión social de la idea de libertad y los presupuestos éticos de una teoría contemporánea de la justicia¹¹. Finalmente, de manera más reciente, Honneth ha conducido su teoría de la justicia también hacia una propuesta de reformulación democrática del ideal socialista¹².

Si bien ambos son habitualmente identificados como las figuras más relevantes de una “segunda” y “tercera generación” de la Teoría Crítica, respectivamente, las propuestas de Habermas y Honneth no agotan por cierto el amplio espectro de sus desarrollos contemporáneos. Sin pretensiones de exhaustividad, cabe advertir a lo menos tres grandes campos de desarrollo de la Teoría Crítica en la actualidad.

En primer lugar, un conjunto de relevantes reflexiones se sitúan hoy a partir de esfuerzos de actualización de problemas o nociones claves de esta tradición filosófica-social, tal como puede encontrarse –por solo mencionar algunos ejemplos– en la renovación del concepto de “alienación” o en la crítica ética de las “formas de vida” que ha emprendido Rahel Jaeggi durante los últimos años, así como en la reformulación de la perspectiva de una crítica de la modernidad que ha venido elaborando Harmut Rosa a partir de las implicancias sociológicas y éticas del

⁸ Axel Honneth, *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2018).

⁹ Sobre este desplazamiento, ver Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy* (Leiden: Brill, 2009); Camilo Sembler, “Injusticias y emancipación. La renovación de las bases epistemológicas de la crítica social”, *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales* 63 (2018): 377-90.

¹⁰ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1994).

¹¹ Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (Berlín: Suhrkamp, 2011).

¹² Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2015).

concepto de “aceleración”¹³. De igual manera, la pregunta por el lugar y relevancia del psicoanálisis continúa estando en el centro de importantes discusiones de la Teoría Crítica hasta la actualidad¹⁴.

En segundo lugar, desde hace ya varias décadas un campo especialmente fecundo de renovación de la Teoría Crítica se sitúa sin duda en torno a las reflexiones y discusiones del feminismo contemporáneo. Cabe mencionar aquí, entre otras, propuestas teóricas tan relevantes como la elaborada por Nancy Fraser a partir de su crítica del capitalismo contemporáneo y su lectura del significado emancipador de las luchas feministas; las reflexiones políticas de Seyla Benhabib acerca de las condiciones de una democracia cosmopolita y pluralista (que incorporan, además, preocupaciones centrales de las éticas del cuidado), así como el tratamiento de las problemáticas de la diferencia y la inclusión que realizase Iris Marion Young en el marco de su teoría de la democracia¹⁵.

Por último, otra línea de desarrollo contemporáneo de la Teoría Crítica guarda relación con su intercambio con otras formas de la crítica, en especial con posiciones vinculadas al posestructuralismo. Se inscriben aquí, por ejemplo, reflexiones como la de Judith Butler a propósito del significado de una ética contemporánea que recupera a su vez motivos centrales de la tradición de la Teoría Crítica, así como trabajos centrados en las problemáticas del poder y la emancipación como los de Amy Allen y Martin Saar¹⁶. También una recepción de otras tradiciones críticas se expresa, finalmente, en las reflexiones en el campo de la estética y la crítica del derecho que ha elaborado otro representante clave de la Teoría Crítica contemporánea como es Christoph Menke¹⁷.

En definitiva, en todos estos nombres –que, valga insistir, no agotan en ningún caso el campo de desarrollo de la Teoría Crítica contemporánea– es posible apreciar con claridad un doble propósito: mantener vigentes las intenciones que resultan distintivas de esta tradición y, al mismo tiempo, ampliar su ámbito de discusión

¹³ Ver Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* (Fráncfort del Meno y Nueva York: Campus, 2005); y, también de su autoría, *Kritik von Lebensformen* (Berlín: Suhrkamp, 2014). Sobre el concepto de “aceleración”, por su parte, ver Harmut Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung – Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2013). Las perspectivas éticas este concepto han sido trabajadas por Rosa sobre todo en una obra posterior titulada *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2016).

¹⁴ Ver, por ejemplo, Amy Allen y Brian O’Connor eds., *Transitional Subjects: Critical Theory and Object Relations* (Nueva York: Columbia University Press, 2019).

¹⁵ Ver Nancy Fraser, *Fortunes of feminism: From state-managed capitalism to neoliberal crisis* (Nueva York: Verso, 2013); Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism. Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

¹⁶ Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (Nueva York: Fordham University Press, 2005); Amy Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (Nueva York: Columbia University Press, 2016); Martin Saar, *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2013).

¹⁷ Christoph Menke, *Kritik der Rechte* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2015).

y elaboración hacia otras tradiciones. En estos múltiples gestos de continuidad y ruptura, en suma, es posible rastrear hoy la actualidad de la Teoría Crítica.

Los artículos reunidos en el presente número de *Pléyade* pretenden expresar, desde distintos ángulos y preguntas, precisamente este espíritu.

Referencias bibliográficas

- Allen, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press, 2016.
- Allen, Amy y Brian O'Connor eds. *Transitional Subjects: Critical Theory and Object Relations*. Nueva York: Columbia University Press, 2019.
- Allen, Amy y Eduardo Mendieta eds. *The Cambridge Habermas Lexicon*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2019.
- Benhabib, Seyla. *Another Cosmopolitanism. Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Butler, Judith. *Giving an account of oneself*. Nueva York: Fordham University Press, 2005.
- Deranty, Jean-Philippe. *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill, 2009.
- Fraser, Nancy. *Fortunes of feminism: From state-managed capitalism to neoliberal crisis*. Nueva York: Verso, 2013.
- Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2019.
- . *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1992.
- . *Erläuterungen zur Diskursethik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1991.
- . *Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1981.
- Honneth, Axel: *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2018.
- . “Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question”. *European Journal of Philosophy* 25, no. 4 (2017): 908-20.
- . *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2015.
- . *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlín: Suhrkamp, 2011.
- . *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1994.
- Horkheimer, Max. “Traditionelle und kritische Theorie”. En *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Fráncfort del Meno: Fischer, 2000.
- Jaeggi, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. Berlín: Suhrkamp, 2014.

- . *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Fráncfort del Meno y Nueva York: Campus, 2005.
- Menke, Christoph. *Kritik der Rechte*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2015.
- Rosa, Harmut. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2016.
- . *Beschleunigung und Entfremdung – Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2013.
- Saar, Martin. *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2013.
- Sembler, Camilo. “Injusticias y emancipación. La renovación de las bases epistemológicas de la crítica social”. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales* 63 (2018): 377-90.
- Young, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Sobre el autor

Camilo Sembler. Profesor titular de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Santiago, Chile). Doctor en Filosofía por la Universität Johann Wolfgang Goethe, magister en filosofía política y sociólogo por la Universidad de Chile. Es autor de *Soziales Leiden. Zur zweiten Natur unserer Freiheit* (Berlín: De Gruyter, 2020), así como de varios artículos en revistas especializadas en torno a distintos temas de la teoría crítica y la filosofía política y social contemporánea. Correo electrónico: camilo.sembler@gmail.com.

Apuntes sobre el fascismo tardío

Notes on Late Fascism

Alberto Toscano

GOLDSMITHS COLLEGE

Resumen

Este artículo propone pensar el presente con base en elementos de algunas de las teorías del fascismo elaboradas durante el siglo XX, desde Bloch y Bataille a Adorno, Pasolini, Sartre y Banaji. Se trata en la actualidad de un fascismo sin movimiento que lo sostenga ni revolución a la cual enfrentarse. El fascismo contemporáneo o “tardío” trata más bien de proyectos que descansan en fantasías raciales de renacimiento nacional acompañadas de una frenética circulación de discursos pseudoclasistas. El propósito es entonces ofrecer algunos aspectos elementales de las manifestaciones actuales del fascismo como política conservadora de una reproducción antagonista, y así repensar lo que significa hoy una política colectiva.

Palabras clave: Fascismo; No-simultaneidad; Clase obrera blanca.

Abstract

This article proposes to think the present by refunctioning elements of some theories of fascism advanced in the twentieth century, from Bloch and Bataille to Adorno, Pasolini, Sartre and Banaji. Today, we are confronted with fascisms devoid either of mass movements that support them or of a revolutionary antagonist whom they confront. Contemporary or “late” fascism are rather best captured as projects that draw on racial fantasies of national rebirth, accompanied by a frenetic circulation of pseudo-classist discourses. The objective of these notes is to introduce an analysis of some of the elementary aspects of the current manifestations of fascism as a conservative politics of antagonistic reproduction, so as to rethink what a collective politics means today.

Keywords: Fascism; Non-Synchronicity; White Working Class.

Quienes se encuentran viviendo en tiempos de crisis y desorientación suelen buscar guía en el pensamiento analógico. El parecido de una coyuntura con otra promete la preparación necesaria para no encontrarse *otra vez* en falta, para evitar los errores culpables de precursores desarmados de previsión. Consideremos como ejemplo sorprendente de este recurso a la analogía –entre los incontables que han circulado antes y después de la grotesca coronación de Trump– el diagnóstico de Franco Berardi ‘Bifo’ en un post en el sitio web DiEM25 de Yannis Varoufakis et al. titulado “Obrerismo nacional y guerra racial”, publicado el 10 de noviembre de 2016 y reiterado en su intervención en una conferencia en Viena en diciembre de ese mismo año bajo el título “¿Un nuevo fascismo?”, junto a intervenciones de Chantal Mouffe y del disidente y filósofo comunista húngaro Gáspár Tamás¹:

Tal y como lo hicieron en 1933, los trabajadores se han vengado en contra de aquellos que los han embaucado: los políticos de la izquierda reformista “democrática”. (...) Esta “izquierda” debiera ser arrojada al basurero: ha abierto el camino al fascismo al escoger servir al capitalismo financiero e implementar “reformas” neoliberales. (...) Debido a su cinismo y cobardía, han enviado a la gente a manos de las corporaciones y los gobiernos de nuestras vidas. Al hacer esto, han abierto la puerta al fascismo que hoy se esparce y a la nueva guerra civil que parece ahora imparable. (...) La clase trabajadora blanca, humillada durante los últimos treinta años, embaucada por interminables promesas reformistas, empobrecida por la agresión financiera, ha elegido ahora al Ku Klux Klan para la Casa Blanca. En tanto la izquierda ha quitado de las manos de los trabajadores las herramientas democráticas de autodefensa, ahora se viene la versión racista de la guerra de clases².

La analogía del fascismo –inextricablemente enmarañada con su símil infraestructural, la analogía de la crisis económica– es mi punto de partida aquí. No deseo explorar directamente el poder cognitivo o estratégico de dicha analogía (sea en tiempo presente o en iteraciones anteriores) para calibrar cómo puede permitirnos ver y actuar, sino más bien usarla como ocasión para reflexionar acerca de lo que algunas teorías filosóficamente orientadas del fascismo propuestas en el siglo XX pueden indicar acerca del nexo contemporáneo entre política e historia, generalmente por vía de determinadas *desanalogías*. Así, mi propósito no es el de responder a la pregunta “¿es esto fascismo?”, sino antes bien el de discernir algunos

¹ Para un resumen del panel, ver Franco Berardi, Wilhelm Heitmeyer, Chantal Mouffe y G. M. Tamás, “A New Fascism?”, 29 de diciembre de 2016, consultado en junio de 2020, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=QHj7fE2I1o>.

² Franco Berardi, “National Workerism and Racial Warfare”, 10 de noviembre de 2016, consultado en junio de 2020, disponible en <https://diem25.org/national-workerism-and-racial-warfare/>.

efectos que tiene el proyectar teorías del fascismo en el presente, y quizás aprender algo a partir de esta refracción.

Muy provisionalmente, pienso que dichas teorías nos permiten confrontar la peculiaridad de un fascismo sin movimiento, sin utopía; un fascismo desprovisto de lo que Bloch llamara *no-contemporaneidad* y Bataille denominara *heterogeneidad*; un fascismo que no está reaccionando a la amenaza de una política revolucionaria, sino que retiene la fantasía racial del renacimiento nacional y la frenética circulación de un discurso pseudoclasista. Quiero también sugerir que esto último se entiende mejor no por complicidad con la figura sociológicamente espectral de la clase trabajadora blanca “olvidada”, sino haciendo frente a lo que significa hoy una política colectiva, en el entendido de que aceptar este simulacro racializado de un proletariado no es ningún trampolín hacia una política de clase, sino que es más bien su obstáculo, su malévola forma sucedánea. El propósito es entonces esbozar, para el debate y la disputa colectiva, algo así como los aspectos elementales de una pseudoinsurgencia, con la salvedad de que, en muchos sentidos, una pseudoinsurgencia fue lo que encarnó el fascismo asesino del período de entreguerras en Europa.

Para todas sus disputas sobre la adecuada aproximación teórica al surgimiento del fascismo después del cataclismo de la Primera Guerra Mundial, la mayoría de los teóricos marxistas de la época se aproximaron al fenómeno desde la interfaz entre lo político y lo económico, buscando adjudicar la *funcionalidad* de la supresión fascista de la democracia parlamentaria liberal a la reproducción intensificada de las condiciones para la acumulación capitalista³. Esto llevó a identificar el fascismo con la solución de la clase dominante a la crisis orgánica de un régimen de acumulación enfrentado a la amenaza de la lucha de clases organizada, en medio de las vacilaciones de un orden imperialista; pero es también reconocer a veces las contradicciones entre la autonomía o primacía de lo político, brutalmente declarada por movimientos fascistas, y la posibilidad de la reproducción del modo capitalista de producción. De ahí los debates de las décadas de los treinta y cuarenta, especialmente estimulados por los trabajos de teóricos de la Escuela de Frankfurt como Friedrich Pollock y Franz Neumann sobre la viabilidad del *capitalismo de estado*, debates que continúan siendo iluminados por trabajos históricos contemporáneos como el impresionante *Wages of Destruction* de Adam Tooze⁴. Sin descontar las alianzas tácticas que diversos sectores de la clase capitalista de Estados Unidos (desde el cemento a la seguridad privada, el petróleo y los automóviles) puedan tener con la administración Trump, poco hay en el presente, especialmente en lo que concierne a algún reto a la hegemonía capitalista, que autorice en mi opinión

³ Para una introducción lúcida y matizada al debate marxista desde el punto de vista de la década de los setenta, ver Anson Rabinbach, “Toward a Marxist Theory of Fascism and National Socialism: A Report on Developments in West Germany”, *New German Critique* 3 (1974): 127-153.

⁴ Adam Tooze, *The Wages of Destruction: The Making and Breaking of the Nazi Economy* (Nueva York: Penguin, 2006).

a este respecto la analogía con el fascismo, sobre todo a la luz de las significativas protestas de corporaciones, la comparativa atracción del capital por el estilo de neoliberalismo socialmente consciente de Hillary Clinton que promete mantener la paz social y la rentabilidad, el enigma del proteccionismo, y así sucesivamente.

Antes bien, el carácter intensamente *superestructural* de los rasgos fascistas de nuestro presente parece autorizar el llevar la mirada hacia otro lado. Muchos ya han comentado acerca de la posibilidad de recuperar percepciones de las incursiones psicosociales que la Escuela de Frankfurt (otra vez) hizo del fenómeno del fascismo, desde los escritos de Fromm, Marcuse y Horkheimer sobre el sadomasoquismo pequeñoburgués en su *Estudio sobre la autoridad y la familia* hasta la serie de posguerra “Estudios sobre el Prejuicio”, con sus estudios empíricos sinópticos sobre la personalidad autoritaria. Retornaré a ellos más adelante para reflexionar sobre algunas intuiciones de Adorno acerca de la psicología de masas y el narcisismo, pero antes quiero intentar pensar con una de las entradas más heterodoxas del debate filosófico de entreguerras sobre el fascismo, *Herencia de esta época* de Ernst Bloch. Este trabajo proteico, fascinante e inquietante –que una vez y con intención peyorativa fuera comparado por Walter Benjamin al intento por esparcir alfombras persas maravillosamente brocadas sobre un campo en ruinas⁵– contiene una reflexión central y con justicia famosa sobre “La no-contemporaneidad y las obligaciones de su dialéctica”. Al igual que Bataille, aunque en un registro muy diferente, Bloch se aproxima al fascismo no desde el nivel del instrumento político ni de la patología psicológica sino del de la promesa utópica pervertida. A pesar de los elementos cruciales que esto oculta a su mirada⁶, este ángulo de visión permitió a Bloch identificar sus características energizantes populares, las que a su juicio sus contrapartes marxistas y comunistas habían efectivamente fallado en movilizar. Subyace al argumento de Bloch la idea de que el *socius* se encuentra atravesado por temporalidades plurales; la estructura de clases de la sociedad moderna está ensombrecida por múltiples tiempos culturales e históricos que no existen sincrónicamente. El ocultismo racista y conspirativo de los nazis aprovecha esta experiencia vivida del desarrollo desigual:

⁵ “La objeción más seria que tengo con este libro (si acaso no también con su autor) es que en modo alguno corresponde a las condiciones en las cuales aparece, sino que inapropiadamente asume un lugar, como un gran señor que, llegando a la escena de un área devastada por un terremoto, no encuentra nada más urgente que hacer que extender alfombras persas (las que, a propósito, ya están comidas por hongos) y desplegar los recipientes dorados y plateados de algún modo deslucidos y los ya desvanecidos brocados y prendas damasco que han traído sus sirvientes”, en Walter Benjamin, Carta a Alfred Cohn del 6 de febrero de 1935, citado en Anson Rabinbach, “Unclaimed Heritage: Ernst Bloch’s *Heritage of Our Times* and the Theory of Fascism”, *New German Critique* 11 (1977): 5.

⁶ Como indica Rabinbach, subrayando la significación de las reflexiones de Benjamin sobre capitalismo, tecnología y espectáculo modernos: “Bloch enfatiza la continuidad entre fascismo y la tradición encarnada en sus ideas, pero descuida aquellos elementos de discontinuidad con los elementos del pasado que dan al fascismo su poder único como forma de organización social, de modo que sus vínculos reales con el capitalismo moderno permanecen ocultos”, *ibid.*, 14.

Se cree en el incumplimiento de la “esclavitud a las tasas de interés” (*Zinsknechtschaft*) como si fuera la economía de 1500; las superestructuras que parecían hace tiempo derrocadas se enderezan a sí mismas y se detienen en el mundo actual como escenas completas de la ciudad medieval. Aquí está la Taverna de la Sangre Nórdica, allí el castillo del duque de Hitler, allá la Iglesia del Reich Alemán, una iglesia terrenal en la cual incluso la gente de ciudad puede sentir que son ellos mismos fruto de la tierra alemana y honrar la tierra como algo sagrado, como la *confessio* de los héroes alemanes y la historia alemana (...) Los campesinos a veces creen aún en brujas y exorcistas, pero ni de cerca con tanta frecuencia y tan fuertemente como las amplias clases urbanas creen en judíos fantasmales y en el nuevo Baldur. Los campesinos a veces leen todavía los así llamados Libros Sexto y Séptimo de Moisés, un tratado sensacional sobre enfermedades de animales y fuerzas y secretos de la naturaleza; pero la mitad de la clase media cree en los Sabios de Zion, en trampas judías y la omnipresencia de símbolos masones y en los electrizantes poderes de la sangre alemana y la tierra alemana⁷.

Si la lucha de clases entre la burguesía capitalista y el proletariado es una lucha sobre la modernización, lo sincrónico o lo contemporáneo, en el período de entreguerra muchos (de hecho la mayoría) de los alemanes vivieron tanto en términos sociales como psicológicos por medio de formas sociales y fantasías psíquicas incrustadas en diferentes ritmos e historias. Consciente de que sería erróneo ver cualquiera de estas formas como meramente primitivas, en un país donde las relaciones sociales de producción nunca estuvieron realmente fuera del capitalismo, Bloch quiere detectar las formas en que, cuando se trata de sus miedos (de degradación o anomia) y deseos (de orden o bienestar), estos grupos se encuentran de algún modo fuera de sintonía con el presente racionalizador del capitalismo, ese espacio iluminado que fuera ocupado por los movimientos convencionales de socialistas y trabajadores. Para Bloch, durante la década de los treinta Alemania era un país habitado no solo por ciudadanos, trabajadores y explotadores desencantados. La crisis ha traído a la “gente no sincrónica” al frente: remanentes a la baja de un pasado cuyas esperanzas permanecen encendidas y que los vuelve fácilmente reclutables para las filas de la reacción.

En un sentido a la vez social y psíquico, la coyuntura política se ve desgarrada entre el Ahora antagonista e incumplido del conflicto capitalista y los pasados incompletos que rebosan en sus intersticios. El efecto emocional colectivo es una “rabia reprimida” que los nazis y sus impulsores capitalistas son capaces de desenterrar y de exacerbar, mientras que permanece fuera de alcance para un

⁷ Ernst Bloch, “Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics”, M. Ritter trad., *New German Critique* 11 (1977): 26. Este texto es un extracto de *The Heritage of Our Times*. [Hay edición en castellano: *Herencia de esta época*, Miguel Salmerón trad. (Barcelona: Editorial Tecnos, 2019). NdT.]

comunismo cuyo racionalismo iluminista se arriesga a devenir prácticamente irracional. De modo que la “clase alta capitalista monopólica (...) utiliza sueños góticos contra realidades proletarias”. La cuestión de cómo relacionarse intelectual y políticamente con lo no-sincrónico se vuelve esencial, pues se ha vuelto inútil el consolarse uno mismo con el cuento evolucionista según el cual lo arcaico será gradualmente erosionado por el progreso social y económico. “La teoría del nacionalsocialismo no es seria, pero sí lo es su energía, su impacto fanático-político, el que no viene sólo del desespero y la ignorancia sino más bien del poder único y conmovedor de la creencia”, escribe Bloch⁸. Aunque la estrategia política del proletariado debe ser por fuerza sincrónica si es que va a confrontar al Ahora capitalista, se requiere también recuperar y dar forma al tipo de no-sincronicidad desde donde provienen demandas inmemoriales e invariantes por justicia. Bloch articula esta tarea incumplida y “no reconocida” en términos de la relación entre dos formas de contradicción: por un lado, la negatividad sincrónica y determinada del proletariado organizado; por el otro, esas positivities “subversivamente utópicas” que “no han recibido cumplimiento en ninguna época”. En este sentido, Bloch estaba tratando de suplementar un pensamiento de la contradicción “sincrónica” entre capital y trabajo y las “contradicciones no-sincrónicas” que implicaba a clases *fuera de sintonía* con los ritmos y sitios de la acumulación de capital (campesinos, pequeña burguesía, aristocracia, lumpen proletariado, etcétera).

Como señala Rabinbach, citando de *Herencia*,

La contradicción entre estas dimensiones temporales demanda lo que Bloch llama “la obligación de su dialéctica”, un reconocimiento de complejidad que no sólo se enfoca en lo sincrónico sino que en lo no-sincrónico, en las contradicciones multitemporales y multiestrato dentro de un mismo presente. Para Bloch, es precisamente la sedimentación de experiencias sociales lo que crea el intenso deseo por una resurrección del pasado entre estos grupos, los más susceptibles a la propaganda fascista. Para el marxismo, el problema es que la ideología fascista no es simplemente un instrumento de engaño sino “un fragmento de un antagonismo antiguo y romántico al capitalismo, derivado de las deprivaciones de la vida contemporánea, con una nostalgia por un vago ‘otro’”⁹.

Para Bloch, el punto es identificar al fascismo como una “estafa de plenitud” –en su fantástica frase– mientras se toma en serio la urgencia por plenitud y el modo en que éste reactiva pasados incumplidos y futuros irrealizados. Ahora, ¿podemos volver hoy a esta compleja dialéctica de “salvamiento” invocada por Bloch (para quien no

⁸ Bloch, *The Heritage of Our Times*, citado en Rabinbach, “Unclaimed Heritage”, 13-4.

⁹ *Ibid.*, 7.

es sólo en fases de élan emancipatorio, sino que también en períodos derivados “de declive en los que la multiplicidad de contenidos es liberada en su desintegración” desde los que uno puede revitalizar una herencia revolucionaria)? Aquellas teorías críticas que, desde el período inmediatamente de posguerra en adelante, han enfatizado la evanescencia o borramiento de la *diferencia* cultural o temporal desde la experiencia vivida de las economías capitalistas avanzadas, han puesto serias dudas sobre esta posibilidad.

Una sociedad “posmoderna”, “unidimensional” o “administrada” se define quizás sobre todo por esta mengua de historicidad, lo que por supuesto puede ser acompañado por la proliferación de su simulacro instrumentalizado. Un interesante testamento de esto podría encontrarse en los controversiales artículos de periódico de mediados de los setenta en los que Pier Paolo Pasolini, poco antes de su asesinato, buscó articular la diferencia entre un fascismo viejo y uno nuevo. Este último, que para Pasolini era consustancial a un neocapitalismo represivamente hedonista con sus mecanismos abiertos y encubiertos de conformidad total, estaba marcado por el borramiento del pasado en la forma de lo que llamó (en supuesta –aunque quizás mistificadora– referencia a *El manifiesto comunista*) un “genocidio antropológico”, a saber, la muerte de las experiencias vinculadas a tiempos y formas de vida campesinas y “populares”, un “genocidio” que él registraría incluso en la transformación de los propios cuerpos, gestos y posturas¹⁰. Para Pasolini, el viejo fascismo (y aquí la referencia es estrictamente a su variante italiana) fue incapaz de deshacer o transformar realmente –podríamos decir, de “sincronizar”– esas formas de vida profundamente incrustadas. Esto resultaba evidente en la forma en que ellas reemergieron, aparentemente ilesas, después de la muerte de Mussolini. Esto contrasta con el poder total del capitalismo contemporáneo, a saber, el de la intensiva reformulación y homogeneización de deseos y formas de vida (especialmente bajo la apariencia de diversidad, elección y libertad), el que significaba la destrucción de todo signo de desigualdad histórica, con todos sus potenciales utópicos. En la visión profundamente pesimista de Pasolini, y contra Bloch, ya no quedaban pasados que rescatar.

Ahora, ¿cómo podríamos visitar estas preguntas de fascismo y no-contemporaneidad en nuestro tiempo? Quizás se puede comenzar con una enorme ironía dialéctica: las tendencias fascistas que encuentran expresión en la elección de Trump, pero también en proyectos nacionalistas y revanchistas contemporáneos a lo largo de “Occidente”, son aparentemente conducidas por una *nostalgia por la sincronidad*. No hay aquí pasados arcaicos o tradiciones inventadas, sino la nostalgia por la imagen de un momento (ese de la afluencia de la posguerra, de

¹⁰ Pier Paolo Pasolini, “Il vuoto di potere in Italia”, *Il Corriere della Sera*, 10 de febrero de 1975. El artículo sería republicado luego en *Scritti Corsari*, una colección de intervenciones periodísticas de Pasolini publicada poco después de su muerte. [Hay edición en castellano: *Escritos corsarios*, Mina Pedrés trad. (Barcelona: Editorial Planeta, 1983). NdT.]

los *trente glorieuses*), de una imagen racializada y genderizada del obrero industrial patriótico socialmente reconocido (el obrerismo nacionalista de Bifo podría también ser llamado *fordismo nacional o racial*, el que curiosamente reprime las condiciones regulatorias estatales de esta fantasía). Para emplear los términos de Bloch, esta es una *nostalgia por lo sincrónico, por lo contemporáneo*. El emblema autorizado de una modernidad industrial de posguerra posutópica y despolitizada, el trabajador-ciudadano industrial, reaparece ahora (sin duda más como fantasía que como hecho, o bien en la penosa *mise-en-scène* de “trabajadores mineros” rodeando al presidente de los Estados Unidos mientras éste abole las regulaciones ambientales) en el disfraz del “hombre olvidable”, las “personas no-sincrónicas” del presente político. Si esto es una utopía, se trata de una utopía sin trascendencia, sin elemento “fanático-religioso” alguno, sin un excedente de energías populares inconsciente o tácito.

Tal y como la dialéctica no-sincrónica ha sido transmutada hoy en la paradójica no-sincronicidad de lo sincrónico (o la nostalgia por una modernidad fordista, la utopía de una era posutópica), así la paralela identificación de Bataille acerca del atractivo del fascismo en su dinámica manipulación de la heterogeneidad (esa que es inconmensurable con la metódica autorreproducción del orden capitalista, sea desde abajo como exceso de masas o desde arriba como soberanía irresponsable) requiere una corrección en el presente. Las tendencias fascistas actuales contienen poca, si es que alguna, relación con dicho exceso libidinal, excepto en la degradada forma vestigial de lo que podríamos llamar el “líder obscuro”, en analogía con la noción psicoanalítica del “padre obscuro”. Y esto se encuentra también vinculado a la ausencia de uno de los rasgos históricos claves del fascismo, a saber, la amenaza revolucionaria al orden capitalista, demandando que esa homogeneidad se vacune a sí misma con el exceso (o con su simulacro) para así sobrevivir. Como Bataille anotó en su ensayo acerca de “La estructura psicológica del fascismo”:

Como regla, la homogeneidad social es una forma precaria, a merced de la violencia e incluso del disenso interno. Se forma espontáneamente en el juego de la organización productiva, pero debe ser constantemente protegida de los varios elementos ingobernables que no se benefician de la producción, o no lo suficiente para encajar en ella, o que simplemente no pueden tolerar los controles que la homogeneidad impone al descontento. En dichas condiciones, la protección de la homogeneidad descansa en su recurso a los elementos imperativos [el carácter fundamentalmente excesivo de la soberanía monárquica] que son capaces de borrar a las varias fuerzas ingobernables o ponerlas bajo control del orden¹¹.

¹¹ Georges Bataille, “The Psychological Structure of Fascism”, Carl L. Lovitt trad., *New German Critique* 16 (1977): 66. [Hay edición en castellano: *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Silvio Mattoni sel., trad. y pról. (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2003). NdT.]

La ausencia señera de algo así como un *movimiento de masas* en las manifestaciones contemporáneas del fascismo (lo que se ve más destacado aun cuando la actual derecha del nacionalismo racial anuncia su carácter de movimiento cada vez que tiene ocasión) puede también ser visto como un signo de esta falta de *heterogeneidad* y *no-sincronicidad*, la ausencia palpable de lo *utópico* y lo *antisistémico* en los gérmenes del fascismo actual.

Para desarrollar más esta intuición, vale la pena explorar en cierto detalle la relevancia para el debate contemporáneo de los debates acerca de la psicología de masas del fascismo. No únicamente Bataille con su intervención, sino muchos miembros de la Escuela de Fráncfort, vieron el ensayo de Freud “Psicología de las masas y análisis del ‘yo’” de 1922 como un parteaguas en el estudio de los nexos entre política colectiva y deseo individual, en especial en lo que respecta a su análisis del liderazgo. La influencia del texto de Freud fue vasta y variada (para una interesante reflexión contemporánea, ver el trabajo de Stefan Jonsson¹²), pero quiero considerarla aquí por medio de un texto de Adorno de posguerra, “La teoría freudiana y las pautas de la propaganda fascista” (1951), el que puede ser tomado también como un tipo de correctivo a las lecturas salvajes del fascismo propuestas por Bloch y Bataille. El interés del texto de Adorno se ve sólo incrementado por el hecho de que se relaciona con una investigación, a saber, su propia participación en el proyecto de investigación colectiva en *La personalidad autoritaria* y el libro de Löwenthal y Guterman sobre los agitadores fascistas estadounidenses, *Profetas del engaño*, el que con justicia ha sido aludido como iluminador del fenómeno Trump¹³.

En *Profetas del engaño*, Löwenthal y Guterman trazan el siguiente retrato teórico compuesto del agitador fascista estadounidense:

El agitador no confronta a su audiencia desde afuera; antes bien, parece como alguien que surge de entre medio para expresar sus pensamientos más profundos. Por decir así, trabaja desde dentro de la audiencia, agitando lo que yace ahí dormido. Los temas son presentados con un aire frívolo. Los enunciados del agitador son por lo general ambiguos y poco serios. Es difícil concretizarlo en algo, y da la impresión de que es deliberadamente teatral. Parece estar tratando de dejar para sí un margen de incertidumbre, una posibilidad de retirada en caso de que falle alguna de sus improvisaciones. No se compromete porque está dispuesto, al menos temporalmente, a hacer malabarismos con sus nociones y testear sus poderes. Moviéndose en la zona

¹² Stefan Jonsson, *Crowds and Democracy: The Idea and Image of the Masses from Revolution to Fascism* (Nueva York: Columbia University Press, 2013).

¹³ Un examen de la lista de “temas” de la agitación fascista estadounidense da una idea de dicha iluminación: “Los engaños eternos”, “Conspiración”, “El fruto prohibido” (sobre el goce de los ricos); “Desafección”; “La mascarada de muerte”, “Los rojos” “Los plutócratas”, “El gobierno corrupto”, “El extranjero” (con su subsección “El refugiado”).

crepuscular entre lo respetable y lo prohibido, está listo para usar cualquier recurso, desde bromas a hipocresías a extravagancias salvajes. (...) Se refiere de forma vaga a las inadecuaciones e inequidades de la estructura social existente, pero no se hace responsable en último caso por los males sociales, como lo hace el revolucionario. (...) El reformador y el revolucionario generalizan las actitudes rudimentarias de la audiencia en una conciencia elevada de sus predicamentos. Las demandas originales pasan a ser sublimadas y socializadas. La dirección y los efectos psicológicos de la actividad del agitador son radicalmente diferentes. Las energías gastadas por el reformador y el revolucionario para elevar las ideas y emociones de la audiencia a un plano de conciencia más alto son usadas por el agitador para exagerar e intensificar los elementos irracionales en la demanda original (...) Al contrario de todos los otros programas de cambio social, el contenido explícito de su material de agitación es en último análisis incidental –es como el contenido manifiesto de los sueños–. La función primaria de las palabras del agitador es la de liberar reacciones de gratificación o frustración cuyo efecto total es supeditar a la audiencia a su liderazgo personal. (...) Se niega a distinguir entre lo insignificante y lo significativo; no hay queja ni resentimiento que sea demasiado pequeño para la atención del agitador. Lo que generaliza no es una percepción intelectual; lo que produce no es la conciencia intelectual del predicamento, sino un agravamiento de la propia emoción. En vez de construir un correlato objetivo de la insatisfacción de su audiencia, el agitador tiende a presentarla a través de una imagen fantástica y extraordinaria, la que es un estiramiento de las propias proyecciones de la audiencia. Las soluciones del agitador pueden parecer incongruentes y moralmente chocantes, pero son siempre fáciles, simples y finales, como ensueños. En vez del esfuerzo específico demandados por el reformador y el revolucionario, el agitador parece requerir solo la voluntad de renunciar a las inhibiciones. Y en vez de ayudar a sus seguidores a sublimar la emoción original, el agitador les da permiso para complacerse en fantasías anticipatorias en que ellos descargan violentamente esas emociones contra supuestos enemigos. (...) Por medio de la explotación del miedo del caos inminente, el agitador tiene éxito en aparecer como el radical que no hará tratos con meras reformas fragmentarias, mientras que simultáneamente dirige a sus adherentes bien lejos de cualquier sugerencia de una reorganización social básica¹⁴.

¹⁴ Leo Löwenthal y Norbert Gutermann, *Prophets of Deceit. A Study of the Technique of American Agitator* (Nueva York: Harper, 1949), 5-9, 34.

¿Cómo es que Adorno busca teorizar esta intensificación “microfascista” y antagonística, pero en último término conservadora, de un “malestar” que unifica el sentido de impotencia agencial a la desorientación del individuo humillado ante la totalidad enigmática, transmutada aquí en conspiración? Lo hace tomando un desvío por vía de “Psicología de las masas y análisis del ‘yo’” de Freud. Lo que encuentra, especialmente en lo que se relaciona con las formas del fascismo en un contexto de posguerra, es decir posfascista, es quizás más instructivo para el presente que las reflexiones filosóficas de entreguerras sobre el fascismo como un fenómeno *revolucionario*.

Adorno quiere moverse desde los recursos de agitación identificados por Löwenthal y Guterman, los cuales tienen como sus “ingredientes indispensables (...) reiteraciones constantes y escasez de ideas”¹⁵, hacia la estructura psicológica que les subyace. Como ha señalado Peter E. Gordon en su riquísima revisión de las contribuciones de Adorno para pensar el fenómeno Trump¹⁶, las reflexiones de Adorno se ven orientadas por su comprensión del fascismo como fenómeno vinculado a la crisis de la individualidad burguesa como experiencia psíquica y como forma social. O, en la ocurrencia dialéctica del propio Adorno, “podemos al menos aventurar la hipótesis de que la psicología del antisemita contemporáneo presupone en cierto sentido el fin de la psicología propiamente tal”¹⁷. Adorno observa respecto de Freud que “desarrolló, dentro de los confines monadológicos del individuo, las trazas de su crisis profunda y de su voluntad para ceder agencia colectiva a un afuera poderoso de modo incuestionado”¹⁸. Adorno se concentra en el problema del *lazo* libidinal que el fascismo requiere, de modo vertical hacia el líder (especialmente bajo el disfraz de un tipo de juego narcisista en el que el seguidor se encuentra a sí mismo reflejado en el propio ensimismamiento del líder) y horizontalmente, hacia sus pares o camaradas racializados, e identifica este rasgo como un problema técnico o psicotécnico para el propio fascismo. Comentando la obsesión de los nazis con el adjetivo “fanático” (objeto de una brillante entrada por parte de Victor Klemperer en *La lengua del Tercer Reich*¹⁹), y con Hitler evitando el rol del padre amado, Adorno comenta: “Es uno de los principios básicos del

¹⁵ Theodor W. Adorno, “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”, en *The Frankfurt School Reader*, Andrew Arato y Eike Gebhardt eds. (Nueva York: Continuum, 1982), 119. [Hay edición en castellano: *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo* (Barcelona: Editorial Voces y Cultura, 2003). NdT.]

¹⁶ Peter E. Gordon, “The Authoritarian Personality Revisited: Reading Adorno in the Age of Trump”, *Boundary2.Org*, 15 de junio de 2016, consultado en junio de 2020, disponible en <https://www.boundary2.org/2016/06/peter-gordon-the-authoritarian-personality-revisited-reading-adorno-in-the-age-of-trump/>.

¹⁷ Theodor W. Adorno, “Comentarios sobre la Personalidad Autoritaria” (1958), citado en Gordon, *ibidem*.

¹⁸ Adorno, “Freudian Theory”, 120.

¹⁹ Victor Klemperer, *LTI: La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo* (Barcelona: Editorial Minúscula, 2001).

liderazgo fascista el mantener la energía libidinal primaria en un nivel inconsciente, cosa de desviar sus manifestaciones en una forma que calce con fines políticos”²⁰. Esta energía libidinal es por necesidad *personalizada* como un “vínculo erótico” (en términos de Freud) y opera por miedo del mecanismo psicoanalítico de la *identificación* (otra vez, tanto horizontal como verticalmente).

A nivel psicoanalítico, el fascismo se alimenta de la contradicción entre el *conatus* autopreservante del ego y sus deseos constantemente frustrados. Este es un conflicto que “resulta en fuertes impulsos narcisistas que pueden ser absorbidos y satisfechos únicamente por medio de una idealización, como la de la transferencia parcial de libido narcisista al objeto [es decir, al líder] (...) al hacer del líder su ideal, se ama a sí mismo, como si fuera, pero se libera de las presiones de la frustración y el descontento que estropean su retrato acerca de su propio yo empírico”²¹. Más aun, “en función de hacer posible la identificación narcisista, el líder mismo tiene que aparecer como absolutamente narcisista (...) el líder puede ser amado únicamente si él mismo no ama”²². Incluso en su lenguaje, el líder depende de su parecido psicológico con sus seguidores, un parecido que se revela en el modo de desinhibición, y más específicamente en “discursos desinhibidos, pero enormemente asociativos”²³. “La *ganancia* narcisista provista por la propaganda fascista es obvia. Sugiere de forma continua y a ratos retorcida que, simplemente por pertenecer al grupo, el seguidor es mejor, más alto y puro que quienes están excluidos. Al mismo tiempo, cualquier tipo de crítica o autoconciencia es resentida como una pérdida narcisista y provoca furia”²⁴.

Pero el hecho que indica que, más usualmente que no, el líder fascista aparece como un “actor de reparto” [*ham actor*] y “psicópata asocial” es una pista de que, antes que sublimidad soberana, lo que debe transmitir es algo del sentido de inferioridad del seguidor: tiene que ser un “pequeño gran hombre”. El comentario de Adorno es instructivo aquí:

La ambivalencia psicológica ayuda a obrar un milagro social. La imagen del líder gratifica el deseo dual del seguidor de entregarse a una autoridad y de ser él mismo autoridad. Esto se ajusta a un mundo en el que el control irracional es ejercido como si hubiera perdido su convicción interna por medio del iluminismo universal. La gente que obedece a los dictadores también percibe que éstos son superfluos. Ellos reconcilian esta contradicción por medio de asumir que ellos mismos son el despiadado opresor²⁵.

²⁰ *Ibid.*, 123.

²¹ *Ibid.*, 126.

²² *Ibid.*, 126-27.

²³ *Ibid.*, 132.

²⁴ *Ibid.*, 130.

²⁵ *Ibid.*, 127-28.

Esta pérdida de “convicción interna” en la autoridad es a mi juicio la verdadera intuición de las reflexiones de Adorno sobre la propaganda fascista, y donde se mueve más allá de un Freud todavía maniatado en su dependencia de las energías psicológicas reaccionarias de *La psicología de las masas* de Le Bon. Esto se relaciona una vez más al “fin de la psicología”, es decir, a la crisis de una cierta forma de individualidad, lo que Adorno considera como el contexto epocal de la emergencia del fascismo. El líder-agitador puede explotar su propia psicología para afectar la de sus seguidores (“para hacer uso racional de su irracionalidad”, en la formulación de Adorno) porque es el mismo también un producto de la cultura de masas que drena autonomía y espontaneidad de sus sentidos. En contraste con el énfasis de Bataille y Bloch en la perversión de la revolución provocada por el fascismo, su mecanismo psicosocial depende según Adorno de su rechazo de todo lo que requiera trascender el *status quo*, sea social o psíquicamente.

El fascismo es retratado aquí como una forma de *política conservadora de la reproducción antagónica*, la reproducción de algunos en contra de otros, y en el límite una reproducción fundada sobre su no-reproducción o eliminación. Antes que una preocupación emancipatoria por la igualdad, el fascismo promueve un “igualitarismo represivo” basado en una identidad de sujeción y una hermandad de odio: “El trasfondo del igualitarismo malicioso, de la hermandad de una humillación integral, es un componente de la propaganda fascista y del fascismo como tal” (es su “truco de la unidad”)²⁶. En una autocrítica acerca del individualismo psicológico que rigiera *La personalidad autoritaria*, Adorno argumenta ahora que el fascismo no tiene causas psicológicas sino que define un “área psicológica”, un área compartida con fenómenos no fascistas y que puede ser explotada por puro interés particular, en lo que es una “apropiación de la psicología de masas”, “la expropiación del inconsciente por el control social en vez del hacer a los sujetos conscientes de su inconsciente”. Este es “el punto de inflexión donde la psicología abdica”. ¿Por qué? Porque a lo que nos estamos enfrentando no es una dialéctica de expresión o represión entre individuo y grupo, masa o clase, sino con los “átomos pospsicológicos desindividualizados que forman las colectividades fascistas”²⁷. Y mientras estas colectividades pueden parecer “fanáticas”, su convicción es hueca, aunque para nada menos peligrosa por eso. En esto reside el “fingimiento” del fanatismo fascista, el que para Adorno estaba *ya* funcionando con el nazismo, para toda la transmisión de su propio fanatismo:

La categoría de “fingimiento” [*phoniness*] aplica a los líderes tanto como al acto de identificación de parte de las masas en su supuesto frenesí e histeria.

Esta gente cree ciegame en el líder tan poco como creen, en el fondo

²⁶ *Ibid.*, 131.

²⁷ *Ibid.*, 136.

de sus corazones, que los judíos son el diablo. No se identifican realmente ellos mismos con el líder sino que actúan esta identificación, escenifican su propio entusiasmo, y participan así de la performance del líder. Es por medio de esta performance que encuentran equilibrio entre sus urgencias instintivas continuamente movilizadas y la etapa histórica de ilustración que han alcanzado, y que no puede ser revocada de modo arbitrario. Es probablemente la sospecha de esta naturaleza ficticia de su propia “psicología de grupo” lo que vuelve a las hordas fascistas tan implacables e inabordables. Si se detuvieran por un segundo, toda la performance se caería a pedazos y entrarían en pánico²⁸.

Este “fanatismo fingido” potencialmente mortífero difiere de aquel del “verdadero creyente” (y podríamos detenernos a pensar sobre el problema que los fascistas revolucionarios, desde los nacional-bolcheviques a los futuristas, han puesto por lo general a sus propios regímenes) de un modo que apunta a la crucial dependencia del fenómeno fascista sobre variedades del “truco de la unidad”, sobre varias formas de unidad ficticia. Aquí las reflexiones de Jairus Banaji²⁹ sobre el fascismo en India incluye una percepción clave, a saber, los usos contemporáneos en los que pueden ser utilizadas las reflexiones de Sartre sobre “serialidad manipulada” para analizar la violencia fascista. El “grupo soberano” fascista actúa por medio de la transformación de la existencia serial de los individuos en la vida social (los “átomos pospsicológicos desindividualizados” de Adorno) en una falsa totalidad, sea ésta la nación, el partido o la raza (y generalmente los tres). Como señala Banaji, “[l]a serialidad manipulada se encuentra en el corazón de la política fascista”, por lo que no es *cualquier* masa la que es conjurada por el fascismo (de hecho, el miedo a las masas está entre sus factores psicopolíticos originales, como ha mostrado brillantemente Klaus Theweleit en los análisis de los escritos de los *Freikorps* en su trabajo *Male Fantasies*³⁰), sino una masa controlada externamente y que nunca “fusiona” en un grupo, una masa que debe producir macroefectos en la oferta del grupo “dirigido por otros” [*hetero-directed*], todo mientras permanece dispersa. En una versión diferente pero no desconectada del problema de la democracia liberal despolitizadora, éste es el problema del fascismo: ¿cómo hacer actuar a las mayorías sin que ganen agencia colectiva, y sobre todo sin deshacer la agencia directiva de la

²⁸ *Ibid.*, 136-37.

²⁹ Jairus Banaji, “The Political Culture of Fascism”, *HistoricalMaterialism.Org*, 19 de febrero de 2017, consultado en junio de 2020, disponible en <http://www.historicalmaterialism.org/blog/political-culture-fascism>.

³⁰ Klaus Theweleit, *Male Fantasies*, dos volúmenes (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987/1989).

minoría (del grupo)? Perspicazmente, Banaji alista el aparato categorial del Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* para pensar por medio del “pogromo” fascista:

El pogromo es así un caso especial de esta “dirección por otros” en la que el grupo “intenta actuar en la serie de tal modo de extraer una acción total de ella en la propia alteridad”. El grupo directriz es cuidadoso de “no ocasionar lo que puede ser llamado acción organizada dentro de conjuntos inertes”. “El problema real a este nivel es extraer acciones orgánicas de las masas” sin interrumpir su estatuto de masa molecular dispersa, de serialidad. De este modo, Sartre define el pogromo como “la actividad pasiva de una serialidad dirigida”, un análisis donde el término “pasivo” solo subraya el punto de que la responsabilidad de mando es el factor crucial en la violencia comunal, en tanto los individuos envueltos en actos dispersos de violencia son los instrumentos inertes de un grupo soberano o directriz. Entonces, para Sartre la complicidad pasiva que sostiene la base de masas del fascismo es una complicidad serial, una “responsabilidad serial” como él la llama, y en principio no hace diferencia si los individuos de la serie han participado en atrocidades como parte de una ola orquestada de pogromos, o ellos simplemente aprobaron esa violencia “en una dimensión serial”, como él lo dice³¹.

El hecho que Sartre haya visto la serialidad como un factor crucial a la propia constitución del estado moderno y sus prácticas de soberanía sugiere también que la frontera entre una dirección por otros de tipo fascista y otra no fascista puede ser más porosa de lo que el sentido común liberal puede sugerir. Aunque podríamos decir también que el fascismo destaca en la manipulación sistemática de las serialidades generadas por la vida social capitalista, moldeándolas en pseudounidades o falsas totalidades.

Si aceptamos el nexo entre el fascismo y la serialidad, entre una política que es controlada externamente y en la cual las “relaciones horizontales” son de pseudocolectividad y pseudounidad, y en las que yo interiorizo la dirección del Otro como mi mismidad con ciertos otros (viene a la mente aquí la analogía de Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*, vol. 1, entre el racismo cotidiano y el fenómeno de los *Top Tén*), entonces debiéramos ser cautelosos en analizarlo con categorías que *asumen* la existencia de totalidades reales. Esto es lo que creo incumbe a una izquierda crítica, o de hecho antifascista, para dejar de complacerse en la retórica ambivalente del votante de la clase trabajadora blanca como el sujeto que se supone votó por la opción fascista-populista. Esto no solo se relaciona con la cuestionabilidad sociológica del

³¹ Jairus Banaji, “Trajectories of Fascism: Extreme-Right Movements in India and Elsewhere”, *Eprints. SOAS.Ac.Uk*, 18 de marzo de 2013, consultado en junio de 2020, disponible en [https://eprints.soas.ac.uk/16825/1/Jamia%20lecture%20\(fascism\).pdf](https://eprints.soas.ac.uk/16825/1/Jamia%20lecture%20(fascism).pdf).

argumento electoral, o con el enorme peso que da a las clases medias y altas, o incluso con las vergonzantes formas de condescendencia autosatisfecha que permite a ciertos comentaristas o lectores académicos o periodísticos, o la forma en que permite a la izquierda complacerse en fantasías para las cuales “si tan sólo pudiéramos movilizarlos...”. Más fundamentalmente, se trata de que, políticamente hablando, la clase obrera como colectivo y no como serialidad manipulada no existe (*todavía*). Conferirle el espectro de la emancipación es entonces profundamente erróneo, más allá de los estudios estadísticos sobre aquellos fenómenos inherentemente seriales, las elecciones.

Imputar la subjetividad de una agencia histórica a una totalidad política falsa no es solo repetir involuntariamente el “truco de la unidad” de la propaganda fascista, sino que es también suponer que las formas y energías políticas emancipatorias yacen *latentes* en la vida social. Como provocación, podemos adaptar la sentencia de Adorno citada anteriormente y leer: “[Debemos] al menos aventurar la hipótesis de que la identidad de clase del votante actual de Trump presupone en cierto sentido el fin de la clase propiamente tal”. Un signo de esto es, por supuesto, lo pegajoso del calificativo racial clase obrera *blanca*. Alain Badiou señaló alguna vez sobre la fraseología del terrorismo *islámico* que “cuando un predicado es atribuido a una sustancia formal (...) no tiene otra consistencia que la de dar un contenido ostensible a esa forma. En ‘terrorismo islámico’ el predicado ‘islámico’ no tiene otra función que la de suministrar un contenido aparente a la palabra ‘terrorismo’, la que en sí misma se encuentra desprovista de todo contenido (político, en este ejemplo)”³². La blanquitud es aquí –y no sólo al nivel del discurso, sino que yo diría que al de la experiencia política– el suplemento de un vacío político o noción espectral de la clase obrera. Es lo que permite a una agencia pseudocolectiva verse imbuida de contenido psicosocial (tóxico). Esto es del todo patente si notamos el modo en que incesantemente, en el discurso público y en la pseudoreflexión estadística, la blanquitud es fundamental para pertenecer a esta “clase obrera”, mientras que toda relación con los medios de producción es cuando más opcional, por así decir. La experiencia racializada de la clase no es un factor autónomo en la emergencia de tendencias fascistas dentro del estado capitalista, sino que es la proyección de ese estado, una *serialidad manipulada*. Es así una experiencia *diferente en tipo* a la de la conciencia de clase política, y probablemente sin solución de continuidad hacia ella. En un análisis brillante y aún vital, Étienne Balibar definió el racismo como un suplemento del nacionalismo:

El racismo no es una “expresión” del nacionalismo sino su suplemento o, más precisamente, un suplemento interno del nacionalismo, siempre excediéndose en relación con él, pero siempre indispensable para su

³² Alain Badiou, *Infinite Thought: Truth and the Return of Philosophy* (Londres: Continuum, 2003), 153.

constitución, y no obstante aún insuficiente para acabar su proyecto, tal y como el nacionalismo es a la vez indispensable y siempre insuficiente para alcanzar la formación de la nación o el proyecto de “nacionalización” de una sociedad. (...) Como suplemento de la particularidad, el racismo primero se presenta a sí mismo como un supernacionalismo. El nacionalismo meramente político es percibido como una posición débil y conciliatoria en un universo de competencia o guerra sin cuartel (el lenguaje de la “guerra económica” internacional se encuentra más extendido hoy que de lo que nunca lo ha estado). El racismo se ve a sí mismo como un nacionalismo “integral”, que tiene sentido (y posibilidades de éxito) únicamente si se encuentra basado en la integridad de la nación, tanto hacia afuera como hacia adentro. Lo que el racismo teórico llama “raza” o “cultura” (o ambas juntas) es entonces un origen continuado de la nación, un concentrado de las cualidades que pertenecen “como propiedad” a los nacionales; es en la “raza de sus hijos” que la nación pudo contemplar su propia identidad en estado puro. En consecuencia, se debe agrupar alrededor de la raza, debe identificarse con la raza, “patrimonio” que hay que preservar de cualquier tipo de degradación, tanto “espiritualmente” como “física” o “carnalmente” (y lo mismo ocurre para la cultura como sustituto o expresión interna de la raza)³³.

En intentos contemporáneos de promover y analizar fantasías fascistas y políticas de “renacimiento nacional”, la clase arriesga transformarse a su vez en un suplemento (de ambos, racismo y nacionalismo), atrapada en las cámaras de eco de la propaganda serializante. No hay forma de partir desde la falsa totalidad de una clase racializada y dirigida por otros y llegar a un renacimiento de la política de clase; no hay forma de transformar las estadísticas electorales e investigaciones mal diseñadas en un “sujeto populista” y en los “hombres y mujeres olvidados”, ni en un lugar desde el que repensar una impugnación al capital, ni para analizar y desafiar los fundamentos mismos del discurso fascista. Cualquiera de esas opciones necesitará tomar distancia del sujeto pseudoclasista que ha alzado su cabeza en la escena política. Este falso renacimiento del discurso de clase es en sí mismo parte de la estafa, y otro recordatorio de que no es el menor de los peligros del fascismo la fascinación y confusión que siembra en las filas de sus oponentes debido a su oportunismo sin límites. Antes de pensar que una clase obrera que ya existe necesita ser recuperada de los engaños del fascismo, mejor nos irá si nos alejamos de esa falta totalidad y repensamos, como uno de los anticuerpos del fascismo, la *formación*

³³ Étienne Balibar, “Racism and Nationalism”, en É. Balibar e I. Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (Londres: Verso, 1988), 54 y 59. [Hay edición en castellano: *Raza, nación y clase* (Madrid: Iepala textos, 1991). NdT.]

o *composición* de una clase capaz de negarse a ser convertida en la portadora de un predicado racial o nacional.

Tesis preliminares sobre el fascismo tardío

Tesis 1 (con Bloch): el fascismo tardío se beneficia de la no-contemporaneidad o no-sincronicidad, excepto por la no-sincronicidad de los sincrónico, la nostalgia de una modernidad industrial posutópica.

T1 Corolario 1 (con Bataille): el fascismo de hoy es muy débil sobre el excedente heterogéneo necesario para reproducir la homogeneidad capitalista, tanto al nivel “soberano” (o imperativo) como al de la “base” (sea exceso lumpen o motivaciones inconscientes).

T1 Corolario 2 (con Pasolini): el nuevo fascismo es un fascismo de la homogeneización disfrazada como *jouissance* de la diferencia.

T2 (con Freud y Adorno): la estructura psíquica del fascismo opera a través de una forma de narcisismo de masas.

T3 (con Adorno): el fascismo tardío opera a través de una performance de fanatismo desprovista de convicción interna, aunque su “fingimiento” no hace que la violencia disminuya.

T4 (con Adorno): el fascismo (tardío) es una política conservadora de reproducción antagonista.

T5 (con Banaji y Sartre): el fascismo (tardío) no es la política de una clase, de un grupo o de una masa, sino de una serie manipulada.

T6: en la producción y recepción del fascismo tardío, el significante racializado de la clase funciona como espectro, como pantalla y como suplemento; un racismo que es a la vez un suplemento necesario del nacionalismo (una definición mínima

de fascismo como la afirmación del suplemento, y su transformación más o menos abierta en ingrediente clave del estado-nación).

T7: el fascismo tardío es impulsado por un deseo por el estado y un odio al gobierno.

T8: el fascismo tardío reacciona contra lo que es ya una reacción liberal; no es primeramente contrarrevolucionario.

T9: el fascismo tardío no se consolida por el esfuerzo de la clase gobernante en hacer uso de la autonomía de lo político para lidiar con un límite externo al capital, sino por una de las ramificaciones de una crisis de legitimidad del capital que es endógena y prolongada, y en la que lo político es autónomo más al nivel de la fantasía que de su función.

T10: el fascismo tardío es un síntoma de la tóxica obsolescencia de la figura moderna de lo político, a saber, un “estado nacional y social” en el que la ciudadanía es organizada a través de ejes de identidad etnoracial y de género, y articulada al trabajo.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”. En *The Frankfurt School Reader*, editado por Andrew Arato y Eike Gebhardt. Nueva York: Continuum, 1982.
- Badiou, Alain. *Infinite Thought: Truth and the Return of Philosophy*. Londres: Continuum, 2003.
- Balibar, Étienne. “Racism and Nationalism”, en *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein. Londres: Verso, 1988.
- Banaji, Jairus. “The Political Culture of Fascism”. *HistoricalMaterialism.Org*, 19 de febrero de 2017. Consultado en junio de 2020, disponible en <http://www.historicalmaterialism.org/blog/political-culture-fascism>.
- . “Trajectories of Fascism: Extreme-Right Movements in India and Elsewhere”. *Eprints.SOAS.Ac.Uk*, 18 de marzo de 2013. Consultado en junio de 2020, disponible en [https://eprints.soas.ac.uk/16825/1/Jamia%20lecture%20\(fascism\).pdf](https://eprints.soas.ac.uk/16825/1/Jamia%20lecture%20(fascism).pdf).
- Bataille, Georges. “The Psychological Structure of Fascism”, traducción de Carl L. Lovitt. *New German Critique* 16 (1977).
- Berardi, Franco. “National Workerism and Racial Warfare”. 10 de noviembre de 2016. Consultado en junio de 2020, disponible en <https://diem25.org/national-workerism-and-racial-warfare/>.
- Berardi, Franco, Wilhelm Heitmeyer, Chantal Mouffe y G. M. Tamás. “A New Fascism?”. Conferencia en Viena. 29 de diciembre de 2016, consultado en junio de 2020, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=-QHj7fE2I1o>.
- Bloch, Ernst. “Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics”, traducción de M. Ritter. *New German Critique* 11 (1977).
- Gordon, Peter E. “The Authoritarian Personality Revisited: Reading Adorno in the Age of Trump”. *Boundary2.Org*, 15 de junio de 2016. Consultado en junio de 2020, disponible en <https://www.boundary2.org/2016/06/peter-gordon-the-authoritarian-personality-revisited-reading-adorno-in-the-age-of-trump/>.
- Löwenthal, Leo y Norbert Gutermann. *Prophets of Deceit. A Study of the Technique of American Agitator*. Nueva York: Harper, 1949.
- Pasolini, Pier Paolo. “Il vuoto di potere in Italia”. *Il Corriere della Sera*, 10 de febrero de 1975.
- Rabinbach, Anson. “Toward a Marxist Theory of Fascism and National Socialism: A Report on Developments in West Germany”. *New German Critique* 3 (1974).

—. “Unclaimed Heritage: Ernst Bloch’s *Heritage* of Our Times and the Theory of Fascism”. *New German Critique* 11 (1977).

Theweleit, Klaus. *Male Fantasies*, dos volúmenes. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987/1989.

Recibido: 16 de mayo de 2019

Aceptado: 14 de julio de 2019

Sobre el autor

Alberto Toscano. Profesor en teoría crítica y codirector del Center for Philosophy and Critical Thought en Goldsmiths College, University of London (Londres, Reino Unido). Doctor en Filosofía por la Universidad de Warwick, Reino Unido, y estudió también en New School for Social Research (Nueva York) y University College Dublin (Dublín). Ha publicado *Cartographies of the Absolute* (Londres: Zero Books, 2015) en coautoría con Jeff Kinkle, *Fanaticism: On the Uses of an Idea* (Londres: Verso, 2010), y *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation Between Kant and Deleuze* (Londres: Palgrave Macmillan, 2006). Se encuentra preparando el libro *Late Fascism* (Londres: Verso, en preparación, 2021). Miembro del equipo editorial de la revista *Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory* desde 2004. Ha traducido varios libros de Alain Badiou al inglés, entre ellos *Logics of Worlds* (Londres: Continuum, 2004) y *The Century* (Londres: Polity, 2007), así como trabajos de Antonio Negri, Furio Jesi y Franco Fortini. Correo electrónico: a.toscano@gold.ac.uk.

Agradecimientos

Este artículo fue elaborado en primera instancia como presentación en un Seminario en la Simon Fraser University (British Columbia, Canadá) en febrero de 2017. El autor agradece a Clint Burnham por la hospitalidad y camaradería, y a los participantes por su involucramiento crítico. Traducción desde el inglés por Felipe Lagos Rojas.

La naturaleza afectiva de la libertad

Freedom's Affective Nature

Federica Gregoratto

UNIVERSITÄT ST. GALLEN

Resumen

Este artículo sostiene que el aspecto crítico y emancipatorio de la noción hegeliana de libertad necesita más investigación y elaboración. El proceso a través del cual los individuos y las comunidades se vuelven libres solo puede dilucidarse a cabalidad cuando tenemos en cuenta la dimensión sensual, somática y afectiva. La libertad humana implica no solo actividad, sino al mismo tiempo momentos de *pasividad*. El argumento se desarrolla en tres pasos: una reconstrucción de la idea de libertad social; una revisión del argumento de Adorno contra la concepción kantiana de la autonomía, aplicada a la noción de libertad social de Hegel, destacando los componentes *impulsivos* o afectivos de la libertad y reforzando así lo que puede considerarse su *naturaleza negativa*; y la revisión de algunos pasajes de la novela *Otro país* de James Baldwin.

Palabras clave: Libertad social; Afectos; Dewey; Hegel; Adorno.

Abstract

This article argues that the critical and emancipatory aspect of the Hegelian notion of freedom needs more research and elaboration. The process by means of which individuals as well as communities become free can only be fully understood if we take into account the sensuous, somatic, and passionate dimension. Human freedom implied not only activity, but at the same time moments of *passivity*. The argument unfolds in three steps: a reconstruction of the idea of social freedom; a revision of Adorno's argument against the Kantian conception of autonomy, applied to Hegel's notion of social freedom and highlighting the *impulsive*, passionate concepts of freedom and thus reinforcing what can be considered its negative nature; and the revision of some passages of James Baldwin's novel *Another Country*.

Keywords: Social Freedom; Passions; Dewey; Hegel; Adorno.

No puedo ser libre en soledad. Mis semejantes también deben ser libres para permitirme y ayudarme a ser libre. Deben existir condiciones sociales objetivas que permitan y garanticen la libertad de todos potencialmente. Pero ¿qué pasa si estas condiciones sociales son deficientes o faltantes? ¿Cómo liberarse de una condición de falta de libertad? Estos son algunos de los temas centrales y más espinosos que preocupan a los filósofos sociales en deuda con el pensamiento de Hegel, especialmente a aquellos afiliados a la tradición de la teoría social crítica de la Escuela de Frankfurt, así como también a John Dewey. En este artículo, sostengo que el aspecto crítico y emancipatorio de la noción hegeliana de libertad, a saber, la *libertad social*¹, necesita más investigación y elaboración. El proceso a través del cual los individuos y las comunidades se vuelven libres, es decir, el proceso de actualización de la libertad en general, sólo puede dilucidarse a cabalidad cuando tenemos en cuenta y entendemos la dimensión sensual, somática y afectiva. Quiero sugerir que la libertad humana no es sólo actividad. De manera crucial, la libertad humana implica al mismo tiempo momentos o fases de *pasividad*. No somos libres simplemente en la medida en que hacemos algo, o en la medida en que estamos en la posición de hacer algo. Nuestra libertad social requiere curiosamente que “sobrellevemos” experiencias particulares,² dirigidas por “fuerzas” que no podemos ni debemos controlar (enteramente).

Mi argumento se desarrolla en tres pasos. Primero, reconstruyo y reformulo la idea de libertad social en el contexto de nociones en disputa. Distingo y hago converger concepciones de libertad negativas y positivas, individuales y colectivas, destacando el carácter *procesual* y *conflictivo* de la libertad: en lugar de ser libres como una condición estática o como un punto de llegada, deberíamos considerarnos a nosotros mismos, en nuestros proyectos personales y colectivos, en un esfuerzo de liberación que es constante, en relación y junto con otros. A veces, estas relaciones se vuelven conflictivas. Segundo, después de esbozar las formas en que las recientes contribuciones filosóficas han estado tratando de “naturalizar” la libertad, reviso un argumento que desarrolla Adorno en su *Dialéctica Negativa* contra la concepción

¹ Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2000); Axel Honneth, *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, J. Ganahl trad. (Cambridge UK: Polity Press, 2014). [Hay edición en castellano: *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* (Buenos Aires: Katz ediciones, 2014). NdT.]; “Three, Not Two, Concepts of Liberty: A Proposal to Enlarge Our Moral Self-Understanding”, en *Hegel on Philosophy in History*, R. Zuckert y J. Kreines eds. (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2017).

² Esta combinación de actividad y pasividad es lo que caracteriza la noción (hegeliana) de experiencia de Dewey: “Hay (...) un elemento de padecer, de sufrir en su sentido amplio, en cada experiencia”. John Dewey, “Art as Experience”, en *The Later Works of John Dewey: 1925-1953*, vol. 10, J. A. Boydston ed. (Carbondale: Southern Illinois University Press, [1934]2008), 47-8. [Hay edición en castellano: *El arte como experiencia*, J. Claramonte trad. (Barcelona: Editorial Paidós, 2008). NdT] Para una mirada más completa sobre este tema, consultar Arvi Särkelä, *Immanente Kritik und soziales Leben. Selbsttransformative Praxis nach Hegel und Dewey* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 2018).

kantiana de la autonomía, y lo aplico también a la noción de libertad social de Hegel. El argumento de Adorno llama nuestra atención sobre los componentes *impulsivos* o afectivos de la libertad, destacando así lo que puede considerarse su *naturaleza negativa*. Tercero, me concentro en algunos pasajes de *Otro país* de James Baldwin de 1962³ (una novela profundamente en sintonía con la visión de Adorno de la sociedad, la crítica y la transformación) para proporcionar una ejemplificación paradigmática de la libertad social, a saber, el amor apasionado o erótico, que resulta ser particularmente revelador al ilustrar mi revisada noción de libertad social⁴.

Liberarse, volverse libre

¿Qué es la libertad? Como dice John Dewey, esta “es una palabra aplicada a muchas cosas de variado plumaje y que debe gran parte de su magia a la asociación con una variedad de causas diferentes”⁵. Tentativamente, uno puede distinguir, primero, entre libertad negativa y positiva⁶; y segundo, entre la libertad individual y colectiva. En un movimiento inicial, la libertad *negativa individual* podría definirse como una *actividad sin obstáculos*: una persona es libre si tiene la capacidad (poder) y la posibilidad concreta de hacer cualquier cosa que desee hacer, pero también de sentir lo que siente y expresar sus sentimientos de cualquier manera que lo desee. Sin embargo, como bien sabían Hobbes y Freud, tal concepción es ingenua, o incluso peligrosa, ya que se combina con el estado civil, político y social de vivir en común. Se deben introducir ciertas limitaciones a la libertad. Una concepción revisada de la libertad negativa individual, entonces, es *actividad y sentimiento libre de coacción*: una persona es libre si y sólo si puede llevar adelante acciones y expresar sentimientos sin ser coaccionada o interferida de manera injustificada⁷. Las coacciones justificadas son aquellas que garantizan que las personas se respetan mutuamente con sus acciones y emociones, es decir, que no interfieren con las libertades negativas de los demás y que no ponen en peligro los arreglos institucionales políticos y sociales destinados

³ James Baldwin, *Another Country* (Londres: Penguin Books, [1962]1993). [Hay edición en castellano: *Otro país*, Luis Echavarrí trad. (Barcelona: Versal, 1984). NdT.]

⁴ Varias versiones de este documento se han presentado en el taller “Love Matters” (New School for Social Research, Nueva York, febrero de 2019), en la conferencia “Feminismo y teoría crítica” (University of the West of England, Bristol, mayo de 2019), y finalmente en la conferencia “Relevancia contemporánea del naturalismo de Hegel” (Universidad de Parma, junio de 2019). Muchos colegas me han ayudado con valiosas ideas y comentarios, en particular, le debo una cálida gratitud a Borhane Bili-Hamelin, Dagmar Wilhelm, Heikki Ikäheimo, Paul Giladi, Gal Katz, Arvi Särkelä e Italo Testa.

⁵ John Dewey, “Philosophies of Freedom”, en *The Later Works of John Dewey: 1925-1953*, vol. 3, J. A. Boydston ed. (Carbondale: Southern Illinois University Press, [1928]2008), 92.

⁶ Ver Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969). [Hay edición en castellano: “Dos conceptos de libertad”, J. Bayón trad., en *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Madrid, Alianza editorial, 1993). NdT.]

⁷ Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Londres: Routledge, 1960). [Hay edición en castellano: *Los fundamentos de la libertad*, J. V. Torrente trad. (Madrid: Unión Editorial, 2008). NdT.]

a proteger con precisión estas libertades. Jean-Paul Sartre propone una versión diferente e interesante de la libertad negativa individual, que enfatiza la actividad a través de la cual cada individuo *supera sus propias limitaciones* (biología, historia, familia, clase, cultura, geografía, etcétera). Al contrario de Hobbes y Freud, el estado “original” o “natural” no es, en opinión de Sartre, una libertad ilimitada que debe ser limitada para establecer formas sociales y políticas decentes de asociaciones e instituciones. Para Sartre, la “condición natural” es viscosa, vinculante, sofocante, y debe ser continuamente trabajada y trascendida para realizar la vocación más íntima y preciosa del ser humano, su libertad⁸. Simone de Beauvoir ejemplifica en gran medida esta concepción al ilustrar la *condición de la mujer*⁹. En una línea mucho más hegeliana, ella mejora la perspectiva individualista de Sartre al mostrar cómo las conexiones intersubjetivas –lazos de solidaridad, confianza, cuidado– son primordiales para empoderar al individuo en su lucha contra las insatisfactorias realidades dadas.

Ahora bien, es crucial entender que la libertad negativa no es prerrogativa de individuos. En la visión neorrepblicana de Philip Pettit, por ejemplo, la libertad se entiende como *no-dominación*, y es algo que también las colectividades, especialmente las políticas, pueden y deben tener¹⁰. No estar sujeto a algún poder arbitrario externo o, mejor dicho, ni siquiera ser susceptible a dicho poder¹¹, es lo que hace que un “pueblo”, los ciudadanos de un estado, sean libres. Sin embargo, la colectivización de la noción de libertad negativa también debe extenderse más allá de los discursos nacionales. Según Pettit, se podría pensar además que el grupo (social) de mujeres es, como grupo, dominado por hombres y que, por lo tanto, no es libre¹².

Concepciones *positivas* de la libertad no están demasiado interesadas en una defensa o protección contra agentes externos negativos, o en oponerse a condiciones existentes. Más bien, llaman la atención sobre esos poderes positivos que los seres humanos poseen para conocerse y dominarse a sí mismos, para comprender lo

⁸ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness. A Phenomenological Essay on Ontology*, H.E. Barnes trad. (Nueva York: Washington Square Press, 1984). [Hay edición en castellano: *El ser y la nada*, J. Valmar trad. (Buenos Aires: Editorial Losada, 2005). NdT]

⁹ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, C. Borde y S. Malovany-Chevallier trads. (Londres: Vintage Books, 2011). [Hay edición en castellano: *El segundo sexo*, Alicia Martorell trad., Teresa López pro. (Madrid: Editorial Cátedra, 2002). NdT]

¹⁰ Philip Pettit, “Republican Political Theory”, en *Political Theory: Tradition and Diversity*, A. Vincent ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); *On the People’s Terms. A Republican Theory and Model of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

¹¹ Pettit no identifica su posición como “negativa” en el sentido de Berlin, en la medida que (contra Berlin y otros) toma en consideración la posibilidad, radicada en marcos institucionales y jurídicos, de interferir y no sólo en la interferencia particular. Philip Pettit, “Freedom as Antipower”, *Ethics* 106 (1996): 578.

¹² Sobre esto, ver la respuesta de Pettit en “Defending the Robust Demands of the Good”, *Moral Philosophy and Politics* 5 (2018): 115-118, a mi crítica en Federica Gregoratto, “The Robust Demands of Oppression: A Critical View of Pettit’s Account of Attachments”, *Moral Philosophy and Politics* 5 (2018): 49-68.

que realmente quieren y sentir, y para determinar sus propias vidas y entornos de acuerdo con sus deseos y proyectos. Esta concepción de la libertad también viene tanto en términos *individualistas* como *colectivistas*; además, puede asumir connotaciones morales o ético-políticas. La libertad individual positiva es a menudo considerada en términos de *autonomía*. En su versión moral, predominantemente kantiana, se refiere a la capacidad de darse a sí mismo las normas que deben recibir nuestra aprobación y ser seguidas. La liberación de las inclinaciones (determinaciones naturales y pasiones) es un requisito previo. Efectivamente, muchos analíticos contemporáneos poskantianos han notado cómo esta noción de autonomía no es una empresa solipsista; implica responsabilidad ante los demás, compromisos compartidos intersubjetivamente con respecto a normas y en base a un reconocimiento mutuo como agentes con capacidad moral¹³.

En un sentido no-moral, la libertad positiva puede entenderse como una auténtica autodeterminación¹⁴. Desde una perspectiva ética, pero también existencial, corresponde a la autorrealización individual, en la que uno llega a ver cuáles son sus verdaderos deseos y aspiraciones, cuáles son los proyectos y, más en general, las formas de vida que son dignas de perseguir y (tratar de) cumplir y realizar. Se puede agregar que la autorrealización requiere también comprender y articular las propias emociones y actuar de acuerdo con tal comprensión¹⁵. Pero también hay libertad política colectiva: para Hannah Arendt, la libertad colectiva corresponde a una forma de poder ejercida “en concierto” con otros¹⁶. Tal poder colectivo podría tener consecuencias revolucionarias, crear algo radicalmente nuevo, como por ejemplo, y paradigmáticamente, una nueva constitución y forma política¹⁷.

La *libertad social* o hegeliana tiene la ambición de pensar juntos la mayoría de las concepciones antes mencionadas¹⁸. No aprecia únicamente la independencia individual o política; su foco es más expansivo, abarcando también las relaciones humanas de interdependencias. Es importante destacar que la libertad social es

¹³ Por ejemplo, Robert Brandom, “Freedom and Constraint by Norms”, *American Philosophical Quarterly* 16 (1979): 178-196; Robert Pippin, *Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Terry Pinkard, *Hegel’s Naturalism: Mind, Nature and the Final Ends of Life* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Paul Giladi, “Hegelian Sittlichkeit, Deweyan Democracy, and Honnethian Relational Institutions: Beyond Kantian Practical Philosophy”, en *Hegel and Contemporary Practical Philosophy: Beyond Kantian Constructivism*, J. Gledhill y S. Stein eds. (Nueva York: Routledge, 2020).

¹⁴ Charles Taylor, “What’s Wrong with Negative Liberty?”, en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, vol. 2 (Cambridge UK: Cambridge University Press, 1985).

¹⁵ Para una comprensión reciente y persuasiva de la autodeterminación, ver Beate Rössler, *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben* (Berlín: Suhrkamp, 2017), quien –y esto es interesante– presenta su perspectiva como una teoría de la autonomía personal.

¹⁶ Véase, por ejemplo, Hannah Arendt, *On Violence* (Nueva York: Harcourt Brace Javanovich, 1970), 44. [Hay edición en castellano: *Sobre la violencia*, C. Criado trad. (Madrid: Alianza Editorial, 2018). NdT.]

¹⁷ Hannah Arendt, *On Revolution* (Londres: Penguin Books, 2003). [Hay edición en castellano: *Sobre la revolución*, P. Bravo trad. (Madrid: Alianza Editorial, 2013). NdT.]

¹⁸ Ver Honneth, *Freedom’s Right*.

individual y colectiva *al mismo tiempo*. Porque, por un lado, la autorrealización individual y el florecimiento son posibles gracias a la ayuda, el apoyo y la confirmación proporcionados por otros seres e instituciones humanas; nuestras relaciones de dependencia permiten pues nuestra libertad individual¹⁹. La autodeterminación política es posible no tanto por la imposición de una voluntad política contra otros actores políticos, sino por la cooperación con otros y como resultado del reconocimiento de otros. Además, podemos realizar nuestra libertad actuando (y sintiendo) *junto con otros*, como un *nosotros*, como una colectividad.

La libertad social se actualiza, de acuerdo con una de las últimas definiciones proporcionadas por Axel Honneth, cuando “múltiples sujetos llevan a cabo acciones no forzadas, que se complementan recíprocamente y, por lo tanto, permiten la colaboración libre”²⁰. Sin embargo, lo crucial es que este *nosotros* que actúa libremente *no es homogéneo*: los propósitos de la acción colectiva se *renegocian continuamente* valorando la contribución de los diferentes objetivos, hechos y perspectivas que componen el grupo²¹. El individuo que persigue objetivos, acciones y expresa puntos de vista sigue siendo posible sólo gracias a las interacciones con otros, y como parte de la acción comunitaria. La libertad negativa individual se presupone y no desaparece. Como lo sugiere la referencia a la acción “no forzada”, la libertad negativa de la colectividad también debe tener su lugar.

Ciertas condiciones estructurales objetivas son primordiales para el desarrollo de la libertad social²². En un pasaje conmovedor, Dewey afirma que la posibilidad de libertad es “una con nuestra individualidad, con nuestro ser únicamente lo que *nosotros* somos y no imitadores y parásitos de otros. Pero como toda otra posibilidad, esta también tiene que ser actualizada; y, como toda otra, sólo se puede actualizar a través de la interacción con condiciones objetivas”²³. Esto se conecta con la doctrina hegeliana de la *Sittlichkeit*, el conjunto de prácticas, normas, leyes, hábitos

¹⁹ Ver también: “La libertad es ese poner en libertad y actualización de potencialidades personales que tienen lugar sólo en una asociación rica y variada con otros: el poder de ser un sí mismo individualizado que hace una contribución distintiva y que disfruta a su propio modo de los frutos de la asociación”. John Dewey, “The Public and Its Problems”, en *The Later Works of John Dewey: 1925-1953*, Vol. 2, J. A. Boydston ed. (Carbondale: Southern Illinois University Press, [1927]2008), 329. [Hay edición en castellano: *La opinión pública y sus problemas*, R. del Castillo trad. E introdo. (Madrid: Morata ediciones, 2004). NdT.]

²⁰ Axel Honneth, “Three, Not Two, Concepts of Liberty”, 182.

²¹ Téngase en consideración lo que dice Arendt acerca de las condiciones de “pluralidad” y “distinción” en el terreno político, donde tiene lugar el poder. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998). [Hay edición en castellano: *La condición humana*, R. Gil Novalés trad., Manuel Cruz introdo. (Barcelona: Editorial Paidós, 1993). NdT.]

²² Ver Neuhouser, “Foundations of Hegel’s Social Theory”, y Giladi, “Hegelian Sittlichkeit”.

²³ Dewey, “Philosophies of Freedom”, 113-14, cursivas mías. Ver también “Human Nature and Conduct”, en *The Middle Works of John Dewey: 1899-1924*, vol. 14, J. A. Boydston ed. (Carbondale: Southern Illinois University Press, [1922]2008), 210. [Hay edición en castellano: *Naturaleza Humana y Conducta*, Rafael Castillo trad. (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1964). NdT.]

e instituciones que convierten el contexto social habitado por individuos en un contexto social ético:

*El derecho de los individuos a ser determinados subjetivamente como libres se cumple cuando pertenecen a un orden ético actual, porque la certeza de su libertad encuentra su verdad en tal orden objetivo, y es en un orden ético que realmente entran en posesión de su propia esencia o su interna universalidad*²⁴.

Los individuos pueden darse cuenta de lo que realmente son, de cuál es su determinación interna única (esencia, universalidad interna), sólo si sienten su mundo social como su hogar; si tienen buenas razones para sentirse así; y si el mundo social puede ser verdaderamente considerado como su hogar. La libertad existe no sólo internamente, sino también externamente en las prácticas, normas, leyes, hábitos e instituciones existentes.

Ahora bien, el problema más común que surge al adoptar una perspectiva teórica crítica implicaría invariablemente el siguiente tipo de preguntas: ¿Qué pasa con un contexto social que no puede considerarse como (completamente) racional en un sentido hegeliano? No son libres los individuos que, en tanto agentes sociales en sus respectivos contextos, no pueden identificarse con prácticas racionales, normas, leyes e instituciones, que no se sienten ni deberían sentirse en casa en su propio mundo. Pero ¿pueden ellos, como seres no libres o no completamente libres, luchar para alcanzar la libertad social?

En lo que sigue, situaré aquí el problema teórico crítico, concentrándome en la cuestión de la transformación social y, en particular, en la transformación de condiciones no-libres, más que en la cuestión de los criterios racionales. En otras palabras, no preguntaré cuándo y por qué debemos criticar un contexto social específico por no corresponder a la libertad objetiva, o buscar los criterios en base a los cuales podemos evaluar un contexto social como libertad objetiva habilitante. Más bien, estoy interesada en la cuestión de *cómo puede cambiar un contexto social para lograr condiciones objetivas para la libertad*. Sostengo que una concepción de la libertad social debe abarcar también los procesos a través de los cuales las prácticas, normas, leyes, hábitos e instituciones no-libres pierden su autoridad y control sobre la vida de las personas. Donde las prácticas, normas, leyes, hábitos e instituciones no-libres se desmantelan y son superadas; donde surgen nuevas prácticas, normas, leyes, hábitos e instituciones, permitiendo un mayor grado de libertad social. Los procesos de

²⁴ G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, A. W. Wood ed., H. B. Nisbet trad. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §153. [Hay edición en castellano: *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, J. L. Vermal trad. (Barcelona: Edhasa, 2005). NdT.]

liberación o emancipación de las condiciones no-libres y los procesos de creación de los libres pertenecen a la actualización de la libertad social²⁵.

Este carácter *procesual* es transmitido de manera convincente por Dewey, para quien la libertad no es sólo un estado, o simplemente el *resultado* de un proceso²⁶; consiste más bien en “algo que llega a ser, en un cierto tipo de crecimiento; en consecuencias, más que en antecedentes. Somos libres no por lo que somos estáticamente, sino en la medida en que *nos estamos volviendo diferentes* de lo que hemos sido”²⁷. Nótese que, para Dewey, las condiciones objetivas que permiten los procesos de libertad no son ni pueden ser fijados y definidos de una vez para siempre. Parte de las condiciones objetivas que conducen a la libertad es lo que Dewey llama *incertidumbre*:

[S]i el cambio es genuino, si las cuentas todavía están en proceso de elaboración, y si la incertidumbre objetiva es el estímulo para la reflexión, entonces la variación en la acción, la novedad y el experimento tienen un significado verdadero. (...) Un mundo que está en puntos y momentos lo suficientemente indeterminados como para llamar a la deliberación y dar juego a la elección para dar forma a su futuro es un mundo en el que la voluntad es libre²⁸.

Si consideramos la libertad como proceso, también tenemos que dar cuenta de su carácter conflictivo y agonístico. Dewey²⁹ describe la problematización y los intentos de revisar las normas, leyes, hábitos e instituciones existentes y no libres como resultado de las luchas entre los grupos sociales. En particular, surgen conflictos cuando los grupos subordinados comienzan a exigir el reconocimiento público de sus necesidades, deseos, intereses, identidades y concepciones del bien

²⁵ Christoph Menke también defiende esta tesis. Sin embargo, en su perspectiva el proceso de liberación o emancipación debe permanecer como proceso de liberación de la naturaleza, no un proceso (como intentaré mostrar más adelante) en el cual los aspectos naturales juegan un rol positivo. Ver Menke, “Autonomy and Liberation: The Historicity of Freedom”, en *Hegel on Philosophy in History*, R. Zuckert y J. Kreines eds. (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2017).

²⁶ Esto es lo que parece sugerir Neuhaus: “Siempre se piensa que la libertad es el punto final de algún proceso en que un ser se constituye como lo que es a través de sus relaciones con otro y entonces elimina el carácter extraño de su otro aprehendiéndolo como idéntico a sí (en un sentido que requiere ser todavía precisado), y de esa manera se relaciona sólo consigo mismo”, Neuhaus, *Foundations of Hegel's Social Theory*, 20. Honneth también reconoce el elemento procesual de la libertad social, aunque no con la claridad que lo hace Dewey. Ver Honneth, “Three, Not Two, Concepts of Liberty”, 177-78.

²⁷ Dewey, “Philosophies of Freedom”, 108. Mis cursivas.

²⁸ Dewey, “Human Nature and Conduct”, 212-13.

²⁹ Ver John Dewey, *Lectures in China 1919-1920* (Honolulu: Hawaii University Press, 1973); “Lectures in Social and Political Philosophy (China)”, editado y con introducción de R. Frega y R. Gronda, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 6, no. 2 (2015).

público³⁰. Demandas de este tipo pueden manifestarse, penetrar en la esfera pública y provocar agitación regenerativa, *en parte* gracias a la acción de los grupos sociales que promueven tales demandas. Sin embargo, también deben existir condiciones objetivas, que pueden considerarse, entre otras cosas, como *condiciones de inestabilidad y precariedad* [*shakiness*]: el propósito, el significado y la eficiencia de las normas, leyes, hábitos e instituciones existentes deben haber comenzado a tambalearse, revelando insuficiencias, problemas y defectos. Cuando la libertad ya no es (percibida como) objetivamente garantizada, se modelan márgenes para la acción transformadora.

Al ganar reconocimiento público y, por lo tanto, cambiando (parcialmente) las estructuras y dinámicas dadas de la asociación humana, los grupos subordinados llegan a actualizar su libertad colectiva; al mismo tiempo, toda la asociación se vuelve objetivamente *más* libre. Desde un punto de vista individual, además, se puede decir que las interrupciones y transformaciones de condiciones no libres dadas surgen cuando los individuos ya no se *sienten* como en casa en su mundo social; cuando se dan cuenta de que sus emociones, impulsos, deseos corporales y afectos no se respetan, acogen y aprecian adecuadamente a través de las prácticas, normas, leyes, hábitos e instituciones existentes –*aunque deberían serlo*–. Tal perspectiva subjetiva y emocional no pretende introducir una relación antinómica entre el individuo y la sociedad como eje conflictivo. Por lo tanto, Dewey tiene razón al defender la tesis de que los conflictos y los cambios consiguientes siempre se operacionalizan a nivel grupal³¹. Sin embargo, los sentimientos de alienación emocional³² en la sociedad pueden constituir un poderoso aliciente para reunir colectivos ansiosos por luchar y para participar en acciones grupales.

³⁰ Ver Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, J. Anderson trad. (Cambridge UK: Polity Press, 1995) [Hay edición en castellano: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos* sociales, M. Ballesteros trad. (Barcelona: Editorial Crítica, 1997). NdT.]; Arvi Särkelä, “Ein Drama in drei Akten. Der Kampf um öffentliche Anerkennung nach Dewey und Hegel”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61 (2013): 681-696; Federica Gregoratto, “Agonistic Recognition, Intersections and the Ambivalence of Family Bonds: John Dewey’s Critical Theory Manifesto in China”, *Transactions of the Charles S. Pierce Society* 53 (2017): 127-145; Justo Serrano, “Articulating a Sense of Powers: An Expressivist Reading of John Dewey’s Theory of Social Movements”, *Transactions of the Charles S. Pierce Society* 53 (2017): 53-70.

³¹ Ver Dewey, *Lectures in China*, 65.

³² El concepto de alienación emocional merecería una explicación en profundidad. Aquí lo uso para indicar una condición doble: primero, la condición de individuos y grupos que son dolorosamente conscientes de que sus emociones individuales y colectivas no se tienen suficientemente en cuenta o no se reconocen a nivel social; segundo, la condición de los individuos y grupos que experimentan sentimientos de incomodidad y afición difusos o vagos, que dependen de la falta de reconocimiento público o de invisibilidad, pero no pueden articularlos y especificarlos adecuadamente. Tendré que dedicar otro artículo a este concepto; su punto de partida e inspiración se encuentra en Thomas Szanto, “Emotional Self-Alienation”, *Midwest Studies in Philosophy* XLI (2017): 260-86, quien se concentra más específicamente en la autoalienación. Para otra discusión sobre la alienación que puede ser muy útil en este contexto, ver Paul Giladi, “The Agent in Pain: Alienation and Discursive Abuse”, *International Journal of Philosophical Studies* (online), 25 de junio del 2020, consultado en julio de 2020, disponible en <https://www.tandfonline.com/doi/ref/10.1080/09672559.2020.1784534?scroll=top>.

La naturaleza negativa de la libertad y su carácter afectivo

Hasta ahora, me he centrado únicamente en condiciones sociales objetivas. Sin embargo, ¿qué pasa con el lugar y el papel de la naturaleza en los debates sobre la libertad? Los teóricos de la libertad negativa y los (neo)republicanos tienden a ignorar la naturaleza y su papel aquí. Por el contrario, Sartre y, más ambiguamente, Beauvoir consideran que la naturaleza es parte de esas situaciones inmanentes que los ejercicios de libertad se esfuerzan por trascender³³. Arendt cree que la libertad puede manifestarse únicamente en el ámbito público y político, que debe considerarse programáticamente como independiente de preocupaciones materiales y naturales. Las conceptualizaciones de la libertad positiva en términos de autodeterminación ética y política también ignoran en gran medida las condiciones *naturales*: al tratar de decidir cuál es la forma de vida que vale la pena vivir, como individuos y/o colectividades, no sería difícil ver cómo es que factores biológicos, neurológicos, químicos, fisiológicos, ambientales, geológicos y otros, podrían desempeñar un papel en la orientación de nuestras preferencias, inclinaciones, gustos, o arreglos materiales. Sin embargo, estos factores no se tienen en cuenta sistemáticamente. En particular en la tradición kantiana, la libertad como autonomía (moral) se logra, por decirlo sin rodeos, *fuera del ámbito de la naturaleza*. Algunos eruditos de Hegel tienen una actitud similar hacia la libertad. Para citar el título de un artículo de Pippin de 2002, el carácter procesual del Espíritu, es decir la actualización de la libertad, se desarrolla al “dejar atrás la naturaleza”³⁴.

Recientemente, sin embargo, los teóricos han cuestionado de manera convincente las formas en que los poskantianos han descartado el significado y el papel de la naturaleza para una sociedad libre. Se destacan dos estrategias conceptuales para integrar la naturaleza en la libertad: la primera gira en torno a la noción de hábito, habituación. El núcleo del argumento consiste en enfatizar cómo convertirse en libre requiere la formación de (buenos) hábitos. El hábito se puede definir como una “espiral de primera y segunda naturaleza”³⁵, en la que los impulsos naturales se moldean en modalidades recurrentes, efectivas y razonables para interactuar con otros seres humanos en diferentes esferas sociales y con entornos naturales y sociales

³³ Sin embargo, se podría argumentar que para ambos los afectos, emociones y deseos deben ser asumidos y reconocidos a fin de realizar la libertad en sentido propio. Respecto a Sartre, ver Martin Hartmann, “A Comedy We Believe In: A Further Look at Sartre’s Theory of Emotions”, *European Journal of Philosophy* 25 (2017): 144-172; Szanto, “Emotional Self-Alienation”, 268; respecto a Beauvoir, ver Federica Gregoratto, “The Ambiguity of Love. Beauvoir, Honneth and Arendt on the Relation between Recognition, Power and Violence”, *Critical Horizons* 19 (2018): 18-34.

³⁴ Robert Pippin, “Leaving Nature Behind: Or Two Cheers for ‘Subjectivism’”, en *Reading McDowell: On Mind and World*, N. Smith ed. (Londres: Routledge, 2002).

³⁵ Federica Gregoratto y Arvi Särkelä, “Social Reproduction Feminism and Deweyan Habit Ontology”, en *Habit: Pragmatist Approaches from Cognitive Neurosciences to Social Sciences*, F. Caruana e I. Testa eds. (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2020).

concebidos en líneas más generales. Al recurrir a la lectura de Dewey de Hegel, la interpretación de Steven Levine es de gran ayuda para aclarar cómo el objetivo de Hegel es “no sólo la libertad articulada por el estado u otras instituciones del Espíritu Objetivo, sino una vida natural libre, una donde la naturaleza ya no se ve como ‘externa’ o como un ‘límite’ a nuestra libertad, sino precisamente como la forma ‘en la que el espíritu se realiza a sí mismo’. Es en el hábito que el Espíritu se realiza en la naturaleza”³⁶.

La segunda estrategia recupera una noción que hasta ahora no había sido suficientemente apreciada por los estudiosos de Hegel, a saber, la *libertad concreta*. A la luz de esta noción, y en pocas palabras, la naturaleza se considera como condición de posibilidad para el *despliegue* de la libertad. Loughlin Gleeson y Heikki Ikäheimo, en particular, utilizan esta idea para criticar la concepción de Pippin de la libertad hegeliana como “autodeterminación racional mediada socialmente”³⁷. Según Pippin, la libertad sería el resultado de la interacción de agentes que se reconocen mutuamente, “cuya cotidiana participación reflexiva en el procedimiento de exposición e intercambio de razones representa los medios por los cuales los estándares normativos para las creencias y prácticas colectivas pueden asegurarse dentro de una sociedad particular, históricamente situada”³⁸. Uno de los objetivos de la lectura de Pippin³⁹ es purificar la libertad hegeliana de cualquier factor interno-natural (cuerpo, hábitos somáticos, motivaciones de primer orden), estableciendo así una *distancia reflexiva* respecto de nuestra naturaleza afectiva subjetiva, pero también a fin de lograr una mayor independencia de la naturaleza externa, tanto la primera (las condiciones materiales de nuestra forma de vida) como la segunda naturaleza (las costumbres y hábitos históricamente desarrollados).

Por el contrario, Gleeson sugiere interpretar la libertad hegeliana, para empezar, como estar “en casa” en la naturaleza⁴⁰. La libertad concreta, una instancia de “unidad de unidad y diferencia”, equivale entonces a una “reconciliación genuina con esos otros –naturaleza, otras personas y realidad social institucional– de la cual

³⁶ Steven Levine, “Hegel, Dewey and Habits”, *British Journal for the History of Philosophy* 23 (2015): 651. Sobre el papel central del hábito para la filosofía práctica y el pensamiento social de Hegel, véase también Italo Testa, “The Universal Form of Spirit: Hegel on Habit and Sociality”, *Hegel-Jahrbuch* 1 (2010): 215-220; “Embodied Cognition, Habit, and Natural Agency in Hegel’s Anthropology”, en *The Palgrave Hegel Handbook*, M. F. Bykova y K. R. Westphal eds. (Londres: Palgrave, por publicarse); Filippo Ranchio, *Dimensionen der zweiten Natur: Hegels praktische Philosophie* (Hamburg: Meiner, 2016); Andreja Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life* (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2017).

³⁷ Pippin, *Hegel’s Practical Philosophy*, 21.

³⁸ Loughlin Gleeson, “An Evaluative Essentialist and Holistic Reading of Hegelian Concrete Freedom in Outline: Contra Pippin”, *Hegel-Jahrbuch* 11 (2018): 217.

³⁹ Ver Pippin, “Leaving Nature Behind”; *Hegel’s Practical Philosophy*, 46-58, 187, 192-94.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, W. Wallace y A. V. Miller trans. (Oxford: Clarendon Press, 2007), §384Z. [Hay edición en castellano: *Filosofía del espíritu*, E. Barrioberro y Herrán trans. (Madrid: Daniel Jorro editor, 1907). NdT.]

uno depende necesariamente”⁴¹. La libertad interna, que es de mayor interés para los argumentos que desarrollo en este artículo, tiene muchas facetas: abarca el yo preintencional, encarnado, o alma (*Seele*), estados inicialmente no diferenciados como sensaciones, sentimientos y “corporeidad” que posteriormente se ordenan y cultivan por hábitos⁴², pero también varias modalidades de intencionalidad cognitiva y volitiva de orden superior, a saber, el deseo y sus capacidades o pulsiones psicológicamente habilitadoras⁴³. De manera crucial, la naturaleza interna también se desarrolla en las relaciones intersubjetivas: estas son relaciones de reconocimiento que no se pueden pensar en términos incorpóreos, puramente normativos, sino que involucran componentes axiológicos y afectivos⁴⁴.

La referencia a la naturaleza interna en Hegel permite desarrollar la dimensión *emocional* de la libertad que he intentado poner de relieve en la sección anterior, corrigiendo y enriqueciendo así las formas habituales en que se presentan tales relatos. La mayoría de las discusiones sobre la libertad se concentran en los hechos y en la agencia. Cuando se considera a los sentimientos, las pasiones y las emociones en relación con la libertad, se las piensa como opuestos: una persona que se toma su tiempo con sus emociones, o se siente abrumada por ellas, no puede ser libre –esto es algo que se asume comúnmente–. Pero en mi opinión las expresiones y manifestaciones emocionales y corporales, así como la elaboración y articulación de las emociones, se refieren directamente a la libertad. He subrayado que una persona es negativamente libre si y sólo si tiene la capacidad y la posibilidad de sentir lo que siente y expresar sus sentimientos de la manera que desee (dentro de ciertas limitaciones); que la libertad positiva, o la autodeterminación y la autorrealización, requieren también del poder de conocer, dominar, articular y desarrollar adecuadamente las propias emociones⁴⁵. Además, he sugerido que la subordinación de los grupos sociales también consiste en un insuficiente reconocimiento público de

⁴¹ Ver Gleeson, “An Evaluative Essentialist and Holistic...”, 220. Ver también Heikki Ikäheimo, “Holism and Normative Essentialism in Hegel’s Social Ontology”, en *Recognition and Social Ontology*, H. Ikäheimo y A. Laitinen eds. (Leiden: Brill, 2011), 161; Loughlin Gleeson y Heikki Ikäheimo, “Hegelian Perfectionism and Freedom”, en *Perfektionismus der Autonomie*, D. Moggach, N. Moeren y M. Quante eds. (Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2019).

⁴² Ver Hegel, *Philosophy of Mind*, §41Z, 409-410; Italo Testa, “Hegel’s Naturalism, or Soul and Body in the Encyclopaedia”, en *Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*, D. Stern ed. (Albany: SUNY Press, 2012).

⁴³ Ver Hegel, *Philosophy of Mind*, §41Z, 413-82.

⁴⁴ Ver Gleeson, “An Evaluative Essentialist and Holistic...”, 224.

⁴⁵ Tal relación entre emociones o afectos (y deseos, aspiraciones, impulsos, etc.) y lo que llamo “libertad positiva” ya ha sido tematizada por varios autores de diversas maneras; ver, por ejemplo, Jonathan Lear, *Love and Its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis* (Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1990); Harry Frankfurt, *The Reasons of Love* (Princeton: Princeton University Press, 2004) [Hay edición en castellano: *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*, C. Castells trad. (Barcelona: Editorial Paidós, 2004). NdT.]; Beate Rössler, *Autonomie*. Sin embargo, sus posiciones tienden a dar un rol dominante a las razones y al lado activo de la libertad.

sus emociones, en una especie de alienación emocional que se deriva de las normas e instituciones sociales existentes.

Ahora bien, la libertad concreta designa una relación positiva y reconciliada con tales dimensiones emocionales –de hecho, lo contrario de la alienación–. Sin embargo, tal como se presenta, la libertad concreta indica una vez más un punto de llegada, un estado final; está encapsulado en una comprensión estática. Pero ¿y si *todavía* no somos concretamente libres? ¿Cuál es el papel y la dinámica de la naturaleza en el proceso de liberarse y volverse libre?⁴⁶ A raíz de la crítica de Adorno a la noción de autonomía de Kant, propongo hablar ahora de la naturaleza de la libertad como un *movimiento negativo*: la tensión, la ruptura con normas sociales, éticas, políticas establecidas y con patrones de sentimientos y acción.

El objetivo resolutivo de Adorno en “Sobre la metacrítica de la razón práctica”, parte de la *Dialéctica negativa*, es revelar la constitución dialéctica de la concepción kantiana de autonomía como autodeterminación moral. En pocas palabras, lo que nos permite ser libres según Kant es, para Adorno, al mismo tiempo lo que nos oprime, lo que nos hace obedientes y complacientes con las normas y los imperativos sociales dados⁴⁷. Actuar libremente corresponde a una forma de acción que debe depender de la identidad del sujeto consigo mismo: el sujeto puede afirmar tal identidad propia cuando actúa de manera que se ajuste a las normas que se ha dado a sí mismo. Como él escribe, “los sujetos son libres, según el modelo kantiano, en la medida en que son conscientes e idénticos a sí mismos; pero no están libres de tal identidad en la medida en que están sujetos a, y perpetuarán, su compulsión”⁴⁸. Además, las acciones de este tipo deben ser autoconscientes: el sujeto debe ser consciente de lo que está haciendo y por qué⁴⁹. Pero ¿qué sucede cuando el sujeto no quiere, o siente que ya no puede, seguir sus propias normas? ¿Qué sucede con las desviaciones más o menos intencionales del modelo de identidad propia? ¿La discrepancia y la no-identidad equivaldrían sin más a la falta de libertad, o podrían abrirse más bien hacia una forma de libertad “mayor”? Una libertad “extendida”

⁴⁶ Gleeson e Ikäheimo saben muy bien que rara vez somos concretamente libres; de hecho, consideran que la libertad concreta es el criterio immanente para evaluar críticamente nuestras sociedades. Como se mencionó anteriormente, sin embargo, no estoy interesada en criterios, sino más bien en los procesos a través de los cuales llegamos a realizar dichos criterios.

⁴⁷ Ver Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, E. B. Ashton ed. y trad. (Londres: Continuum, 1981), 232. [Hay edición en castellano: *Dialéctica negativa: La jerga de la autenticidad*, A. Brotons Muñoz trad. (Madrid: Ediciones Akal, 2014). NdT.] Para una discusión aguda y detallada sobre la paradoja de la noción kantiana de autonomía, que en parte se hace eco de la adormiana sin referirse a ella, ver Thomas Khurana, “Paradoxes of Autonomy. On the Dialectics between Freedom and Normativity”, *Symposium* 17 (2013): 50-74. Sin embargo, Khurana no hace ninguna referencia a la afectividad o la naturaleza.

⁴⁸ Adorno, *Negative Dialectics*, 299.

⁴⁹ “La experiencia de sí del momento de la libertad depende de la conciencia; el sujeto se sabe libre sólo en la medida en que su acción le resulta idéntica a sí, y tal es el caso sólo de las acciones conscientes”, *ibid.*, 227.

podría, por un lado, aceptar e incorporar momentos de desviación, deserciones, suspensiones de la agencia y de la intencionalidad; pero, por el otro, correría también el riesgo de violar la moralidad, faltarle el respeto a otros seres humanos, poniendo en peligro la cooperación pacífica y el potencial para el reconocimiento intersubjetivo y las relaciones de solidaridad⁵⁰.

Nótese que la identidad propia requeriría, como se mencionó anteriormente, la separación de la materialidad, el cuerpo, las inclinaciones, por lo tanto, de la naturaleza y las características naturales subjetivas. A los ojos de Adorno, en su lucha por la libertad, una subjetividad incorpórea, abstracta y artificial no puede sino terminar en una especie de jaula de hierro weberiana vuelta hacia adentro, obligándonos a repetir compulsivamente los mismos patrones morales y sociales una y otra vez. Si no se encarna y hace se concreta de esa manera, la libertad de identidad propia se convierte en su opuesto. No obstante, existe la posibilidad de liberarse de una autonomía kantiana no libre, que se encuentra en, y se desencadena (y es movida) por lo que Adorno llama un “*addendum*”, un *momento somático e impulsivo*. La aparición y manifestación de este *addendum* o añadido significa que el sujeto no es y no puede ser, después de todo, idéntico consigo mismo. Un sujeto que intenta ser libre, y que al mismo tiempo trata de no ser preso de su dialéctica, es un sujeto que actúa de manera impredecible, no sabe exactamente qué hacer, se pierde y se abandona a sí mismo:

El impulso, a la vez intramental y somático, conduce más allá de la esfera consciente a la que en todo caso pertenece. Con ese impulso, la libertad se extiende al ámbito de la experiencia; esto anima el concepto de libertad como un estado que *no sería más naturaleza ciega de lo que sería naturaleza oprimida*⁵¹.

El *addendum* no es el otro de razón y agencia; por el contrario, es lo que conecta los dos polos de un dualismo imposible: “es un destello de luz entre los polos de algo que pasó hace mucho tiempo, algo que se volvió casi irreconocible, algo que algún día podría llegar a ser”⁵². El *addendum*, sin embargo, no simplemente unifica o identifica los dos lados: actividad y pasividad, razón y sinrazón, sensaciones corporales, impulsos y pulsiones por un lado y cognición o deliberación por el otro. Los dos polos permanecen profundamente conectados, pero hay *tensión* entre ellos, cada uno irreducible al otro. La acción, en particular la *praxis* emancipadora

⁵⁰ Una dificultad en la argumentación adorniana es que combina normas morales y sociales, políticas y éticas, algo que Kant tiene buenas razones para rechazar. Desafortunadamente, no puedo discutir este punto aquí. En última instancia, no estoy interesada en hablar sobre Kant, o en la plausibilidad de la crítica de Adorno, sino sólo en lo que podemos aprender de Adorno con respecto a la libertad social.

⁵¹ Adorno, *Negative Dialectics*, 228-29. Mis cursivas.

⁵² *Ibid.*, 229.

y transformadora, “necesita algo más, algo físico que la conciencia no agota, algo transmitido a la razón y cualitativamente distinto de ella”⁵³.

¿Es esta crítica de Adorno aplicable también a Hegel? Después de todo, la concepción de libertad de Hegel no consiste en un intercambio de razones puro, incorpóreo e intelectual, y en un establecimiento frío y racional de normas, ni en encontrarnos y realizarnos en un mundo que hemos planteado al hacer y seguir tales razones y normas. Para ser libres, según Hegel, también tenemos que encontrarnos y realizarnos en la naturaleza, en un mundo que no hemos inventado por nosotros mismos. *Esto implicaría que la libertad no sólo se trata de respetar deberes, sino también del goce y del bienestar que se pueden encontrar en nuestra vida ética y natural.* Además, para ser libres, también debemos haber internalizado ciertos patrones de pensamiento y acción y poder seguirlos en hábitos. Impulsos, afectos, y elementos naturales no deben ser reprimidos o expulsados, sino incorporados: pueden funcionar como motivación para la acción ética, e incluso permitirlos.

La idea adorniana del *addendum*, sin embargo, no se limita a reunir y conciliar normatividad y naturaleza, aunque esto es también lo que hace, como el “fantasma de reconciliación de la naturaleza y la mente”⁵⁴. Sin embargo, tal reconciliación sigue siendo fantasmática, siempre amenazada por la posibilidad de ser interrumpida. La tensión, la fricción, o incluso el conflicto entre lo que se da, los impulsos y los afectos que sufrimos, y lo que nosotros, como sujetos libres, resolvemos y decidimos hacer, no puede eliminarse realmente. Los sujetos, como escribe Adorno, “no están libres como naturaleza difusa, no idéntica; y, sin embargo, como esa naturaleza, son libres porque su *impulso abrumador* –la no identidad del sujeto consigo mismo no es otra cosa– también los libraría del carácter coercitivo de la identidad”⁵⁵. Impulsos y afectos, según la lectura adorniana que sugiero, no pueden ser simple y enteramente moldeados en hábitos, incorporados al *Geist*, acomodados, domesticados⁵⁶. Los impulsos continúan señalando y expresando que el sujeto, incluso el colectivo, es más de lo que es, es y puede ser (y devenir) algo diferente de lo que es: “las bases de la aporía es que la verdad más allá de la identidad obligatoria no sería la franca otredad de esa compulsión; más bien, sería *transmitida* por la compulsión”⁵⁷.

⁵³ *Ibid.*, 229.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibid.*, 99. Mis cursivas.

⁵⁶ Menke también se da cuenta de esto. Para él, sin embargo, el hecho de que haya un resto natural que nunca se puede eliminar, sigue siendo un problema desde el punto de vista de la libertad; el inevitable conflicto, o paradoja, entre la autonomía y la heteronomía es sólo la expresión de los límites de la autonomía, y no una posibilidad para una expresión más rica de la autonomía. En mi lectura, por el contrario, ciertas experiencias de heteronomía (afectividad, pasividad) *podrían* contribuir al proceso de actualización de la libertad social. Al final de su ensayo, Menke afirma que “la ruptura con lo social también debe pertenecer a la liberación”; tal ruptura, sin embargo, no tiene nada que ver con la naturaleza. Menke, “Autonomy and Liberation”, 173-74, 176.

⁵⁷ Adorno, *Negative Dialectics*, 299. Mis cursivas.

Entiendo que “compulsión” significa estar sujeta a, ser pasiva con respecto a la fuerza que ciertos afectos, impulsos, e imperativos corporales tienen sobre nosotras. En lugar de concebir la pasividad como lo opuesto a la libertad, se considera que la libertad implica esos momentos en los que nos dejamos ir, en que dejamos ir nuestras prácticas y razones habituales, solidificadas e insatisfactorias, nos olvidamos y nos perdemos de maneras que revelan nuestra no-identidad con lo que somos y con las formas en que el contexto social quiere que seamos. El poder o la fuerza de nuestros afectos y deseos puede convertirse en un factor en el proceso de libertad: los momentos somáticos no están ahí para ser moldeados y “domesticados” por las prácticas espirituales, sino también para desafiar y transformar las normas y estructuras que regulan y constituyen las prácticas objetivas de una sociedad determinada.

Los momentos y fases de negatividad, interrupción, disrupción, desafío, y no-identidad pertenecen al proceso de libertad⁵⁸. Estos momentos pueden explicar la naturalidad de la libertad en un sentido de naturaleza deweyano. En *Experiencia y naturaleza*, la naturaleza es descrita de manera intrigante como “una intersección de espontaneidad y necesidad, de lo regular y lo novedoso, lo terminado y lo inicial”⁵⁹, algo “problemático, por decidir, aún de camino a, hasta ahora inacabado e indeterminado (...)”. Porque lo inmediatamente dado es siempre lo dudoso; es siempre algo cuyo carácter será asignado y determinado por eventos posteriores. Es un clamor por algo no dado⁶⁰.

Los aspectos afectivos de la libertad podrían albergar no solo el magma indeterminado y desconocido de nuestros impulsos y deseos, sino también “posibilidades ocultas” y “novedades”⁶¹. Posibilidades de establecer nuevos hábitos, prácticas e instituciones que han superado la dominación y, por lo tanto, permiten sentirse menos alienados emocionalmente⁶².

⁵⁸ Dewey también sabe esto; Dewey, “Human Nature and Conduct”, 209, 214.

⁵⁹ John Dewey, “Experience and Nature”, en *The Later Works of John Dewey: 1925-1953*, vol. 1, J. A. Boydston ed. (Carbondale: Southern Illinois University Press, [1925]2008), 270-71. [Hay edición en castellano: *La experiencia y la naturaleza*, J. Gaos trad. (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1948). NdT.]

⁶⁰ *ibid.*, 262.

⁶¹ Dewey, “Experience and Nature”, 28.

⁶² Sobre el potencial crítico de esta comprensión de la naturaleza, véase también Federica Gregoratto, “The Critical Nature of Gender: A Deweyan Approach to the Sex/Gender Distinction”, *Journal of Speculative Philosophy* 31, no. 2 (2017): 273-85; también “Capitalism and The Nature of Life-Forms”, *Critical Horizons* (online), 14 de octubre de 2019, consultado en enero de 2020, disponible en <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14409917.2019.1676944?journalCode=ychr20>.

La libertad del amor afectivo

Sobre la base de los argumentos presentados hasta ahora, podemos decir que la libertad social muestra aspectos somáticos, sensoriales y afectivos: nos volvemos libres (también) al dejarnos llevar por dinámicas no-controlables (reacciones químicas, neuronales, fisiológicas)⁶³, al escuchar a los placeres y disgustos de los sentidos, al recibir pasivamente la atención, el reconocimiento, el tacto, los impulsos y las inspiraciones de los otros, siendo de esa manera afectados por otros. La naturaleza negativa de tal libertad sensual se reduce al hecho de que tales aspectos naturales a veces pueden intervenir al modo de una interrupción de nuestras formas habituales de estar en el mundo social. Esto debería abrir la posibilidad de cuestionar y transformar normas, hábitos, leyes e instituciones disfuncionales, insatisfactorias, y alienantes, es decir, no-libres. Permítaseme ilustrar esto considerando, en esta sección, experiencias de amor apasionado y erótico.

En los tiempos modernos, este tipo de amor ha sido fuertemente asociado con la libertad. La libertad negativa individual es, por ejemplo, la forma paradigmática en la que se practica el amor sexual en las condiciones actuales de la sociedad neoliberal: según el sombrío diagnóstico de Eva Illouz en 2019, en los así llamados mercados románticos, los actores sociales buscan hoy en día predominantemente libertades hedónicas. Persiguen los placeres sexuales y emocionales individuales sin tolerar limitaciones o restricciones de ningún tipo, incluyendo aquellas que se asocian necesariamente en compromisos amorosos a largo plazo⁶⁴. En un sentido mucho más positivo, Stanley Cavell muestra, por el contrario, que las relaciones de amor (y amistad) que resultan exitosas son primordiales en los procesos individuales de autocomprensión, autodeterminación y autorrealización⁶⁵. Las parejas románticas (que también son amigos) se ayudan mutuamente a entender cuál es la verdadera naturaleza de sus deseos, de lo que quieren ser (y llegar a ser) y lo que imaginan como una vida que vale la pena vivir, a nivel individual, ético y político. Paul Kottman también identifica la libertad en el amor como la capacidad,

⁶³ También podemos intervenir en estos aspectos de nuestros cuerpos, podemos controlar y dirigir nuestras reacciones químicas, neuronales y fisiológicas, hoy más que ayer, gracias, por ejemplo, a las tecnologías de mejoramiento neurológico. Algunos argumentan que, precisamente cuando están involucradas emociones fuertes, dicha intervención aumenta nuestra libertad. Ver Brian D. Earp y Julian Savulescu, *Love Drugs. The Chemical Future of Relationships* (Stanford: Stanford University Press, 2020). No estoy completamente en contra de esta línea de argumentación; sin embargo, en este artículo mi argumento es que el proceso de libertad también incluye la adopción de dinámicas no-controlables.

⁶⁴ Eva Illouz, *The End of Love: A Sociology of Negative Relations* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

⁶⁵ Ver Stanley Cavell, *The Pursuit of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1981). [Hay edición en castellano: *La búsqueda de la felicidad: La comedia de enredo matrimonial en Hollywood*, E. Iriarte Goñi trad. (Barcelona: Editorial Paidós, 1999). NdT.]

compartida y construida intersubjetivamente, de dar sentido a un mundo misterioso y amenazante⁶⁶.

El amor, incluido el amor erótico y apasionado, aparece entonces de la manera más paradigmática en la explicación de la libertad social. Como algunos han argumentado, la fórmula típica que ilustra la libertad hegeliana, “ser-con-uno-mismo-en-otro”, aparece como una posibilidad real, no-ideal y no-ideológica, especialmente cuando se consideran las interacciones entre personas que forman grupos sociales (muy) restringidos e íntimos⁶⁷. Si uno toma en cuenta las relaciones entre extraños, colegas de trabajo, ciudadanos o seres humanos en general, la sospecha de que la libertad social sigue siendo un mero ideal y de que, por lo tanto, corre el riesgo de reforzar las construcciones ideológicas, parece bastante justificada⁶⁸. Ciertamente, uno podría disputar el lugar especial atribuido al amor y mostrar cómo su libertad no puede sino equivaler también a la idealidad y la ideología. Para los fines de este capítulo, el punto que quiero defender es que el amor y las relaciones sexuales pueden representar un pertinente “laboratorio social” en el cual, a pequeña escala, podemos aprender algo sobre la libertad en general.

Las referencias de Hegel al amor romántico que une a la mujer y al hombre en el contexto ético de la familia representan un ejemplo paradigmático de cómo se desarrolla la libertad social al incorporar, moldear y ordenar (¡o incluso disciplinar!) impulsos y sentimientos. El amor sexual (pero también el amor familiar entre padres e hijos) es un apego inmediato, porque tiene su origen no en el pensamiento, que es mediado o reflexivo, sino en el “sentimiento natural”⁶⁹. Como aclara Neuhouser, la familia califica como racional porque “al institucionalizar el amor sexual monógamo, permite a sus miembros adultos expresar uno de los impulsos humanos más fuertes de una manera que sea consistente con la actualización de la libertad”⁷⁰. Los impulsos y las necesidades naturales no sólo son compatibles con la libertad, sino que contribuyen positivamente a su realización: los impulsos sexuales son aquellas fuerzas que unen a dos adultos en relaciones amorosas y ayudan a mantenerlos unidos. Dentro de un parentesco de este tipo, “los imperativos de la naturaleza están en una armonía más completa con los del espíritu; las demandas naturales y éticas están unidas, cada una reforzando a la otra”⁷¹. Aquí hay una “unidad interpenetrante” de la naturaleza y la libertad.

Las pulsiones e impulsos, como escribe Alison Stone, “deben cultivarse para alcanzar un acuerdo espontáneo [*concur from within*] con los requisitos racionales

⁶⁶ Paul Kottman, *Love as Human Freedom* (Stanford: Stanford University Press, 2017).

⁶⁷ Ver Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, 20.

⁶⁸ Ver Karen Ng, “Social Freedom as Ideology”, *Philosophy & Social Criticism* 45 (2018): 795-818.

⁶⁹ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, §158. Cf. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, 135.

⁷⁰ Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, 169.

⁷¹ *Ibidem*.

que la voluntad se ‘resuelve’ a obedecer”⁷². El marco ético del matrimonio (por ejemplo) no sofoca las pulsiones, impulsos sexuales, o mejor dicho, sentimientos sexuales, sino que permite extraer y reforzar el elemento proto-racional de respeto y compromiso mutuo que le son inherentes⁷³. Los “aspectos transitorios, volubles y puramente subjetivos del amor”⁷⁴, cuando se anclan al marco institucional de la familia burguesa, convierten su “determinación natural inmediata” en una “esencia sustancial”⁷⁵.

Sin embargo, está claro cómo la naturaleza ética (es decir, la libertad) del amor, tal como se expresa y se hace posible en el matrimonio y a través de él, se destaca sólo cuando es posible una reconciliación con la naturaleza. Esto significa que la dimensión natural de las pulsiones, impulsos y afectos debe ser “transfigurada”, “superada”:

el matrimonio contiene un momento natural (...) [En él] la relación natural se transfigura en espiritual sin ser dejada de lado (...) El momento ético consiste en la superación de la naturaleza. Por otro lado, esta relación natural no debe considerarse como algo degradante o incorrecto, o como un defecto al que uno está sujeto simplemente como resultado de la imperfección de la Naturaleza humana⁷⁶.

La conocida formulación de la libertad como “ser-con-uno-mismo-en-un-otro” designa una *reconciliación* entre uno mismo y otro: el que un ente esté “consigo mismo” y, por lo tanto, se autodetermine, ocurre en su estar necesariamente en relación con otro. La reconciliación funciona cuando el otro se subordina, pero no en un gesto de expulsión o destitución, sino uno de incorporación: la libertad se actualiza no separándose del otro sino incorporándolo⁷⁷. Sin embargo, a partir de Adorno, hemos visto cómo el momento somático no puede ser (siempre) incorporado. Adorno no excluye el que los impulsos insurgentes puedan eventualmente ser aceptados, cultivados, y hacerse parte integral de nuestra vida ética. El sentido de su argumento consiste, creo, en una invitación a desviar nuestra mirada del estado final, del momento de la reunión, y concentrarnos más bien en las fases de fricción, tensión y conflicto entre el (supuesto) orden ético y los afectos que se resisten a

⁷² Alison Stone, *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy* (Nueva York: SUNY Press, 2005), 114.

⁷³ Ver Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, §161. Comparar Stone, *Petrified Intelligence*, 115.

⁷⁴ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, §161A.

⁷⁵ *Ibid.*, §19.

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, D. Henrich ed. (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1983), 130-31.

⁷⁷ Neuhausser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, 19.

la asimilación. *Porque es en estos momentos que pueden surgir espacios para la crítica y la transformación.*

Permítaseme ilustrar esto desplegando algunas de las figuras narrativas que pueblan la novela *Otro país* (1962) de James Baldwin. Una manera perfectamente razonable de entender la novela es como una crítica de las normas y estructuras capitalistas, sexistas y racistas que constituyeron el Estados Unidos de las décadas de 1950 y 1960, – la misma sociedad, por cierto, que provocó los diagnósticos críticos más negativos de Adorno⁷⁸. El “otro país” del título podría tomarse para referir a un mundo alternativo, (im)posible, utópico, en el que sus habitantes podrían finalmente realizarse a sí mismos y sus deseos –expresarse a través de su arte sin tener que subyugarlo a la necesidad de lucro, encontrar una conexión real, cariñosa, atenta y comprensiva entre ellos más allá de las diferencias raciales y de clase, siendo respetados y reconocidos como personas no sólo a pesar de ellos, sino precisamente en virtud de su ser “auténtico” (sexual, racial).

En pocas palabras, “otro país” es el país en el que se realiza la libertad social. Sin embargo, de manera adorniana, este país no debe ser visto ni experimentado como algo positivo, sino sólo inferido de “configuraciones” de las relaciones interpersonales que han sido dañadas, en las que Baldwin traza lo que Adorno llama “la ambigüedad de la melancolía”⁷⁹. La idea de “otro país” puede considerarse, en la terminología adorniana, como una figura “de lo irreal”⁸⁰ que puede servir como el “punto de vista de la redención”⁸¹. Sin embargo, hacia el final de la novela, se arroja una luz sobre este mundo, sobre este país, “por la redención” misma: este es el momento en que dos protagonistas masculinos, Eric y Vivaldo, descubren su atracción sexual mutua y sus mutuas emociones amorosas. En este momento se vislumbra un mundo mejor, y tenemos la esperanza de que se pueden desarrollar y cultivar capacidades cognitivas y prácticas para la comprensión crítica y la transformación.

En la novela, Baldwin presenta los males sociales –la *vida dañada*, en términos adornianos– que es el foco de su crítica, en forma de daños de las relaciones amorosas, tanto en el amor sexual como en la amistad. El principal problema que detecta es la impenetrabilidad de los individuos, la trampa de su subjetividad encerrada que no les permite ver y percibir el mundo desde la perspectiva de otros seres humanos. Esto es particularmente difícil, si no imposible, para los hombres o

⁷⁸ En lo que sigue, no quiero sugerir de ninguna manera que el trabajo y la visión de Baldwin puedan reducirse al marco adorniano. Para los propósitos de este artículo, sin embargo, una lectura conjunta de los dos autores puede ser útil. Para más información sobre el pensamiento de Baldwin, especialmente a la luz de la teoría social crítica actual, ver Eddie Glaude Jr., *Begin Again: James Baldwin's America and Its Urgent Lessons* (Nueva York: Random House, 2020).

⁷⁹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, E. F. N. Jephcott trad. (Londres: Verso, [1951]2005), §78, 121. [Hay edición en castellano: *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Obra completa 4, Joaquín Chamorro trad. (Madrid: Editorial Akal, 2013). NdT]

⁸⁰ *Ibid.*, §78, 122.

⁸¹ *Ibid.*, §153, 247.

mujeres blancos que entablan relaciones con hombres o mujeres negros, y *viceversa*. Además, el estigma y el miedo a la homosexualidad impiden que muchos hombres profundicen su amistad con otros hombres⁸². Las normas que regulan la raza y la sexualidad se cruzan, en la novela, de manera que dañan las relaciones amorosas y las relaciones sociales en general.

¿Pueden cambiar esas normas? Y si pueden cambiar, ¿cómo exactamente? La única respuesta positiva (provisional y parcial) a esta pregunta es compartida por Vivaldo, un joven italoamericano aspirante a escritor, de orígenes humildes, que lleva una vida bohemia en el West Village de Nueva York. En la primera parte de la novela, lo vemos luchando, sin éxito, por comunicarse con su mejor amigo Rufus, el saxofonista de Black Jazz. Rufus está pasando por tiempos difíciles, incapaz de sobrellevar el racismo que lo rodea. Está en relaciones con una mujer blanca, a quien ama, pero a quien no puede tratar con el cuidado y el respeto que sabe que se merece. Eventualmente se suicida. Como es de esperar, Vivaldo está desgarrado por un fuerte sentimiento de culpa y desesperación por no haber encontrado las palabras ni los gestos para comunicar verdaderamente a Rufus su amor y su amistad. Su genuino esfuerzo por demostrarle a él, y a todos los demás, que una nueva configuración de las relaciones interracial es una posibilidad real, había fallado. En las siguientes secciones del libro, Vivaldo se enamora de Ida, la hermana de Rufus. Entonces se le presenta otra oportunidad. Dolorosamente, a pesar de su profunda atracción y admiración por ella, parece incapaz, nuevamente, de escucharla y comprenderla verdaderamente, de abrazarla, de ayudarla de una manera que realmente es importante para ella.

Las cosas comienzan (o podrían comenzar) a cambiar en el momento que Vivaldo se deja atraer con una inesperada pasión por su amigo Eric, un antiguo amante de Rufus. La escena del acto sexual es narrativamente bastante compleja⁸³: comienza con un sueño, en el que Vivaldo experimenta dolor y angustia mortal, pero finalmente se conecta sexualmente con Rufus. Despertando lentamente del sueño, siente su deseo por Eric y el deseo de Eric por él, *como si su sueño con Rufus tuviera el efecto de acercarlo a Eric*. Al mismo tiempo, compartir la cama de Eric, en la que accidentalmente había terminado durmiendo su borrachera de la noche anterior, lo acerca a Rufus de una manera que no había sido posible en la vida real. Las primeras etapas de su encuentro suceden en un estado semiconsciente, al menos para Vivaldo, quien simplemente se rinde ante los nuevos sentimientos de abandono, “entregado al lujo, al ardiente sopor de la *pasividad*”⁸⁴ Vivaldo está abandonando algo de su viejo sí mismo habitual: sobre todo, los rasgos de carácter que son típicos de una identidad masculina tradicional, como la necesidad de estar

⁸² Relaciones sexuales entre mujeres no son consideradas.

⁸³ Ver Baldwin, *Another Country*, 381ss.

⁸⁴ *Ibid.*, 385. Mis cursivas.

constantemente activo y en control⁸⁵. Se dejó guiar, poseer, ser objeto de la acción de otro, y no sólo de manera sexual. Téngase en cuenta que la experiencia no es simplemente de alegría y placer. Una cadena de ansiedades y preocupaciones cruzan la mente y el cuerpo de Vivaldo, no está seguro de si el sueño con Rufus se ha convertido en una pesadilla⁸⁶. Sin embargo, las dudas reactivan su conciencia y lo hacen alcanzar un nuevo tipo de autoconciencia:

El sueño vaciló al borde de la pesadilla: ¿cuántos años tenía este rito, este acto de amor, cuán profundo? ¿En el tiempo impersonal, en los actores? Sintió que había saltado un precipicio hacia un aire que lo sostenía inexorablemente, como el salado mar sostiene al nadador: y parecía ver, enorme y horriblemente abajo, en el fondo de su corazón, el corazón que contenía todas las posibilidades que podía nombrar y otras que no podía nombrar⁸⁷.

Entre las posibilidades que podrían nombrarse se encuentra, algunas páginas más tarde, una reunión con su novia negra. Por primera vez, justo después de su encuentro sexual con Eric, Vivaldo logra tener una conversación profunda y honesta con Ida, que finalmente parece permitir un compartir genuino. Este es el tipo de compartir que es posible, siguiendo a Audré Lorde, en actos de auténtico amor erótico: “compartir la alegría, ya sea física, emocional, psíquica o intelectual, forma un puente entre los participantes que puede ser la base para comprender mucho de lo que no se comparte entre ellos, y disminuye la amenaza de su diferencia”⁸⁸.

Es interesante que en esta escena el compartir que ocurre inesperadamente entre Vivaldo y Eric es lo que conduce al cambio en la comunicación entre Vivaldo y otro personaje, Ida. Como si la experiencia de rendirse finalmente al extraño deseo, una experiencia de alegría y miedo simultáneos, disolución en la otredad y volver a uno mismo, hubiera despertado en Vivaldo una mayor sensibilidad y la capacidad cognitiva y emocional para tomar el punto de vista del otro. Como si la pasión experimentada por los dos hombres no pudiera estar sólo en la habitación de Eric, sino que también tuviera que propagarse a otras habitaciones, afectando positivamente otras relaciones, liberando potenciales para una comprensión más profunda, compartiendo y amando más en general⁸⁹.

⁸⁵ Ver Brandon Gordon, “Physical Sympathy: Hip and Sentimentalism in James Baldwin’s *Another Country*”, *MFS Modern Fiction Studies* 57 (2011): 75-95.

⁸⁶ Baldwin, *Another Country*, 386.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Audre Lorde, “The Uses of the Erotic: The Erotic as Power”, en *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Berkeley: Crossing Press, 2007), 56. [Hay edición en castellano: *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*, M. Corniero Fernández trad. (Madrid: horas y Horas, 2003). NdT.

⁸⁹ Unos años antes, Baldwin había descrito un movimiento opuesto en su famosa novela *Giovanni’s Room* (1956): la incapacidad de David de amar a Giovanni, el confinamiento de sus sentimientos (de culpabilidad) dentro de las paredes estrechas y sofocantes de su habitación, resultó en la erosión y finalmente destrucción violenta de su relación con su prometida Hella también.

Nótese cómo las diferentes concepciones de libertad que están en juego aquí convergen elegantemente dentro de la noción global de libertad social. Para empezar, Vivaldo ejerce su libertad individual: persigue –aunque no consciente ni activamente– sus impulsos puramente individuales, los que en una primera fase son indeterminados y confusos (por ejemplo, no se identificó como homosexual, ni entendía enteramente la naturaleza de su deseo). Téngase en cuenta que es mientras se deja llevar por tales afectos que comienza a comprender lo que quiere, tanto con Eric como también con Ida. Todavía no ha logrado la autodeterminación, pero la dirección es prometedora. Además, la escena sexual entre Vivaldo y Eric es una buena ilustración de lo que significa experimentar la libertad juntos, como un (minúsculo) nosotros. En la unión sexual, que es un enredo de actividad y pasividad, surgen nuevas posibilidades para ambos –y para otros–. Finalmente, sus pasiones-acciones hacen un gesto hacia nuevas posibilidades para la sociedad en general, se abren a la imaginación de otro país.

El final de la novela no es necesariamente optimista, pero al menos permanece abierto: ¿Es Vivaldo, en tanto hombre blanco, finalmente capaz de comprender el sufrimiento de los negros? ¿Es Ida finalmente capaz de dejar ir su odio para permitir que la vean y la traten según nuevos patrones? ¿Es el reconocimiento entre ellos ahora una posibilidad real? Sin dar una respuesta clara, la novela muestra cómo este tipo de reconocimiento, necesario en el paradigma hegeliano para el despliegue de la libertad social, presupone y requiere liberación. En este caso, liberación de identidades raciales (y sexuales) opresivas y alienantes, de estructuras sociales que ordenan y organizan las relaciones interpersonales en formas que reproducen, si es que no refuerzan, la dominación, así como los patrones de relaciones monógamas y heterosexuales. *Por cierto, la liberación depende a veces de las prácticas de dar y ofrecer razones. Pero a veces también puede ser el resultado de experiencias de no-identidad*, en las que estamos alejados de nosotros mismos, en las que nos damos cuenta de que podemos ser, y tal vez ya somos, diferentes de lo que hemos sido, como individuos y como comunidades.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*. E. F. N. Jephcott traductor. Londres: Verso, [1951]2005.
- . *Negative Dialectics*, E. B. Ashton editor y traductor. Londres: Continuum, 1981.
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. Londres: Penguin Books, 2003.
- . *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- . *On Violence*. Nueva York: Harcourt Brace Javanovich, 1970.
- Baldwin, James. *Another Country*. Londres: Penguin Books, [1962]1993.
- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Constance Borde y Sheila Malovany-Chevallier traductoras. Londres: Vintage Books, 2011.
- Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”. En *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Brandom, Robert. “Freedom and Constraint by Norms”. *American Philosophical Quarterly* 16 (1979): 178-196.
- Cavell, Stanley. *The Pursuit of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1981.
- Dewey, John. “Lectures in Social and Political Philosophy (China)”, editado y con introducción de Roberto Frega y Roberto Gronda. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 6, no. 2 (2015).
- . *Lectures in China 1919-1920*. Honolulu: Hawaii University Press, 1973.
- . “Art as Experience”. En *The Later Works of John Dewey: 1925-1953*, vol. 10. Jo Ann Boydston editora. Carbondale: Southern Illinois University Press, [1934]2008).
- . “Philosophies of Freedom”. En *The Later Works of John Dewey: 1925-1953*, vol. 3. Jo Ann Boydston editora. Carbondale: Southern Illinois University Press, [1928]2008.
- . “The Public and Its Problems”. En *The Later Works of John Dewey: 1925-1953*, Vol. 2, Jo Ann Boydston editora. Carbondale: Southern Illinois University Press, [1927]2008.
- . “Experience and Nature”. En *The Later Works of John Dewey: 1925-1953*, vol. 1, Jo Ann Boydston editora. Carbondale: Southern Illinois University Press, [1925]2008.
- . “Human Nature and Conduct”. En *The Middle Works of John Dewey: 1899-1924*, vol. 14, Jo Ann Boydston editora. Carbondale: Southern Illinois University Press, [1922]2008.

- Earp, Brian D. y Julian Savulescu. *Love Drugs. The Chemical Future of Relationships*. Stanford: Stanford University Press, 2020.
- Frankfurt, Harry. *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Giladi, Paul. “Hegelian Sittlichkeit, Deweyan Democracy, and Honnethian Relational Institutions: Beyond Kantian Practical Philosophy”. En *Hegel and Contemporary Practical Philosophy: Beyond Kantian Constructivism*. James Gledhill y Sebastian Stein editors. Nueva York: Routledge, 2020.
- . “The Agent in Pain: Alienation and Discursive Abuse”. *International Journal of Philosophical Studies* (online). 25 de junio del 2020. Consultado en julio de 2020, disponible en <https://www.tandfonline.com/doi/ref/10.1080/09672559.2020.1784534?scroll=top>.
- Glaude, Eddie Jr. *Begin Again: James Baldwin's America and Its Urgent Lessons*. Nueva York: Random House, 2020.
- Gleeson, Loughlin. “An Evaluative Essentialist and Holistic Reading of Hegelian Concrete Freedom in Outline: Contra Pippin”. *Hegel-Jahrbuch* 11 (2018): 217.
- Gleeson, Loughlin y Heikki Ikäheimo. “Hegelian Perfectionism and Freedom”. En *Perfektionismus der Autonomie*. Douglas Moggach, Nadine Mooren y Michael Quante editors. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2019.
- Gordon, Brandon. “Physical Sympathy: Hip and Sentimentalism in James Baldwin’s *Another Country*”. *MFS Modern Fiction Studies* 57 (2011): 75-95.
- Gregoratto, Federica. “Capitalism and The Nature of Life-Forms”. *Critical Horizons* (online). 14 de octubre de 2019. Consultado en enero de 2020, disponible en <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14409917.2019.1676944?journalCode=ychr20>.
- . “The Ambiguity of Love. Beauvoir, Honneth and Arendt on the Relation between Recognition, Power and Violence”. *Critical Horizons* 19 (2018): 18-34.
- . “The Robust Demands of Oppression: A Critical View of Pettit’s Account of Attachments”. *Moral Philosophy and Politics* 5 (2018): 49-68.
- . “Agonistic Recognition, Intersections and the Ambivalence of Family Bonds: John Dewey’s Critical Theory Manifesto in China”. *Transactions of the Charles S. Pierce Society* 53 (2017): 127-145.
- . “The Critical Nature of Gender: A Deweyan Approach to the Sex/Gender Distinction”. *Journal of Speculative Philosophy* 31, no. 2 (2017): 273-285.
- Gregoratto, Federica y Arvi Särkelä. “Social Reproduction Feminism and Deweyan Habit Ontology”. En *Habit: Pragmatist Approaches from Cognitive Neurosciences to Social Sciences*, Fausto Caruana e Italo Testa editors. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

- Hartmann, Martin. "A Comedy We Believe In: A Further Look at Sartre's Theory of Emotions". *European Journal of Philosophy* 25 (2017): 144-172.
- Hayek, Friedrich A. *The Constitution of Liberty*. Londres: Routledge, 1960.
- Hegel, G. W. F. *Philosophy of Mind*, William Wallace y Arnold V. Miller traductores. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- . *Elements of the Philosophy of Right*. Allen W. Wood editor, Hugh B. Nisbet traductor. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1991.
- . *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Dieter Henrich editor. Fráncfort del Meno: Suhrkamp. 1983.
- Honneth, Axel. "Three, Not Two, Concepts of Liberty: A Proposal to Enlarge Our Moral Self-Understanding". En *Hegel on Philosophy in History*. Rachel Zuckert y James Kreines editores. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2017.
- . *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Joseph Ganahl traductor. Cambridge UK: Polity Press, 2014.
- . *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Joel Anderson traductor. Cambridge UK: Polity Press, 1995.
- Illouz, Eva. *The End of Love: A Sociology of Negative Relations*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Ikäheimo, Heikki. "Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology". En *Recognition and Social Ontology*, Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen editores. Leiden: Brill, 2011.
- Khurana, Thomas. "Paradoxes of Autonomy. On the Dialectics between Freedom and Normativity". *Symposium* 17 (2013): 50-74.
- Kottman, Paul. *Love as Human Freedom*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- Lear, Jonathan. *Love and Its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*. Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1990.
- Levine, Steven. "Hegel, Dewey and Habits". *British Journal for the History of Philosophy* 23 (2015).
- Lorde, Audre. "The Uses of the Erotic: The Erotic as Power". En *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley: Crossing Press, 2007.
- Menke Christoph. "Autonomy and Liberation: The Historicity of Freedom". En *Hegel on Philosophy in History*. Rachel Zuckert y James Kreines editores. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2017.
- Neuhouser, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2000.

- Ng, Karen. "Social Freedom as Ideology". *Philosophy & Social Criticism* 45 (2018): 795-818.
- Novakovic, Andreja. *Hegel on Second Nature in Ethical Life*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2017.
- Pettit, Philip. "Defending the Robust Demands of the Good". *Moral Philosophy and Politics* 5 (2018): 115-118.
- . *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2012.
- . "Republican Political Theory". En *Political Theory: Tradition and Diversity*. Andrew Vincent editor. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1997.
- . "Freedom as Antipower". *Ethics* 106 (1996).
- Pinkard, Terry. *Hegel's Naturalism: Mind, Nature and the Final Ends of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Pippin, Robert. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2008.
- . "Leaving Nature Behind: Or Two Cheers for 'Subjectivism'". En *Reading McDowell: On Mind and World*, Nicholas Smith editor. Londres: Routledge, 2002.
- Ranchio, Filippo. *Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie*. Hamburgo: Meiner, 2016.
- Rössler, Beate. *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Särkelä, Arvi. *Immanente Kritik und soziales Leben. Selbsttransformative Praxis nach Hegel und Dewey*. Fráncfort del Meno: Klostermann, 2018.
- . "Ein Drama in drei Akten. Der Kampf um öffentliche Anerkennung nach Dewey und Hegel". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61 (2013): 681-696.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness. A Phenomenological Essay on Ontology*. Hazel E. Barnes traductor. Nueva York: Washington Square Press, 1984.
- Serrano, Justo. "Articulating a Sense of Powers: An Expressivist Reading of John Dewey's Theory of Social Movements". *Transactions of the Charles S. Pierce Society* 53 (2017): 53-70.
- Stone, Alison. *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*. Nueva York: SUNY Press, 2005.
- Szanto, Thomas. "Emotional Self-Alienation". *Midwest Studies in Philosophy* XLI (2017): 260-286.
- Taylor, Charles. "What's Wrong with Negative Liberty?". En *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1985.

- Testa, Italo. “Embodied Cognition, Habit, and Natural Agency in Hegel’s Anthropology”. En *The Palgrave Hegel Handbook*, Marina F. Bykova y Kenneth R. Westphal editores, 269-295. Londres: Palgrave, 2020.
- . “Hegel’s Naturalism, or Soul and Body in the Encyclopaedia”. En *Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*. David Stern editor. Albany: SUNY Press, 2012.
- . “The Universal Form of Spirit: Hegel on Habit and Sociality”. *Hegel-Jahrbuch* 1 (2010): 215-220.

Recibido: 13 de noviembre de 2019

Aceptado: 25 de diciembre de 2019

Sobre la autora

Federica Gregoratto. Profesora asistente del Departamento de Filosofía de la Universität St. Gallen (St. Gallen, Suiza). Doctora en Filosofía por Ca’Foscari University en Venecia, Italia. Fue investigadora postdoctoral del Cluster of Excellence “Normative Orders” en la Goethe-Universität de Francfort del Meno, Alemania, entre 2013 y 2015. Sus publicaciones se centran en distintos tópicos de la filosofía social y política como son la filosofía del amor, la teoría crítica (especialmente Habermas y Adorno), el pragmatismo (Dewey y Addams), las teorías del reconocimiento y del poder, el género y los estudios interseccionales. Correo electrónico: federica.gregoratto@unisg.ch.

Agradecimientos

Una versión modificada de este artículo será publicada en Paul Giladi editor, *Hegel and the Frankfurt School: Traditions in Dialogue* (Londres: Routledge, 2020). Traducción desde el inglés por Benjamín Varas Arnello.

Negación y reconocimiento. Condiciones de posibilidad del diálogo

Negation and Recognition. Conditions of Possibility for a Dialogue

Diego Fonti

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

Francisco Guevara

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

Resumen

En el marco de la teoría crítica, parece una dificultad que un autor fundamental como Habermas haya recurrido a aspectos de sentido y de configuración solidaria y motivacional presentes en las religiones, al notar la carencia de estos aspectos en la modernidad. La disposición comunicativa requiere más que cumplir un procedimiento. Pero esos mismos sentidos y motivaciones se revelan a menudo como escollo, pues podrían significar la negación de perspectivas seculares. Esto revela un problema transversal: el problema de la negación como aspecto relevante para un diálogo. Este trabajo se propone estudiar cómo la negación no implica sólo un rechazo sino también admitir un tipo de exigencia comunicativa que, en primera instancia, la práctica del reconocimiento estaría en condiciones de abordar. Se elaborará, en primer lugar, una reconstrucción del tipo de límite que la negación implica, atendiendo posiciones comunitaristas. Luego se presentará la manera en que dos filosofías tan diversas como la pragmática universal de Habermas y la fenomenología levinasiana chocan con el modo de demanda de otro expuesta en la negación. Finalmente, a partir de algunos aspectos del reconocimiento en Honneth, se pretende ofrecer una respuesta integradora a estas objeciones.

Palabras clave: Reconocimiento; Negación; Comunitarismo; Procedimentalismo.

Abstract

A current difficulty within critical theory is that Habermas has had recourse to elements such as meaning, solidarity and motivation present in religion, as he noticed the lack of these aspects in modernity. The communicative disposition seems to require more than fulfilling a procedure. But those very meanings and motivations – with their beliefs and symbolic values – often appear as a stumbling block, since they could also mean a denial to admit secular perspectives. This particular question reveals a transversal problem: the problem of negation as a relevant aspect for a dialogue. This essay researches how negation not only implies a rejection but also to admit a certain kind of communicative demand, which the practice of recognition would be able to address. First, this paper reconstructs the kind of limit that negation implies, paying attention to communitarian positions. Second, it shows how two diverse philosophies, such as Habermas' and the levinasian phenomenology, find a limit in the demand of recognition of the other showed in denial. Finally, an integrating answer to those questions will be offered with Honneth's understanding of recognition.

Keywords: Recognition; Negation; Communitarianism; Procedimentalism.

En una escena de la *República* (327c), Sócrates es interceptado por un grupo de contrincantes que no le permiten pasar y le presentan la disyuntiva: “o demuestras ser más fuerte que nosotros, o permanecerás aquí”. Sócrates responde que hay una tercera posibilidad, convencerlos que lo dejen pasar. La respuesta no se hace esperar: “¿Cómo podrás convencernos, si no estamos dispuestos a escucharte?”. Sócrates admite que sería imposible, por lo que le espetan: “Pues hazte a la idea de que no lo hemos de querer”. Mediante el convencimiento por argumentación, Sócrates ofrece una alternativa a la doble opción de la fuerza. Pero la respuesta muestra algo crucial: si alguien se niega a ingresar al vínculo comunicativo y sus requisitos de escuchar al otro y sus razones, no solo el resultado sino la comunicación misma se vuelve imposible. Hay algo anterior a la aceptación de las reglas del juego y a dar cuenta de las pretensiones de validez de nuestras afirmaciones, tales como la comprensibilidad del sentido, la verdad de las proposiciones respecto de las manifestaciones inmanentes del mundo, la veracidad en la intención del hablante y la corrección normativa¹. Eso anterior parece una especie de disposición o modo de ser histórico en el mundo, con consecuencias en toda la comunicación posterior; al punto de incidir no solo en la afirmación o negación de la cosa, sino ya en el ingreso a la discusión.

El problema se acentúa cuando la negativa se debe a cierta certeza propia, garantizada por condiciones modernas, que admiten la legitimidad de negarse irreductiblemente cuando algo afecta a la conciencia o a la identidad del sujeto. La dificultad básica es que para superar ese estado de cosas debe operarse una negación de aquella negativa. Así reaparecería un modo de fuerza problemático para una ética como la discursiva. Porque cuando una forma de vida y su comprensión del mundo han generado un carácter tan seguro de sí, se vuelve muy difícil negar(se) —aunque sea hipotéticamente— algunos de los presupuestos propios, algo que es imprescindible para una hermenéutica que admita potencialmente que el otro puede tener razón.

No importa aquí cómo surgieron esos presupuestos en una persona. Puede suceder que la persona, haciendo gala de autorreflexividad, encuentre que hay argumentos que obturan su continuidad en la argumentación y que son suficientemente relevantes para, efectivamente, cerrarla (el ámbito bioético es rico en ejemplos de esto). Lo central es que una forma de vida estructurada puede conllevar dificultades incluso para poner entre paréntesis las propias presunciones ante las ajenas.

Luego del análisis de algunas características que estructuran esta negación desde las críticas comunitaristas (I), abordaremos el procedimentalismo comunicativo de

¹ Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1984), 252; Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Barcelona: Editorial Paidós, 1991), 121.

Habermas (II), que da cuenta de las condiciones modernas, pero mostrando cierta insuficiencia motivacional. Luego reconstruiremos una respuesta fenomenológica a esta dificultad, en tanto Levinas reconoce un punto de partida prediscursivo de relación con otro que no es mutuo ni simétrico en su génesis. Esto posibilitaría una explicación motivacional, pero carecería de fuerza normativa en condiciones modernas (III). En ambas posiciones aparece una fisura relativa al reconocimiento. Por eso, finalmente, ensayaremos una respuesta desde el reconocimiento como desarrollo actualizado de la teoría crítica y como modelo para una relación que da cuenta de la negación y del reclamo transversal que esta manifiesta (IV). Se verá así que la posición discursiva no alcanza como base para el reconocimiento si no atiende el rol complejo de la negación en el reconocimiento y su vínculo con la posición predialógica aludida por la fenomenología.

La negación aparece como condición paradójica: por un lado, imposibilita la comunicación por portar ciertas creencias presupuestas, pero, por otro, su posibilidad es un requisito para el reconocimiento del sujeto y de esas creencias que son parte de su identidad. Es una doble posibilidad de negación, cuyo abordaje, según postularemos, es más coherente desde la perspectiva del reconocimiento. La primera es la negativa lisa y llana –incluso con razones aparentes, como cuando se pide a un colectivo cumplir una norma que va contra sus propios valores– de aceptar la comunicación. La segunda es más sutil: afirma cumplir las reglas, pero debido a una determinada posición sociohistórica simplemente niega parcial o totalmente la posición ajena. Ejemplos recientes en América Latina, como la discusión sobre el aborto o sobre la educación religiosa en colegios públicos, muestran esa negatividad o límite argumentativo anterior al argumento mismo y no subsanable meramente por vía discursiva. Frente al requisito de realizabilidad del acuerdo por vía de convencimiento libre y sin coacción en el discurso argumentativo, es imperioso admitir que a menudo quienes hablan están atravesados por comprensiones e historias que afectan sus juicios. Así podrían considerar que están cumpliendo las condiciones establecidas por las pretensiones de validez, pero su base ideológica les impediría poner en cuestión sus afirmaciones sinceramente creídas respecto del mundo. Esto es acuciante cuando quienes lo sostienen son una mayoría, que incluso llegan a adjudicar a sus contrincantes el incumplimiento de las normas.

El desafío comunitarista: comunicabilidad de formas de vida

La historia social habilita o limita determinadas comprensiones. Ya no son categorías del entendimiento o de la realidad sino configuraciones sociohistóricas las que permiten identificar los límites en las comprensiones del mundo. Son ideológicas, no como falsa conciencia sino como estructura simbólica básica de precomprensión del mundo. Nociones diversas como “mundo de la vida” y “comunidad” muestran que

ese sesgo es fundante, y que sigue funcionando más allá de la tarea reflexiva y crítica². En las sociedades modernas coexisten diversas comunidades y cosmovisiones, lo que puede acabar en una negación ante posiciones ajenas en discusiones prácticas. Para comprender la fuerza de esta negación, vale exponer dos posturas que pueden ubicarse dentro del comunitarismo.

En la primera, Etzioni encuentra algo transversal en los autores comunitaristas: la crítica al desconocimiento liberal del marco sociocultural que forma a los sujetos (la comunidad de relaciones afectivas, comprometida con valores, normas y significados compartidos, y una historia común capaz de persuadir moralmente a sus miembros)³. Aunque el comunitarismo recibió críticas importantes⁴, tuvo la virtud de mostrar la fuerza de los otros significativos, de las vivencias y de la cultura para nuestra posibilidad de acceso, comprensión y valoración del mundo y de las visiones alternativas. Nuestros afectos socio-históricamente configurados establecen una “comprensión moral compartida” y anteceden nuestras afirmaciones epistemológicas y ontológicas. Esos compromisos previos anteceden toda discusión y tienen una fuerza hermenéutica y axiológica tanto para interpretar lo que hay como para transformarlo. Esto no implica una estructura necesariamente fija, porque Etzioni reconoce una especie de historia natural de los diálogos morales. La comprensión de algo puede cambiar cuando, análogo a la ética discursiva, la comunicación es capaz de volver sobre el diálogo mismo y sus condiciones⁵. Así, las personas y los grupos parciales al interior de una sociedad pueden avanzar hacia una comunidad no totalitaria y plural, e incluso supranacional⁶. Pero nada es posible sin los compromisos previos compartidos.

La negación emerge cuando en un conflicto una persona o comunidad choca con las comprensiones morales fundamentales de otra. Hay disidencias que un sujeto puede considerar como la negación de algún aspecto insoslayable de su *forma de vida*. Como muestra Wittgenstein, la configuración histórica de los sujetos en una forma de vida es más que el aprendizaje de medios lingüísticos como herramientas y usos al interior de un juego de lenguaje. Es útil recuperar dos posibles influencias de Wittgenstein, Spranger y Dilthey⁷. En ellos *forma de vida* indica cómo se entreteje el espíritu objetivo con el subjetivo, una experiencia subjetiva y su entorno cultural.

² Es de gran ayuda la síntesis que Habermas hace del concepto *Lebenswelt* y el trasfondo de prácticas con matices de sentido, normatividad, modo de conocimiento y vínculos comunitarios que lo componen en Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Berlín: Suhrkamp, 2019), Band 1, 466-473.

³ Amitai Etzioni, “Communitarianism”, en *International Encyclopedia of Economic Sociology*, J. Beckert y M. Zafirovsky eds. (Londres y Nueva York: Routledge, 2011), 80-85.

⁴ En un interesante texto de 2014, Etzioni muestra los principales momentos de la evolución del comunitarismo en paralelo con las críticas que surgieron y las respuestas que se ofrecieron a la luz de situaciones históricamente relevantes; véase Amitai Etzioni, “Communitarianism Revisited”, *Journal of Political Ideologies* 19, no. 3 (2014): 241-60.

⁵ Amitai Etzioni, “Moral dialogs”, *The Social Science Journal* 55, no. 1 (2018): 6-18.

⁶ Amitai Etzioni, *Political Unification Revisited* (Lexington: Lanham, 2001).

⁷ Nicholas Gier, *Wittgenstein and Phenomenology* (Albany: State University of New York, 1981), 55.

Es lo que en su interior permite juzgar la corrección estructural y ética de las manifestaciones espirituales y genera modos particulares de vivencias, sentidos, etcétera. Es el marco que habilita un modo particular de percepción, comprensión y juicio, a menudo contrapuesto a otras formas de vida ajenas. Y cuando Wittgenstein utiliza la noción de juego en relación al significado del lenguaje dentro de una forma de vida, indica que el juego de lenguaje es una estructura que habilita ciertas relaciones que generan sentido al interior de una comunidad y no una referencia determinada. Por eso sería difícil encontrar una perspectiva autoritativa externa y abarcadora, desde la cual poder juzgar y afirmar o negar una comprensión en conflicto con otra.

En la segunda postura, la negación también requiere ver el rol de la estructura emocional, previa a los procesos de racionalización o argumentación. Rodolfo Kusch lo analizó en sus estudios antropológicos, mostrando su peso insoslayable para la comunicación: las personas pueden negarse a ingresar en ella o también afirmar o rechazar lo que para otros es una evidencia diversa. Este análisis tiene el doble beneficio de mostrar el límite y la posibilidad de revisar las posiciones, pero también demanda algún criterio material con fuerza normativa, que supere el formalismo.

Kusch muestra en las experiencias populares algo transversal a toda experiencia humana, que el pensamiento “culto” no ve. La negación de una posición ajena puede ser defensa del valor de algo propio, que constituye al sujeto en su visión del mundo y que las categorías lógicas no captan totalmente, pero que se manifiesta como reacción cuando otra posición afecta de modo directo a la propia comprensión del mundo. Las categorías lógicas no pueden asirla totalmente porque es “emocional”, no como opuesto a lo intelectual sino como marco para su sentido. Señala un “ordenamiento del mundo” previo al orden o desorden de las sociedades. Un “sentido del existir” estructura los significados seminales, que anteceden y posibilitan toda denotación. Según Kusch es un “anti-discurso”, no como anulación del discurso, sino como “complemento” de la argumentación. No es una contradicción, ya que eso significaría quedarse en el orden lógico sin ver otros órdenes. En cambio, ver esos otros órdenes de la existencia “amplía la argumentación y trasciende lo dicho, y apunta al verdadero significado de lo que se quiso decir. La validez de un juicio radica entonces, desde un punto de vista existencial, no en sí mismo, sino en la intersección –por hablar en términos lógicos– de lo afirmado y de lo negado”⁸.

Esto dificulta las cuestiones de la filosofía práctica. La emoción provee de un tipo de verdad a la base de la decisión, con una existencia previa a la aceptabilidad o verificabilidad de las afirmaciones. Es preciso reconocer el tipo de demanda que esa negativa originaria denota, la de una forma de vida que se siente amenazada

⁸ Rodolfo Kusch, *Obras Completas II* (Rosario: Ross ediciones, 2000), 588 y ss.

por otros modelos argumentativos y que quiere ser aceptada. La pregunta es cómo establecer un piso común que al mismo tiempo reconozca esas formas de vida, pero sin dejarlas en un lugar acrítico o absoluto.

Incluso admitida la posibilidad de ser interpelados por otras formas de vida y de argumentación, subsiste una demanda de reconocimiento que la negación pone en escena. Nos cuestiona si estamos en un mismo plano al discutir. Kusch recuerda una discusión entre un marxista y un liberal acerca del estatuto de la teología, “sobre la base falsa de que el problema depende de los argumentos (...). Ambos se mantenían cada uno en su propia posición, que en el fondo era de tipo emocional, y por eso se sostenían en compartimientos estancos”. Sus argumentos “simulaban un orden racional, intelectual y delimitativo”, “como si hubiera una posibilidad de comprenderse por ese camino, y por el otro, en el plano de la controversia, se desplazaban en una oposición emocional irreductible de la cual no querían tomar conciencia”⁹. Se enfrentaban dos formas de vida. Reconocer ese límite surgido de la exigencia de aceptación por parte de las posiciones en juego, comprender y admitir el territorio de su validación y sus motivos, parecen ser exigencias vinculadas a un tipo de conocimiento que precede otras operaciones epistemológicas. El primer paso consiste en aceptar lo incomunicable originado en esquemas contradictorios. En ocasiones la negación es básica, porque admitir la comprensión del mundo del otro destruiría la propia. Kusch muestra cómo la negación nos pone en contacto con el ámbito de la “emocionalidad” o “irracionalidad” arraigada en la “infraestructura del existir”, que expresa “la verdad existencial de ambos”. El desafío es estimular la evolución a partir del marco propio. Sólo un elemento “material” común serviría de comunicación, que Kusch denomina el “hecho de vivir”, punto de universalidad, no metódico sino fáctico, biológico, social e histórico.

Hay términos como “comunidad”, “autenticidad” e “identidad” que conllevan riesgos (como el particularismo o los nacionalismos) pero sirven para entender el tipo de demandas que se plantean en un mundo donde los argumentos “científicos” requieren algo más que los criterios ordinarios de verificabilidad para su admisión y uso argumentativo. La negación y el reconocimiento que demanda nos servirán para exponer a continuación dos propuestas, procedimental y fenomenológica, de la relación con el otro. La negación cuestiona tanto la relación entre pretensiones normativas particulares y su validez supuesta para las demás comunidades, como el rol de cierto reconocimiento de la diferencia en sociedades modernas. Veremos cómo Berdorf lo expresa como el momento de desconocimiento (*Verkennung*) en la mediación implicada por todo reconocimiento (*Anerkennung*), permitiéndonos así revisar la propia noción de reconocimiento¹⁰.

⁹ *Ibid.*, 599.

¹⁰ Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung* (Berlín: Suhrkamp, 2010), 10.

Habermas: argumentación, motivaciones y el límite del otro

Las dificultades expuestas son un límite para las discusiones en ética aplicada, si es que no pretende sólo establecer una regla de relaciones legítimas, sino además entender los motivos de su incumplimiento como algo más que patologías. Que la argumentación deba reflexivamente volver sobre sus pretensiones de validez, no excluye que por razones de conciencia alguien considere estar cumpliéndolas a pesar de los resultados contradictorios, o que alguien considere necesario sostener aspectos de sus creencias que son relevantes para su comprensión del mundo. El compromiso con una comprensión del mundo y los límites emocionales que impone, indican una doble demanda: primero, atender a la presencia de quien niega, y segundo, reconocer que hay una legitimidad en esa negativa cuando afecta aspectos importantes de su identidad. La cuestión es cómo tratar de modo legítimo esos casos, ya que podrían conducir al fracaso de cualquier acuerdo. La obra de Habermas ofrece importantes recursos ante la negación del otro, pero también un interrogante cuando recurre a otras tradiciones religiosas al analizar las cuestiones de sentido, motivación y solidaridad.

El procedimiento discursivo tiene como objetivo en Habermas que la acción comunicativa se desempeñe con medios establecidos reflexivamente, donde las pretensiones de validez ocupan un rol determinante para el acuerdo. Ingresar al intercambio discursivo significa también aceptar la *Einlösung* (“acreditación”) de las pretensiones esgrimidas, o sea proveer experiencias, argumentaciones, consecuencias, etc., que intersubjetivamente hagan admisibles las proposiciones¹¹. Esta acreditación tiene una estructura de corroboración según los métodos y modelos de validez de cada ámbito. Mientras que las reglas técnicas y las proposiciones sobre fenómenos empíricos dependen de la validez de enunciados empíricamente contrastables y analíticamente correctos, las interacciones y normas sociales requieren la intersubjetividad del acuerdo y el reconocimiento de obligaciones. Tanto las afirmaciones sobre el mundo, como las acciones reguladas por normas y las manifestaciones expresivas tienen un sentido y “van vinculadas a una pretensión de validez susceptible de crítica”¹². O sea, las proposiciones que constatan un estado de cosas del mundo, las que refieren a normas y a vivencias, conllevan una pretensión de validez intersubjetivamente constatable (o falsable) e implican un reconocimiento intersubjetivo. El requisito de basar las afirmaciones en razones adecuadas a cada pretensión de validez implica que el reconocimiento entre comunicantes es tanto epistemológico como jurídico: se pueden aceptar y legitimar acuerdos cognitivos, morales y políticos. En las normas prácticas, el consentimiento de todos los afectados expresa este criterio.

¹¹ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, (Madrid: Editorial Taurus, 1987), 26.

¹² *Ibid.*, 34.

De ahí que el reconocimiento mutuo sea origen de la validez de afirmaciones y normas¹³. Junto al reconocimiento (cognitivo) de las particularidades de cada ámbito del conocimiento, se exige un reconocimiento (moral) de quienes coparticipan en el discurso. Se les reconocen características que pueden resultar en tensiones, tanto respecto de las pretensiones aludidas como de las atribuciones personales. Atribuir autonomía, simetría, y libertad de conciencia a quienes portan una comprensión particular del bien, implica admitir posibles tensiones en lo que acreditan diversas esferas de validación cuando sus límites se tocan con aspectos de la comprensión del mundo que un sujeto ha asumido libremente. La propia autonomía y libertad de conciencia podrían llevar a un interlocutor a no admitir en la argumentación normas que considere lesivas a esas atribuciones suyas, aunque dichas normas se basen en criterios admitidos por otros.

La inclusión de la condición de sinceridad agrega que la persona debe realmente afirmar lo que cree¹⁴. Podría suceder que las personas asuman los criterios de sinceridad y disposición a la crítica recíproca¹⁵, pero de un modo que honestamente nieguen lo que a otros les parece evidente. Un sujeto podría reconocer a otro la capacidad de comprender algo mejor que él mismo, pero de ahí todavía no derivarse que admita que tenga razón¹⁶. Por eso parece que además del cumplimiento externo de las normas, es necesario un plus motivacional para la aceptación del otro y de los resultados de la discusión, máxime cuando entran aspectos irreductibles relacionados a las creencias¹⁷. Son tensiones inherentes a la autonomía. Por un lado, porque la interacción comunicativa exige un reconocimiento recíproco no meramente formal sino también de las identidades (culturales, religiosas, etcétera) de los hablantes para la comprensión de sus afirmaciones y valores. Por otro lado, porque un recurso de la autonomía es tanto la condición de libertad como sus positivaciones jurídicas, que son relaciones basadas precisamente en el reconocimiento mutuo. Por ello, para Habermas lo subjetivo y la ley “objetiva” son equiprimordiales. Los derechos no son cosas o propiedades, sino relaciones mutuamente conferidas por *socios*, sujetos autónomos de subgrupos diversos.

En las discusiones, la autonomía tiene la doble carga de hacerse responsable de sus posiciones y al mismo tiempo revisar las propias motivaciones. Junto a la acreditación de las afirmaciones, Habermas plantea otro criterio que personaliza las consecuencias: *Zurechnungsfähigkeit* (imputabilidad) como capacidad de

¹³ *Ibid.*, 79 y 128.

¹⁴ *Ibid.*, 149.

¹⁵ *Ibid.*, 167 y ss.

¹⁶ *Ibid.*, 185 y ss.

¹⁷ Por ejemplo, las discusiones sobre la dignidad humana incluyen una gran pluralidad de afirmaciones, muchas con una certeza de sí que las vuelve irreductibles. Podría suceder que se admita que las afirmaciones deben someterse a crítica intersubjetiva según las pretensiones de validez de cada ámbito, pero que se interpreten los resultados de un modo radicalmente distinto.

responsabilizarse por afirmaciones y actos propios¹⁸. Pero sabemos que incluso con voluntad de acuerdo razonable, este puede fallar, y a veces tenemos que decidir y actuar, responsabilizándonos, pero sin acuerdo o aprobación universal. O que la “reversibilidad de perspectivas” no termine siendo lo determinante, sino un sentido de valor propio que conduzca a rechazar las condiciones o resultados de la comunicación o a actuar de un modo diverso del mayoritario. La pregunta es cuál es el lugar apropiado de esas decisiones en las condiciones deseables de legitimación de prácticas, discursos y normas.

Habermas enmarca habitualmente el reconocimiento sociológica y politológicamente¹⁹. Posiblemente por eso las advertencias de Etzioni y Kusch no tendrían una respuesta clara: la cuestión psicológica de quienes por su comprensión del mundo rechazan a nivel personal algún postulado o niegan lo que es “verdad” o “coherencia” para los otros. El problema es menos las identidades colectivas que las decisiones personales atravesadas por precomprensiones que permiten –o no– ver y admitir postulados. Habermas afirma la importancia de los procesos de socialización en la identidad individual, también las desiguales condiciones de vida y diferencias culturales que se deben atender en el vínculo de Estado de Derecho y democracia, pero piensa que el sesgo individualista del sistema de derechos no requiere otra corrección más allá de la protección de la integridad del individuo²⁰. El “estricto tratamiento igual” de “los contextos de vida que aseguran su identidad”, que no permitiría dar prerrogativas a visiones grupales, entraría en tensión precisamente con el reaseguro de las identidades subjetivas basadas en esas visiones particulares²¹. Paradojalmente puede dar el resultado que sujetos individuales no vean su axiología reflejada en un sistema, lo que quizás les llevaría a cuestionar los resultados y el sistema mismo.

Visto desde la temprana idea habermasiana del interés emancipatorio de la razón, el acuerdo intersubjetivo superaría los escollos que hemos formulado. Incluso las tradiciones religiosas, que posiblemente problematizarían el avance del acuerdo, pueden lingüístificar sus creencias y ofrecer motivaciones para los acuerdos abarcadores, aunque ya no sean el marco universal de precomprensión del mundo. Sin eliminar esta posición, con los años Habermas opera un desplazamiento al ver algunos déficits del interés emancipatorio en el plano motivacional y del sentido. Esto le permite revisar el rol de las tradiciones religiosas en el “entramado de conceptos específicamente modernos que convergen en un concepto de razón a la vez comunicativa e históricamente situada”²². Ideas como libertad subjetiva,

¹⁸ *Ibid.*, 184 y ss.

¹⁹ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política* (Barcelona: Editorial Paidós, 1999), 189ss.

²⁰ *Ibid.*, 194 y ss.

²¹ *Ibid.*, 197.

²² Jürgen Habermas, *Israel o Atenas* (Madrid: Editorial Trotta, 2001), 175.

igual respeto y autonomía para cada persona, obligaciones por relaciones de reconocimiento mutuo, etc., fueron posibilidades conceptuales surgidas del ámbito religioso. Pero desde la modernidad, la cosmovisión religiosa del bien que fundamentaba esos conceptos perdió su sustento. Frente a esta dificultad y las dificultades motivacionales del interés emancipatorio, es notable su recuperación de la religión y sus reservas de sentido, capaces de motivar y generar un sentido de solidaridad²³.

Vemos que Habermas hace un esfuerzo de integración y reconocimiento, pero subsisten los riesgos expuestos surgidos de la autonomía y la necesidad de motivación más allá del procedimiento formal. Proponemos recuperar un aporte fenomenológico de Levinas sobre la alteridad, para enriquecer luego la noción misma de reconocimiento.

Levinas: la no-reciprocidad ante el “fenómeno” del Otro

Lucha, discusión y reconocimiento tienen una primera interpretación negativa en Levinas, en tanto significa que en ellas no se habría cumplido el vínculo ético fundante con el otro. A partir de su fenomenología de la alteridad, Levinas deduce que si se busca reconocimiento es porque ha fallado la relación originaria de trascendencia, en la cual el sujeto es abordado por otro y al responder constituye su propia subjetividad en la respuesta misma, previo a toda construcción política, legal o institucional. Esas construcciones posteriores son lo que Levinas llamará “Dicho”: los modos institucionales y siempre provisorios de concretar la respuesta al llamado del otro y a los reclamos que se dan frente a la asimetría original y a los reclamos de terceros. Así la justicia, que en sus primeras obras alude al vínculo fundante de respuesta-responsable al Otro, terminará significando los modos *a posteriori* cuando esas exigencias entran en el sistema simétrico de las instituciones²⁴. Median entre las exigencias que nos llegan de otros y nuestras propias exigencias. Así, las identificaciones y conceptualizaciones, que primero se consideraban un modo de “totalizar” o subsumir la radical llamada del otro, entran finalmente como parte necesaria de la justicia, aunque su rol sea posterior. Tal relación, cálculo o acuerdo posterior, ya es de algún modo una traición al vínculo con la alteridad que excede

²³ Cabe aclarar que, en su última obra, Habermas recupera la idea de motivacional de la emancipación a partir de los procesos de aprendizaje en filosofía por la interacción de creencias y conocimiento. Se rehabilita un modelo motivacional de la acción comunicativa adecuando la tradición kantiana a las condiciones actuales. “deflacionando” el peso de las tradiciones simbólicas en este sentido. También en esta obra se elabora la importancia de la “negación”. La envergadura de esta nueva obra demanda un estudio *ad hoc* e impide su tratamiento en el marco de este trabajo. Véase Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Berlín: Suhrkamp, 2019), Band 2, 801, y 523, 527, 531, *passim*.

²⁴ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995), 87; *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987), 86.

el orden de los fenómenos y manifiesta una trascendencia, que no es del orden de la “negatividad”²⁵.

Levinas pretende romper con una antigua tradición que va de Platón a Hegel, que implica la participación en un ámbito común que garantiza el acceso epistémico, moral y político a una estructura compartida. Mantiene la noción de contacto con el otro pero no desde una participación originaria²⁶. Que el ser que se nos presenta tenga una existencia independiente y “no dependa de las relaciones que indican su lugar en el ser, ni del reconocimiento que le aportaría el Otro”, nos debe poner en guardia contra todo intento de inserción en un ámbito común, equiparación jurídica o política²⁷.

En Levinas “religión”, “ética” y “justicia” asumen un sentido estrechamente vinculado: indican la relación originaria de respuesta al reclamo siempre infinito del Otro. Otras intervenciones como la política, el derecho, la búsqueda de la igualdad, los reclamos económicos, son siempre luchas por el reconocimiento, que aparecen cuando falló el reconocimiento fundamental del otro. La política es mediación entre quienes buscan su felicidad, “tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento”. En *Totalidad e infinito* la justicia pertenece al vínculo originario: “La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro. La igualdad entre personas no significa nada por sí misma. Tiene un sentido económico y supone el dinero y ya reposa sobre la justicia –que bien ordenada comienza por el otro–. Es reconocimiento de su privilegio de otro”²⁸. La igualdad está condicionada por la originaria desigualdad absoluta de la infinitud del Otro, su negación a mis poderes y conceptos. Al tomar la figura de un mecanismo político, oculta aquella relación originaria: “la distancia que separa felicidad y deseo, separa política y religión. La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento. La religión es Deseo y no lucha por el reconocimiento. Es la excedencia posible en una sociedad de iguales, (...) condición de la misma igualdad”²⁹. En cambio, el ámbito de lo común, lo político, significa igualación de la alteridad bajo un universal.

Para Levinas, la ética es filosofía primera o vínculo originario con la alteridad, que se da cuando un sujeto acoge al Otro y su mandato elemental de respeto y cuidado, que comienza con una negación: “no matarás”, e incluye no dejar al Otro solo en su mortalidad³⁰. El Otro se niega a la totalidad que configura la razón del sujeto. El deseo que el Otro inspira en el sujeto y que lleva a éste a responder, le hace

²⁵ Levinas, *Totalidad e infinito*, 64 y ss.

²⁶ *Ibid.*, 84.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibid.*, 95.

²⁹ *Ibid.*, 87.

³⁰ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient a l’idée* (Paris: Vrin, 1982), 263.

permanecer fuera de toda conceptualización o universalización. Levinas no pone libertad subjetiva y reciprocidad a nivel de la comunicación originaria, porque invitan “a la guerra, a la dominación, a la precaución o al informe. Comunicarse sin duda es abrirse; pero la abertura no es completa si acecha el reconocimiento”³¹. Libertad y reconocimiento a nivel originario aludirían a una estructura “gnoseológica” y “ontológica” de la significación, que le dejaría un rol secundario a la “sensibilidad” que advierte la diferencia infinita de Otro y su reclamo³². La “comunidad” con el Otro no se daría, entonces, por un tipo de acuerdo o mutuo reconocimiento (epistémico o axiológico), sino como respuesta responsable e inacabable ante su reclamo, o sea mi obligación ante su vista³³. Así, Levinas expone un tipo de motivación que muchas personas experimentan, pero que no admite imposición normativa o recíproca, lo que genera notables dificultades en dilemas éticos concretos.

El pensamiento levinasiano da cuenta de la vulnerabilidad y alteridad del Otro y su exigencia ante el sujeto moderno, racionalista y dominante. Pero por esa misma estructura deja en un lugar subordinado el rol del reconocimiento mutuo, que es imprescindible tanto para la admisión del otro que se niega muchas veces al sistema, como para el reconocimiento de sí como alteridad, y por ende para la configuración de la mutualidad.

Toda dialéctica posterior, toda igualación en nombre de la justicia, o institucionalización de la simetría y lo mutuo, son vistas de diversos modos, pero con una constante negativa: son segundas, posteriores al encuentro original, y generalmente nacen de la falla en la respuesta que ese encuentro exige, que es desde su inicio ilimitada, infinita, asimétrica. El tercero –el otro del Otro– se niega a admitir que un sujeto responda de modo absoluto al Otro, ya que también tiene sus propios reclamos. Además, el propio sujeto puede negarse cuando el Otro exige lo inadmisibles. A diferencia del procedimentalismo, no está en juego aquí que se acepte el propio discurso en condiciones de simetría, sino que se reconozca la potente presencia demandante del Otro y la aparición de los demás, más allá de la relación binaria. Las relaciones entre sujeto y Otro, multiplicadas con otros, no pueden dar cuenta de los requisitos respecto de terceros ni de las propias exigencias y necesidades del sujeto que responde, y así aparece el invento de instituciones que finalmente traicionan la experiencia fundante.

Junto a esta interpretación negativa hay otra más sutil. El reconocimiento como lucha aparecería cuando el sujeto *efectivamente* reconoció al otro y asumió su responsabilidad, pero el otro no responde con reciprocidad. “La guerra por el reconocimiento supone que yo he reconocido al otro. Él no me reconoce en mi ser”³⁴. Si bien esta posición –que implicaría el reclamo de devolución afirmativa

³¹ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser*, 190.

³² *Ibid.*, 120.

³³ *Ibid.*, 147.

³⁴ Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité* (París: Grasset & Fasquelle, IMEC, 2009), 284.

del movimiento positivo del sujeto hacia el reclamo del otro— no es habitual en Levinas, tiene lógica si se la piensa como complemento necesario. Aparece una doble condición: el Otro no puede exigirme un daño al tercero —que también es Otro para mí y para quien me hace esa exigencia inadmisibile—, y tampoco puede negarme, pues si lo hiciera ya no habría sujeto que responda. La no-identificación ética incluye ya algún modo de reconocimiento previo, la admisión de una presencia que se puede oponer y rechazar los poderes que someten a los sujetos entre sí.

Por eso se entiende por qué habría dos “deseos” en juego: el deseo por el otro infinito y el deseo de reconocimiento³⁵. Esta diferencia supera la lógica simétrica del discurso y ese modelo de reconocimiento. A diferencia del reconocimiento en Fichte y Hegel, Levinas generalmente niega dicha reciprocidad. La responsabilidad demandada por el Otro del sujeto no está condicionada a contraprestaciones. Pero en sus textos talmúdicos aparece una sabiduría relativa al pacto con Dios, “que se asemeja al reconocimiento del Otro”. Sucede que “su interés es mi interés”, está entregado a mi responsabilidad; luego pregunta “¿Pero mi interés no es también el suyo? ¿No es responsable de mí?”. Aparece el exceso de la posición levinasiana, “todo Israel es responsable uno del otro”, todos somos “responsables entre sí” por todos³⁶. La exigencia, asimetría y carencia de reciprocidad suena casi dictatorial. Pero entendida dentro del contexto general levinasiano, la experiencia de infinitud y vulnerabilidad del Otro son precisamente las condiciones que afirman su posibilidad de negarse a la totalización del concepto (la identificación negadora en el reconocimiento mismo en Bedorf, como se expondrá luego), y también la posibilidad de mostrar que esa negación debe extrapolarse también a los otros del Otro. La asimetría se mantiene como fuente de una responsabilidad universal³⁷. Integrar al Otro significaría quitarle su independencia y alteridad, lo que al mismo tiempo anula mi propia responsabilidad por un “juego de espejos”. De lo que se trata no es “recibir el reconocimiento del Otro, sino en ofrecerle su ser”³⁸.

Levinas parece explicar el origen de la motivación, pero no logra transformarla en normativa, para justificar que sea imponible o para inducirla cuando no se dé fácticamente. Por ende, tampoco su reciprocidad. La pregunta es si se trata de un problema de su fenomenología o si hay un núcleo de negación en el reconocimiento, que Levinas no termina de asumir. Da cuenta de las alteridades de sujetos y formas de vida, y desde la alteridad fundante muestra el trasfondo intersubjetivo donde nacen nuestras valoraciones, pero le es por eso mismo difícil encontrar un patrón sólido cuando el vínculo falla. La no reciprocidad tiene el valor de reconocer el rol de la alteridad en un sujeto, pero conlleva finalmente una carga negativa en tanto la otra persona impone un límite al reconocimiento del sujeto. Incluso suponiendo

³⁵ *Ibid.*, 308.

³⁶ Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset* (Paris: Editions de Minuit, 1982), 105 y ss.

³⁷ Emmanuel Levinas, *Difícil libertad* (Buenos Aires: Editorial Lillmod, 2004), 59.

³⁸ Levinas, *Totalidad e infinito*, 200.

que Levinas proporciona un carácter de normatividad, resta por justificar la base epistemológica y la obligatoriedad en tales condiciones. Por lo que parece necesaria otra estructura ampliada del reconocimiento.

Negación, reconocimiento, acción

El sesgo comunitario expuesto de modos diversos por Etzioni y Kusch muestra una fuerza capaz de anticiparse al procedimiento habermasiano, al punto que es factible pensar en un cumplimiento contradictorio del procedimiento. También es pensable que motivacionalmente haya quienes consideren obligatorias ciertas respuestas ante el Otro, como en Levinas, que difícilmente sean extrapolables a una normatividad universal. En tanto el otro escapa a los poderes del sujeto, y el sujeto mismo se puede enfrentar a alguien o que otro exige lo que a juicio de un sujeto debe negarse, la negación es un tipo de condición o posibilidad que demanda ser reconocida en la comunicación.

Si la reconstrucción elaborada hasta aquí es correcta, se sigue en primer lugar que las posiciones marcadas por una comprensión abarcadora del mundo pueden llevar a los sujetos a negar aspectos fundamentales para los acuerdos, aún mientras suponen estar cumpliendo criterios procedimentales. El acuerdo mutuo como horizonte requiere de la condición previa de reconocimiento, que inserta en el discurso otros aspectos prediscursivos, incluidas la posibilidad de sinceramente no admitir ciertas afirmaciones ajenas, la negación y la resistencia. Además, que esa negativa parece –parcialmente al menos– legítima y amparada por los criterios modernos de la libre conciencia y su rol en la autonomía e identidad subjetiva. En tercer lugar, que la fenomenología de la alteridad muestra una fuerza motivacional que no puede extrapolarse directamente de modo normativo universal, lo cual es al mismo tiempo un límite para los vínculos recíprocos y las demandas de reconocimiento mutuo, por lo que la negación sería un aspecto posible y riesgoso en esa alteridad. Finalmente, que las crisis comunicativas, en los momentos de negación sincera, no solamente pueden deberse al incumplimiento de una condición de comunicación, sino que además significan un punto de partida para otro tipo de decisiones y acciones para el caso de negaciones legítimas irreductibles. Sin la condición de posibilidad de esas negaciones ni los criterios para abordarlas nos sumimos en el autoengaño de extrapolar condiciones ideales del acuerdo a las prácticas concretas, que a menudo no cumplen con las condiciones ideales.

Vale volver a la obra de Honneth, que retoma el paso de Habermas desde una filosofía de la conciencia autorreflexiva a un fundamento intersubjetivo, pero yendo más allá de los fundamentos prácticos lingüísticos de la comunicación. Asume aspectos afectivos e históricos, que fueron parte de las luchas por institucionalizaciones concretas. Honneth ve los modos en que la vulnerabilidad –no sólo potencial, sino

en tanto daño efectivo— demanda diversos tipos de reconocimiento (estimación, legalidad, solidaridad). Además, muestra que en el reconocimiento mismo hay un tipo de dependencia y negación. Si bien los sujetos demandan reconocimiento para que otros admitan su valor e ideas, ese mismo movimiento les vuelve dependientes de esos otros. Esta dependencia es problemática y fecunda al mismo tiempo. Con esta paradoja en mente, luego de a) mostrar los aspectos estructurales del reconocimiento, se presentarán tres aspectos relevantes de la negación y su posible rol dentro del reconocimiento: b) negación a nivel epistémico, c) negación a nivel práctico, d) negación en la estructura misma del reconocimiento.

a) Se puede reconstruir una estructura del reconocimiento tomando como punto de partida la reciente obra de Honneth *Reconocimiento. Una historia de las ideas europeas*. Honneth organiza la historia de la idea a partir del modo en que se dio en tres contextos nacionales (Francia, Inglaterra y Alemania) desde los inicios de la modernidad: la versión “negativa” del reconocimiento, dependencia de otro para el valor de sí en el contexto imperial francés; el reconocimiento como control de sí en el capitalismo británico; y la autodeterminación y respeto mutuo desde el criticismo y posterior idealismo alemán.

Desde Rousseau y La Rochefoucauld, el reconocimiento significa atribución de propiedades a alguien por parte de otros actores relevantes. Cada individuo busca esa atribución, sin importar si auténticamente posee esas virtudes, lo que a menudo lleva a fingir por amor propio. El problema aquí es cognitivo (saber si realmente se poseen esas virtudes) y normativo (porque funda el valor propio). Este tipo de reconocimiento es “negativo”, porque su acento en la apariencia y la dependencia de otros implican una “pérdida” de sí, lo que repercute hasta Sartre, Foucault y Lacan. En el mundo británico, el reconocimiento vincula un sujeto a otros y permite el autocontrol en el capitalismo³⁹. El análisis empírico de Hume, Smith y Mill no implica *laissez faire* sino un tipo de *sympathy*, aprecio de los demás y de su juicio como norma para el propio, como un “juez interior” a partir de la pregunta de si los otros aceptarán o rechazarán nuestras decisiones. Buena voluntad mutua y autocontrol son las características de este modelo de reconocimiento. Finalmente, desde el criticismo e idealismo alemán el reconocimiento es condición de posibilidad para la autonomía. Se centra en la *Achtung*, estima o respeto debido a quienes pueden ponerse fines a sí y se autodeterminan. Subsiste cierta dependencia en una sociedad de seres así, pero el fundamento es que la razón es una capacidad cognitiva y moral compartida para decidir y actuar. No como fuente externa sino interna, con resultados propios y universales. Fichte agrega la “interpelación” del otro, que nos lleva a ambos a limitar libremente nuestros intereses. Y Hegel lo inserta dialécticamente en la historia y sus configuraciones, con la limitación mutua

³⁹ Axel Honneth, *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte* (Berlín: Suhrkamp, 2018), 81 y ss.

del interés propio mediante el reconocimiento de la autodeterminación de otros, que conlleva formas particulares de normatividad⁴⁰.

Con esta reconstrucción, Honneth indaga los estudios de Hegel sobre el deseo de ser reconocido, presente en todo sujeto y motor de sus luchas. Hegel integra los condicionantes psicológicos de la tradición francesa y la búsqueda de aprobación de otros británica para configurar hábitos sociales, con la complementariedad institucional y normativa lograda comunicativamente. Los conflictos sociales manifiestan diversas formas de des-conocimiento: de la dignidad y valor individual, de las condiciones materiales, de los derechos individuales y colectivos, del valor cultural, etc. Manteniendo el requisito habermasiano de “lingüistificación” de las comprensiones del mundo (como las religiosas o cosmovisivas), Honneth incluye otros modos de manifestación y experiencia que deben tenerse en cuenta. Por eso, tanto en la dependencia del sujeto de otros en el reconocimiento, cuando su valor está vinculado estrechamente al aprecio ajeno, como en la normalidad construida socialmente que engecece ante condiciones de desprecio naturalizadas, hay un tipo de negación en el reconocimiento que debe ser atendida como su condicionante.

Los diversos resultados del desprecio y desconocimiento en los sujetos, tanto en su autopercepción individual como en su experiencia colectiva, incluyen formas diversas de cosificación, desintegración y desgarramiento⁴¹. Los sujetos deben ser reconocidos en su singularidad, pero ésta también está inserta en vínculos personales y culturales que la habilitan o limitan. Por eso, los sujetos requieren reconocimiento en su individualidad emocional y sus necesidades propias, en su autonomía libre y responsable, y en sus características y necesidades particulares. Honneth sostiene la estructura hegeliana: los conflictos como violación, desposesión y deshonor siempre tienen un trasfondo de lucha moral y aluden a una de las formas de reconocimiento, sea la amorosa afirmación intersubjetiva, el reconocimiento del derecho, o la apreciación solidaria⁴².

Ahora bien, el desconocimiento que Honneth encuentra en cada nivel y que afecta la identidad personal subjetiva, la identidad legal y la identidad comunitaria, no es el único modo de la negación en el reconocimiento. Hay un tipo de negación productiva a partir de una paradoja en el reconocimiento mismo, que puede verse a partir de la noción de *verkennende Anerkennung* (desconocimiento en el reconocimiento) de Bedorf. No es lo mismo la negación *del* reconocimiento (negar el reconocimiento a alguien) que la negación posible *ya en* el reconocimiento (operar un desconocimiento en el proceso mismo de reconocer). Pero antes de esa estructura profunda se deben exponer otras dos formas externas de la negación y los criterios que proveen.

⁴⁰ *Ibid.*, 172 y ss.

⁴¹ *Ibid.*, 62 y ss.; Honneth, *La sociedad del desprecio* (Madrid: Editorial Trotta, 2011), 22 y ss.

⁴² Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (Barcelona: Editorial Crítica, 1997).

b) A nivel de proposiciones cognitivas, un sujeto puede simplemente no ver determinados aspectos en los fenómenos del mundo, o identificar otros factores (por ej. una teleología o una carga de sentido). La dificultad radica menos en la interpretación de los fenómenos que en las consecuencias prácticas derivadas. El interés que Habermas identificaba en las ciencias empírico-formales está atravesado por comprensiones que transforman la visión misma de los fenómenos y su admisibilidad. De ahí la difícil tarea de distinguir en las afirmaciones cognitivas culturalmente mediadas, cuáles conllevan un aporte a una vida más igualitaria, emancipada y satisfecha, y cuáles la obturan. Además, es preciso distinguir cuáles asumen aspectos que, aunque no gocen de aceptación universal, pueden sostenerse sin la acreditación de las ciencias (por ejemplo, la atribución de condición de persona a un embrión, discutible pero no contradictoria con afirmaciones científicas), y cuáles simplemente se oponen a todo mecanismo de validación vigente. Pero no parece admisible sostener por mera confianza en las afirmaciones propias y sin otro mecanismo de acreditación, una afirmación que contradiga las validaciones de los diversos campos del conocimiento.

El reconocimiento exige admitir la posibilidad de expresar por vía negativa la visión propia del mundo, aunque contradiga la imperante. Pero condiciona esa expresión con el criterio del reconocimiento mismo, o sea de la realización del vínculo intersubjetivo, legal igualitario de derechos y solidario en la mutua valoración. Por ejemplo, una comprensión del mundo que creyera en la desigualdad radical de razas o géneros invalidaría no sólo datos científicos sino la propia posibilidad de negación de esos otros colectivos. Es posible que, debido a su cosmovisión, un sujeto se resista a admitir afirmaciones científicamente validadas del mundo, pero las condiciones de la negación no podrían incluir el desmedro de otros sujetos capaces de negativa. Y si la fuerza motivacional de sostener el estado de reconocimiento fuese insuficiente, parece legítimo el recurso a una fuerza que lo garantice, aunque seguramente no sería admitido por esos sectores que rechazan el reconocimiento de otros, y por ende su aceptación no sería universal.

Además, reconocer el rol de la negación abre el juego a que diversas interpretaciones de los fenómenos sean admisibles, lo que significa para los sujetos que las comparten el reconocimiento del valor de sus posiciones. Pero no es un valor absoluto sino relativo, en tanto exige coherencia con las consecuencias: no se pueden admitir derechos disidentes y no admitir sus posibles efectos indeseados. No es aceptable la contradicción de otorgar igual valor y legitimidad globalmente a cualquier cultura o cosmovisión, y al mismo tiempo juzgar que son injustas o indeseables las prácticas de dicha tradición. Pertenece a la contemporaneidad el derecho de las personas a una comprensión del mundo arraigada en una cultura o tradición, pero también la demanda de un suelo compartido admisible, coherente

y con criterios igualitarios para juzgar sus consecuencias en quienes pertenecen o no a esa cultura.

c) A nivel práctico, político y ético, aparece otro modo de negación, que es una condición y un riesgo para la comunicación, cuyo vínculo con el reconocimiento debe comprenderse para no dar lugar a equívocos. Aquí el tipo de dificultad no es tanto de las verdades acreditables de modo inmanente al mundo –las ciencias– sino en cuestiones de valoraciones diversas de los fenómenos y la pregunta por la legitimidad de las decisiones.

La simetría discursiva –que procedimentalmente es constitutiva en Habermas y es posterior en la fenomenología levinasiana– corre paralela a la reciprocidad que incluye afirmación y reconocimiento mutuos. Estos implican cierta dependencia del otro, una imbricación mutua solidaria. Para Honneth el reconocimiento de los sujetos implica admitir que poseen necesidades y emociones, que son agentes morales con capacidades de acción política y de asumir responsabilidades, y como poseedores de rasgos valiosos, que al ser reconocidos permiten una cooperación solidaria. A nivel práctico el reconocimiento muestra sus rasgos cognitivos y porque la autonomía es siempre “solidaria”, en tanto se da en un marco de relaciones, tensiones y condicionantes mutuos. La autonomía solidaria está basada en el reconocimiento de otros necesario para sí, y de otros por uno mismo, de allí que es fuente de obligaciones. Los demás son necesarios tanto para la socialización e individuación subjetiva, como para la consecución de fines sociales, lo que genera responsabilidades compartidas.

El reconocimiento recíproco implica mutua dependencia y vulnerabilidad. Es posible pensar que la necesidad de ser reconocido haga que se repriman aspectos que alguien valora en función de los deseos de otro, y que el reconocimiento se vuelva auto-limitante (una característica que Honneth identifica en la tradición francesa). La dificultad de depender de otro para el reconocimiento recíproco, cuando las perspectivas han de ser reversibles, significa atar el valor propio a la mirada del otro. Pero cuando una persona reclama que se reconozcan sus posiciones aún en conflicto con esos otros, sabiendo que eso podría significar una quita del reconocimiento por parte de ellos, se ve que ha llegado a un punto más allá del temor del rechazo.

Esta relación interpersonal conlleva tensiones en la esfera pública democrática. Aparece así una contradicción en las democracias liberales: su universalismo propone un tipo de “ceguera” ante las diferencias, porque no postulan una cosmovisión determinada, sino que aceptan e integran formas de vida distintas en un marco formal de igualdad, pero inmediatamente se proponen los límites a esas formas de vida a partir de una justificación por vía de mayorías o por el ejercicio formal-real del poder. Se busca evitar las disimetrías, pero asumen que sin cierta disimetría y ejercicio del poder no hay forma de limitar voluntariamente las injerencias públicas. Surge una paradoja: quien quiere que reconozcan sus características particulares

resistiendo cualquier inclusión significativa en la comunidad política, necesita para ello del Estado fuerte que sostenga una integración débil. Pero muchos no admiten que ese Estado fuerte que integra de modo débil, tenga el poder de remediar injusticias materiales estructurales. Además, exigir reconocimiento negándose a cumplir algunas demandas estatales –como con la objeción de conciencia– puede llevar a una debilidad tal que aparezcan sectores capaces de negar las propias condiciones generativas de ese Estado: estructurar la educación, el sistema de salud, el sistema de leyes, etcétera.

Habermas sostiene la posibilidad de una comprensión universalista de justicia, que exige que cada persona responda por los demás, incluidos quienes proceden de contextos vitales distintos. La comprensión de las personas morales tiene el doble resultado de pertenencia a la comunidad moral y de solidaridad, lo que implica el trato de los demás como “uno de nosotros”. Así se plantea un modo particular de “vulnerabilidad”, que exige una protección específica para “estabilizar su identidad en relaciones de reconocimiento recíproco”, e incluso “apelar a una instancia más allá de la propia comunidad”⁴³. Vimos ya la doble dificultad, lógica y motivacional: “partiendo únicamente de las propiedades de las formas de vida comunicativas no puede darse razón de por qué los miembros de una determinada comunidad histórica *deberían* ir más allá de orientaciones valorativas particularistas, y avanzar hacia las relaciones de reconocimiento recíproco inclusivas e irrestrictas del universalismo igualitario”⁴⁴. Cuando las personas han visto vulnerado su valor propio, o cuando están conformes con un *statu quo* injusto, subsiste una negación. La vulnerabilidad exige reconocimiento, pero su estructura mostró una tensión: el reconocimiento admite ciertos atributos fundamentales a quienes, por ejemplo, no quieren entrar en la relación de reconocimiento mutuo, y esos atributos a su vez les permitirían rechazar –si su cosmovisión les indujera– algunos criterios básicos de justicia admitidos por la sociedad.

Hace falta una motivación profunda para validar los procesos y resultados del reconocimiento que a menudo las formaciones modernas carecen y las tradiciones poseen. Pero precisamente las tradiciones pueden llevar a tensiones. La siempre posible negación introduce un aspecto disruptivo en el análisis de Honneth sobre el vínculo entre conocimiento y reconocimiento. Bedorf ve en Honneth el pase de una posición en que reconocimiento antecede al conocimiento, a otra en la cual se desacoplan ambos⁴⁵. Entonces la cuestión de si en el reconocimiento se trata de una potencialidad ya presente en quien ha de reconocerse (y que debe ser actualizada), o si en cambio es algo que se adscribe desde fuera sin que quien es reconocido disponga de ella, es una pregunta que queda en segundo lugar frente a la presencia

⁴³ Habermas, *La inclusión del otro*, 59.

⁴⁴ *Ibid.*, 72.

⁴⁵ Bedorf, *Verkennde Anerkennung*, 77 y ss., 132.

material del otro cuya manifestación se opone al sujeto, algo que la negación hace presente de modo insoslayable.

¿Cómo se dará una opinión pública racional, en términos habermasianos, y qué hacer cuando buena parte se niegue a aceptar los resultados “racionales” de las discusiones? Aquí se tocan los límites del procedimentalismo y parece necesario sostener la exigencia de reconocimiento de la negación posible de parte de Otro dentro del Estado moderno, con sus paradojas y peligros. Caso contrario, la particularidad haría peligrar cierto respeto universal, necesario para la propia negación. Para que la pluralidad se dé, parece también necesario un Estado que garantice que ninguna parte asuma el rol del todo, o sea un Estado que no sólo sea suficientemente fuerte, sino que asuma de hecho algunas perspectivas del bien necesario para posibilitar la vida en común. Según Bedorf, el criterio es que se sostenga la posibilidad de reconocimiento –y la negación– al mismo tiempo que se evite el relativismo, viendo si una determinada propuesta permite ganar en individualidad e inclusión: “Lo que no sirva a la identidad de sí individualizada o a la ampliación del ámbito de validez de los principios normativos, no puede servir para el apoyo de una ética política”⁴⁶.

d) Una expresión de la negación es la reacción ante el desconocimiento de parte de otro, incluso en una relación en condiciones formales de reconocimiento. No se debe a un mero hecho empírico o a la desatención de un derecho, sino a algo estructural: siempre que se identifica un aspecto valioso en el reconocimiento, se tiende a delimitar a los sujetos, desconociendo otros aspectos valiosos para ellos. La negación es una prueba de que en todo reconocimiento del otro hay cierto desconocimiento inevitable, una integración total imposible. En la “relación cognitiva”⁴⁷ hay una diferencia insoslayable, una puesta en perspectiva discrepante respecto de esa identificación reconocedora del otro que delimita su alteridad (incluso al identificarlo con rasgos positivos). Es imposible, e indeseable, una relación totalizante con lo desconocido de la alteridad, porque eso significaría cerrar nuevas demandas posibles. Siempre se busca identificar algo valioso en el otro que permita el reconocimiento, pero el otro siempre excede esa identificación y la niega. Esa negación no es necesariamente el fracaso del reconocimiento sino una condición estructural: en el conocimiento y la valoración del Otro hay una diferencia que se sostiene, luego de toda identificación y reconocimiento. Incluso en los procesos exitosos de reconocimiento, la identificación busca imponerse por sobre la diferencia, corroyendo a menudo la intención misma de sostener la relación con la alteridad como alteridad.

Bedorf ubica las diversas nociones del reconocimiento en tres grandes grupos: *intercultural*, *intersubjetiva* y *subjetivante*. La postura *intersubjetiva* de Honneth se muestra

⁴⁶ *Ibid.*, 75.

⁴⁷ *Ibid.*, 146.

como un avance frente a la *intercultural* de Taylor, porque evita limitarse a una noción de cultura y permite un momento normativo. Pero no ve los aspectos de dependencia propios del reconocimiento, que se muestran en la posición *subjektivante*. Bedorf ve en esta huellas levinasianas y althusserianas, que dificultan la normatividad universal. Su aporte es resaltar que en cada proceso que identifica un valor en el otro, subsiste una posibilidad de resistencia, que el reconocimiento no cierra. El reconocimiento pleno, *Anerkennung*, sólo sería acabado como *Verkennung* (no-reconocimiento)⁴⁸. Es algo paradójal y aporético: identificar un desconocimiento en el reconocimiento, junto al requisito de igualar diferencias (por ejemplo, jurídicamente) precisamente para sostener las diferencias. El otro se revela como límite en el doble genitivo. El límite del otro significa atender cuáles son los puntos que negará, en tanto aseveran un aspecto importante de su identidad, que de no ser reconocidos pueden dar lugar a una injusticia o violencia. Pero también indican que el otro es un límite para todo sujeto, y por tanto tampoco puede trasvasar ese límite sin suscitar la negación y reacción de los demás. Los reclamos concretos, como las cuestiones de género o derechos sexuales, pueden entenderse desde este modelo de negación, que admitiría que los sujetos asuman perspectivas diversas pero sin cruzar los límites de las minorías.

Los requisitos habermasianos para los sujetos que actúan comunicativamente, como la capacidad de crítica mutua y la acreditación de sus pretensiones, no requieren solamente de un tipo de motivación, sino de tener en cuenta esta negación, *Verkennung*, que radica en el corazón del reconocimiento. Para Habermas basta con que la intersubjetividad exija un reconocimiento simétrico y recíproco, por el cual la otra persona no significa un límite para el sujeto sino una condición para que el sujeto logre ser quien es⁴⁹. En cambio, la negación inherente al reconocimiento muestra al mismo tiempo la posibilidad de la violencia y de corrección continua. Esta posibilidad es insoslayable a la hora de actuar públicamente. En el reconocimiento se dan diversos movimientos: de otros hacia el sujeto (la dependencia de que otros le reconozcan para actualizar sus posibilidades), del sujeto hacia sí (la apreciación del propio valor), de las normas hacia el sujeto y los demás (el marco relacional por el que dirimen sus diferencias y asumen de modo práctico el respeto debido mutuamente).

Bedorf retoma a Nancy cuando afirma que la pulsión a identificar –latente en las prácticas sociales incluido el reconocimiento– no se puede evitar, pero que la infinitud del otro impide cerrar esa identificación⁵⁰. La negación es índice de esa imposibilidad. La negación significa que subsiste la disyuntiva sin superación dialéctica. A diferencia de las interpretaciones totalizantes del Estado, esto significaría

⁴⁸ *Ibid.*, 147.

⁴⁹ Habermas, *Israel o Atenas*, 144 y ss.

⁵⁰ Bedorf, *Verkennende Anerkennung*, 138.

encontrar en esa configuración epocal de la sociedad el lugar –a menudo trágico– donde establecer los parámetros para la subsistencia y autocorrección de las visiones. O para el limitar las que quieran expandirse de modo ilegítimo, anulando los aspectos legítimos de las demás (aquellos que no eliminan las capacidades, igualdad y valor de los miembros propios y ajenos). Pero allí la intervención posiblemente deba anteceder a un consenso universal que se tarda y a un reconocimiento que nunca se cierra.

Conclusiones

A menudo las discusiones reflejan la negativa al argumento o la mera descalificación. Ese tipo de negaciones pondrían en riesgo la hipótesis de este texto, que ve en la negación posible una condición para el reconocimiento. Sucede que no cualquier tipo de negación efectiva es la que legítimamente manifiesta esa negación que es condición estructural del reconocimiento. Sólo es condición de reconocimiento aquella negación que muestra que, previo al acuerdo comunicativo, hay comprensiones del mundo y que su resistencia es un modo de resguardar algunos aspectos valiosos para los sujetos en sus afirmaciones y valoraciones sinceras; pero que estas no pueden conllevar la eliminación de aspectos valiosos, emancipatorios o inocuos de las demás; ni tampoco que valen por sí sino en tanto se relacionan con los sujetos. Naturalmente hay aquí una paradoja, en tanto se puede admitir una negación y al mismo tiempo se establecen los límites de esa admisión. Pero sin esa negación se estaría obviando un aspecto central del reconocimiento, previo a toda disputa cognitiva o moral.

Las tradiciones pueden tener un valor como motivación y sentido para las personas que participan de ellas. Lo mismo puede suceder con quienes no participan de ellas: no parece una imposición indebida aprender de tradiciones que no son nuestras, para corregir nuestras prácticas y mejorar nuestras propias relaciones con los demás y con el mundo. Ese aprendizaje incluye las fuerzas motivacionales. Tampoco parece indebido ejercer una crítica sobre otras, cuando consideramos que se están obturando derechos básicos. Los sujetos que las integran podrían legítimamente negarse a esa crítica, y aceptar esa posibilidad es un criterio para el reconocimiento. También lo es pensar los límites operativos de esa negación. Además, ligado a la comprensión del mundo aparece la noción de valor propio, por eso la falta de reconocimiento conlleva modos de desprecio. Resentimiento, victimización, negación de dignidad, son motores fuertes para romper las expectativas de comportamiento. El rechazo de otros por parte de un sujeto que considera que se han herido sus sentimientos y su dignidad es una parte de la vida moral y política que se debe considerar; por lo que dar un lugar a su negación significaría admitir el valor –si bien no absoluto– de su comprensión del mundo.

Los límites cognitivos que deben tenerse en cuenta a la hora de pensar la negación en relación con el reconocimiento, y los aspectos morales vinculados con las demandas de la alteridad previas a la discusión y acuerdo procedimentalmente legitimado, exigen admitir el límite presente en todo reconocimiento: esa alteridad que se niega a identificarse y al mismo tiempo demanda protección.

Referencias bibliográficas

- Apel, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Editorial Paidós, 1991.
- Bedorf, Thomas. *Verkennende Anerkennung*. Berlín: Suhrkamp, 2010.
- Etzioni, Amitai. *Political Unification Revisited*. Lexington: Lanham, 2001.
- . “Communitarianism”. En *International Encyclopedia of Economic Sociology*, Jens Beckert y Milan Zafirovsky editores, 80-85. Londres y Nueva York: Routledge, 2011.
- . “Communitarianism Revisited”. *Journal of Political Ideologies* 19, no. 3 (2014): 241-260.
- . “Moral dialogs”. *The Social Science Journal* 55, no. 1 (2018): 6-18.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Editorial Morata, 2006.
- Gier, Nicholas. *Wittgenstein and Phenomenology*. Albany: State University of New York, 1981.
- Habermas, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1984.
- . *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Editorial Taurus, 1987.
- . *La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999.
- . *Israel o Atenas*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- . *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlín: Suhrkamp, 2019.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Editorial Crítica, 1997.
- . *Verdinglichung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2005.
- . *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- . *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Berlín: Suhrkamp, 2018.
- Kusch, Rodolfo. *Obras Completas II*. Rosario: Ross, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *L'au-delà du verset*. París: Editions de Minuit, 1982.
- . *De Dieu qui vient a l'idee*. París: Vrin, 1982.
- . *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- . *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.
- . *Difícil libertad*. Buenos Aires: Editorial Lilmod, 2004.
- . *Carnets de captivité*. París: Grasset & Fasquelle, IMEC, 2009.
- . *Parole et Silence*. París: Grasset & Fasquelle, IMEC, 2009.

Recibido: 26 de octubre de 2019

Aceptado: 24 de noviembre de 2019

Sobre los autores

Diego Fonti. Investigador CONICET y docente de la Universidad Católica de Córdoba (Córdoba, Argentina). Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs Universität Freiburg (Alemania) y licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Dirige el proyecto de investigación “Interculturalidad y Derechos Humanos en América Latina” en la Universidad Católica de Córdoba, parte del Proyecto de Investigación Plurianual financiado por CONICET y titulado “Legitimidad y normatividad. El problema en la filosofía y en las ciencias sociales y políticas latinoamericanas”. Correo electrónico: diegofonti@gmail.com.

Francisco Guevara. Investigador de la Universidad Católica de Córdoba como miembro del proyecto “Interculturalidad y Derechos Humanos en América Latina” (Córdoba, Argentina). Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe (Argentina) y licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba (Argentina). Correo electrónico: pguevara61@gmail.com.

**Critical Possibilities on Social Research:
the Abortion *Dispositif* from a Feminist
Perspective**
*Posibilidades para la investigación social
crítica: el dispositivo del aborto desde una
perspectiva feminista*

Lieta Vivaldi

INTERNATIONAL INSTITUTE FOR PHILOSOPHY AND SOCIAL STUDIES

Abstract

Taking the case of abortion, this article unveils by considering the contributions of critical theory to the methodology of social sciences in general. It expounds and defends the value of some key methodological insights of feminist theory articulated around the notion of dispositive, as a tool of critical theory. This methodological and epistemological critique is part of a wider and ongoing debate with more “traditional” conceptions of methodology for social sciences. In this paper, the notion of dispositive is considered as a tool to articulate that rewriting, embodied, and articulated in the case of abortion as *dispositif*. This argument borrows some aspects of Foucault’s methodology to trace the discourses and subject positions surrounding the abortion *dispositif* as a form of biopolitics in which a tangle of lines of power/knowledge cohabit. In this framework, feminist discourses have an impact on both women and governmentality – that is, in the rationality of power. In studying the prohibition of abortion, the ways in which people understand the prohibition are considered in both legal and ethical sense. Beyond the descriptions of the various ways in which people cope and make sense of the regulation, Foucault invites us to pay attention to the ways in which these understandings of the situation (and these ways of dealing with the present) collectively model or produce such present situation.

Keywords: Abortion; Feminist Methodologies; *Dispositif*, Foucault; Deleuze.

Resumen

Tomando el caso del aborto como eje alrededor del cual se desarrolla el presente ensayo, se consideran las contribuciones de la teoría crítica a la metodología de las ciencias sociales. Se expone y defiende el valor de algunas ideas metodológicas clave de la teoría feminista, articuladas en torno a la noción de dispositivo, como herramienta de la teoría crítica. Esta crítica metodológica y epistemológica es parte de un debate más amplio y continuo con concepciones más “tradicionales” de la metodología de las ciencias sociales. En este artículo, se considera la noción de dispositivo como una herramienta para articular esa reescritura, encarnada y articulada en el caso del aborto como *dispositif*. Tomo prestados algunos aspectos de la metodología foucaultiana para rastrear los discursos y las posiciones de los sujetos que rodean el dispositivo del aborto como una forma de biopolítica en la que conviven una madeja de líneas de poder/conocimiento. En este contexto, los discursos feministas tienen un impacto tanto en las mujeres como en la gubernamentalidad, es decir, en la racionalidad del poder. Al estudiar la prohibición del aborto consideramos las formas en que las personas entienden la prohibición tanto en sentido legal como ético. Más allá de las descripciones de las diversas formas en que las personas hacen frente y dan sentido a la regulación, Foucault nos invita a prestar atención a las formas en que estas maneras de entender la situación (y estas formas de lidiar con el presente) modelan o producen colectivamente tal situación presente.

Palabras clave: Aborto; Metodologías feministas; *Dispositif*; Foucault; Deleuze.

Introduction

One of the key ideas in feminist epistemology is that it matters which position one is producing knowledge from. Our social standpoint/perspective shapes what we know (empirical research), how we know (methodology), and the meaning of our knowledge (philosophy). Feminist approaches to epistemology argue that modern science and philosophy have traditionally not paid enough attention to social or political (and thus, gendered) contexts of knowledge production. Moreover, in a deeply stratified society there cannot be “disinterested” knowledge; on the contrary, the technical is political. Knowledge-practices are also political practices because they partake in a thoroughly political world. As such, every form of knowledge enacts certain perspectives and contributes to shaping the world in particular ways. As Sandra Harding puts it:

Science is politics by other means, and it also generates reliable information about the empirical world. Science is more than politics, of course, but it is that. It is a contested terrain and has been so from its origins. Groups with conflicting social agendas have struggled to gain control of the social resources that the sciences—their “information,” their technologies, and their prestige—can provide. For those who have suffered from what seem to be the consequences of the sciences, their technologies, and their forms of rationality, it appears absurd to regard science as the value-free, disinterested, impartial, Archimedean arbiter of conflicting agendas, as conventional mythology holds.¹

In other words, what – and how – we know depends largely on how we are socially positioned. It matters from which standpoint one is producing knowledge. All standpoints are partial perspectives; they are both enabling and limiting (although there might be some of them that are more limiting than others). Established scientific methodology, devices from the unmarked standpoint of white masculinity, or what has been termed the “view from nowhere”,² provides a perspective premised on what Harding calls “objectivism” or “weak objectivity”: the idea that science has to be objective in order to critically examine evidence in a value-free, impartial account of the world. Instead, Harding’s “strong objectivity” argues that this is not being objective enough. If objectivity requires the critical scrutiny of all the evidence, then one must also include the social positioning of the researcher to the scrutinised evidence. Thus, marginalised social positions can provide an epistemological advantage in that they can experience and more easily appreciate the limitations

¹ Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 10.

² Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1986).

of dominant positions (which are historically, though wrongly, taken as “natural” and “neutral”). As Donna Haraway has shown in *Situated Knowledges*, knowledge is produced by bodies, that is, through bodies. And it matters which bodies produce knowledge. Scientific claims often perform a “God-trick”: they provide a “view from nowhere”, a disembodied account that takes no account of its own situated perspective. “Feminist objectivity means quite simply *situated knowledges*”.³

Taking the case of abortion as the axis around which the following contribution unveils, I consider the contributions of critical theory to the methodology of social sciences in general. I would like to expound and defend the value of some key methodological insights of feminist theory articulated around the notion of *dispositif*, as a tool of critical theory. This methodological and epistemological critique is part of a wider and ongoing debate with more “traditional” conceptions of methodology for social sciences. Some, for instance Spivak,⁴ have suggested that this kind of contributions should take the form of a rewriting, and not just a progressive, or partial, or intermittent form of compensation (or justification) of those “traditional” theories of the world or of consciousness that are foundational to critical theory, and that are blind or silent about key feminist insights. I will consider the notion of *dispositif* as a tool to articulate that rewriting, embodied and articulated in the case of abortion as *dispositif*.

I am not looking for the origins of contemporary discourses about abortion in Chile, but I am seeking to find those moments or those institutions within which I can observe the different lines of power/knowledge attempting to influence how abortion is understood, governed, and experienced. This resonates with Deleuze’s idea that “the lines which make up the apparatuses demonstrate continuous variations. There are no more universals – that is to say, there is nothing except lines of variation. The general terms are the co-ordinates which have no meaning other than to make possible the estimation of a continuous variation”.⁵

Abortion has been and remains a key site for feminism in Chile: it not only refers to a basic right of women to decide over what happens to their own bodies, but it is also a key site insofar as the body is more generally the locus of social control and discipline as well as of resistance. Moving away from an abstract debate on the morality and legality of abortion, an approach that takes on abortion as a sociological issue needs to consider the heterogeneity of intersecting lines that constitute it. I am particularly interested in the way in which feminists have organised themselves “clandestinely”, due to the illegality of abortion. Feminists

³ Donna Haraway, “Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective”, *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 581.

⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, “Feminism and critical theory”, *Women’s Studies International Quarterly* 1, no. 3 (1978): 241-46.

⁵ Gilles Deleuze, “What is a *Dispositif*?”, in *Michel Foucault, Philosopher*, T.J. Armstrong ed. and trans. (New York: Routledge, 1992), 166.

have created effective communities of care and solidarity networks that spread information about abortions with pills (misoprostol), offer support to women who decide to have an abortion throughout the process, and some groups also monitor the implementation of the recently-approved Abortion Act (2017). Their creative ways of shaping existences certainly go beyond the subject of law, offering new possibilities for resistance. In this context, I will defend the role of feminism as an exercise of freedom in terms of resistance, a key mode of challenge to State power as well as a negotiation of power.

To do so, I will approach the contemporary abortion debate through different analytic points of entry. I borrow from aspects of Foucault's methodology to trace the discourses and subject positions surrounding the abortion *dispositif* as a form of biopolitics in which a tangle of lines of power/knowledge cohabit. In this framework, feminist discourses have an impact on both women and governmentality – that is, in the rationality of power. In studying the prohibition of abortion, we consider the ways in which people understand the prohibition in both legal and ethical sense. Beyond the descriptions of the various ways in which people cope and make sense of the situation, Foucault invites us to pay attention to the ways in which these understandings of the situation (and these ways of dealing with the present) collectively model or produce such present situation.⁶ Furthermore, as Vikki Bell has highlighted, scholars working on Foucault should not be confined to “any particular way to conduct research, but we are always prompted to see how people adopt rationalities and logics, how they negotiate them in specific domains of life, and how they are changed by them individually and collectively”.⁷

***Dispositif* and Performativity**

In the case of abortion, there is an intersection of political, judicial, disciplinary, and sexual discourses constituting a *dispositif* or apparatus. Reproductive policies are a paradigmatic example of the intersection of biopower's two poles: disciplinary power (the government of individuals) and biopolitics (the State's government of populations). When reflecting on the concept of *dispositif*, Foucault said:

What I'm trying to pick out with this term is, firstly, a thoroughly heterogeneous ensemble consisting of discourses, institutions, architectural forms, regulatory decisions, laws, administrative measures, scientific statements, philosophical, moral and philanthropic propositions – in short,

⁶ Vikki Bell, “Studying provocations, the researcher's care for what exists. Interview with Vikki Bell”, in *Studying the Agency of Being Governed: Methodological Reflections*, S. Hansson, S. Hellberg, and M. Stern eds. (New York: Routledge, 2015).

⁷ *Ibid.*, 58.

Critical Possibilities on Social Research: the Abortion *Dispositif* from a Feminist Perspective

the said as much as the unsaid. Such are the elements of the apparatus. The apparatus itself is the system of relations that can be established between these elements (...) whether discursive or non-discursive, there is a sort of interplay of shifts of position and modifications of function which can also vary very widely (...) I understand by the term ‘apparatus’ a sort of – shall we say – formation which has as its major function at a given historical moment that of responding to an urgent need.⁸

The *dispositif* or apparatus is composed of lines that are lines of power/knowledge. Indeed, according to Deleuze’s elaboration of the notion, a *dispositif* is precisely that: a tangle of lines, a multilinear ensemble:

It is composed of lines, each having a different nature. And the lines in the apparatus do not outline or surround systems which are each homogeneous in their own right, object, subject, language, and so on, but follow directions, trace balances which are always off balance, now drawing together and then distancing themselves from one another. Each line is broken and subject to *changes in direction*, bifurcating and forked, and subject to *drifting*. Visible objects, affirmations which can be formulated, forces exercised and subjects in position are like vectors and tensors. Thus the three major aspects which Foucault successively distinguishes, Knowledge, Power, and Subjectivity are by no means contours given once and for all, but series of variables which supplant one another. It is always in a crisis that Foucault discovers new dimensions, new lines.⁹

A *dispositif* is a “tangled ensemble” within which one is placed and positioned, so that it is always from within the *dispositif* that one must begin one’s research by looking at, hearing, and seeing these different and changing lines of power/knowledge. There is no origin that we should trace but rather one must elect certain places – such as certain institutions – from which to consider how the issue of “abortion” is constituted. It is important to emphasise that the *dispositif* is formed by lines of power/knowledge that are also “lines of lights” in the sense that they allow one, as a researcher, to see other lines or discourses because “they are machines which make one see and speak”.¹⁰ The *dispositif* enables and limits ways of seeing and understanding. However, there are ways of challenging its lines because discourses and events can prompt changes, and those changes are reflected in the way we act, see, talk, and think – in this case, about abortion. I am looking at specific lines

⁸ Michel Foucault, “Confession of the flesh”, in *Power/knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, C. Gordon ed. (New York: Pantheon Books, 1980), 194-195.

⁹ Deleuze, “What is a *Dispositif*?”, 159.

¹⁰ *Ibid.*, 160.

of power/knowledge or discourses and associated events that form the abortion *dispositif*. When reflecting on his work, Foucault said that:

The point of all these investigations concerning madness, disease, delinquency, sexuality, and what I am talking about now, is to show how the coupling of a set of practices and a regime of truth forms a *dispositif* of knowledge-power that effectively marks out in reality that which does not exist and legitimately submits it to the division [*partage*] between true and false.¹¹

Accordingly, the point here is to interrogate the *dispositif*, to understand this “tangle” of different lines that intersect creating new ways of seeing. Therefore, I am looking at these different aspects as selected points of entry: key discourses, debates around changes in legislation, and visual representations. This *dispositif* constitutes abortion: it makes it possible to think about abortion and its context, and key figures are made around it as truth claims.

As we will see, the case of abortion encompasses an array of heterogeneous elements, both discursive and non-discursive; moreover, they shift in position, value, and meaning. In tracing the shifting positions and new relations, it is key to recognise the directions taken in these dynamic systems of relations, not least because the process of subjectification, the subject’s coming into being, occurs in the midst of this social apparatus or *dispositif*.¹² Indeed, the concept of *dispositif* is like a diagram to explore how the subject is constructed and deconstructed. My interest here dwells on both points, as they are embodied in the context and activity of different actors involved in the abortion debate.

If knowledges, power, and subjects only exist as pluralities and never achieve a fixed identity that transcends its multiple historical forms, we should talk not of knowledge but of forms of veridiction, not of power but of governmentality, and not of subjects but of a praxis of the self. As knowledge and power are intimately linked and co-determined, the human subject engages in games of truth, “whether they be truth games that take the form of science or refer to a scientific model, or truth games such as those one might encounter in institutions or practices of control”.¹³ In this way, different subjects are constituted in different games of truth. For instance, in judicial practices, truth establishes by the authority of the Church or the State through the collection of testimonies and the assertion of

¹¹ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at The Collège De France, 1978–79* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 19.

¹² Deleuze, “*What is a Dispositif?*”, 161.

¹³ Michel Foucault, “The ethics of the concern of the self as a practice of freedom”, in *The Essential Works of Michel Foucault, Volume I, Ethics: Subjectivity and Truth*, P Rabinow ed., Robert Hurley et al. trans. (New York: The New Press, 1997), 281.

facts; a disciplinary practice establishes truth through its different mechanisms of examining and vigilance.

In this sense, I believe that a particularly crucial aspect of the abortion *dispositif* that becomes manifest is that women's bodies gathered in disciplinary regimes are objectified in the sense of being subjected to a regime of truth: "the operations of disciplinary power become the conditions of possibility for a scientific knowledge about the population there constituted".¹⁴ Becoming disciplined in this way is precisely what makes it possible for a scientific knowledge of the human group subjected to the processes of monitoring, recording, and measuring the body and its actions. That is, disciplinary regimes not only monitor, record, and measure individuals but also, in the act of doing so, treat them as "cases" and thereby open up the possibility of construing a knowledge of the group, its "types", and a whole discourse of variation from a "norm" which is itself constituted through the development of such knowledge.

Moreover, the rise of new forms of objectification (provided by psychiatry, psychology, pedagogy, criminology, etcetera) carries new forms of subjectification. It is in this sense that "the folding of power into the body is therefore, and simultaneously, an objectification and a subjectification".¹⁵ Furthermore, this knowledge normalises in the sense that individuals are not only compared against one another but, as disciplinary forces extend their reach, individuals begin to compare themselves with a normality that has been scientifically generated. Thus, there is a difference between the law and the norm: while the law discriminates between what is allowed and what is forbidden, separating those who do not conform to it, the norm functions instead by comparing the adjustment to the ideal, because it seeks to homogenise. As Beatrice Han has pointed out, subjects are individuated but without individuality,¹⁶ because their individuality is understood only in relation to a norm.

Alongside the concept of *dispositif*, the concept of performativity also plays a crucial methodological role. Performativity refers to "the embodiment of normative ideals via a process of mimesis whereby the body is rendered culturally intelligible".¹⁷ Or, in the words of Butler:

The performance of gender retroactively produces the effect of some true and abiding feminine essence or disposition, so that one cannot use an expressive model for thinking about gender. Moreover, (...) gender is produced by ritualised repetition of conventions, and that this ritual is

¹⁴ Vikki Bell, *Culture and Performance: The Challenge of Ethics, Politics and Feminist Theory* (Oxford: Berg, 2007), 14.

¹⁵ *Ibid.*, 15.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibid.*, 100.

socially compelled in part by the force of a compulsory heterosexuality.¹⁸

Subjects are constituted within a certain *dispositif*, and it is crucial to explore the way in which the performativity of normative power works, reinforcing and challenging these lines of power/knowledge, through repetition and displacement as part of the process. According to Bell, “via Butler’s work, the concept of performativity has become a tool of analysis by which to interrogate differentiated subject formation within practices that sustain lines of power and power-effects”.¹⁹ The notion of performativity also allows us to see the contingency of gender and identity in general.

Furthermore, Leticia Sabsay highlights the citational character of performativity (the enforcement of repetition refers to the lack of a foundation and the absence of an origin), and how it signifies some key issues for gender theory: “Gender is not founded on a prior rule or ground: rather, it is established by repetition. Because it has no foundation, it is established again and again, and it is never established once and for all. Hence, the necessary openness of any assumed gender position that forms part of performativity”.²⁰

This iterability or citational character of performativity (underscored also by Derrida) should be complemented by the insights of the Foucauldian *dispositif*: with its “inadvertent consequences”, “unexpected convergences of discourses”, and certain teleological aim of power that can be defeated or subverted.²¹ Indeed, the *dispositif* offers the possibility of displacement:

For the “pessimistic” account of the subject as a trained and disciplined body in Foucault’s sense, or as constituted under conditions of duress and made possible only through its attachment to power, in Butler’s sense, contains also the possibility of new entanglements of power, ones that do not escape power relations but that institute new arrangements of the lines of the *dispositif*.²²

In this sense, and on the contrary to the idea that we are determined by the lines of power/knowledge, the analysis of the abortion *dispositif* allows us to see the possibility of actual resistance and change in power relations.

¹⁸ Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York and London: Routledge, 1997), 144.

¹⁹ *Ibid.*, 21.

²⁰ Leticia Sabsay, *The Political Imaginary of Sexual Freedom: Subjectivity and Power in the New Sexual Democratic Turn* (London: Palgrave Macmillan, 2016).

²¹ *Ibid.*, 81fn.

²² Bell, *Culture and Performance*, 25.

Reflecting on My Own Position Within this *Dispositif*

As I have mentioned, I look into the *dispositif* not to find “the origins” of the abortion situation but to visualize these tangles of power/knowledge and their “games of truth”, to consider how actors try to influence what emerges within this *dispositif* as truth. It is important also to acknowledge that

untangling these lines within a social apparatus is, in each case, like drawing up a map, doing cartography, surveying unknown landscapes, and this is what he [Foucault] calls ‘working on the ground’. One has to position oneself on these lines themselves, these lines which do not just make up the social apparatus but run through it and pull at it, from North to South, from East to West or diagonally.²³

In this sense, I am already within this “tangle of lines”: I define myself as feminist, but at the same time I also want to see what feminists have “achieved”, what the challenges are, how certain subjects are understood, and so on.

My previous research on abortion and my experience as an activist inevitably inform my research and are, to a limited extent, enfolded within it, especially because interviewing women in an earlier research project made me think about the way in which subjectivities are intimately connected with different discursive representations of abortion, motherhood, the foetus, and so on. I heard in those interviews the way in which possibilities for subjects are constrained or, conversely, they open up by the *dispositif*. Some interviews were conducted as part of two projects in which I participated at the Universidad Diego Portales in Chile. The first project was the production of the gender chapter in the 2013 “Informe Anual sobre Derechos Humanos en Chile”, which focused on the criminalisation of abortion under any circumstances in Chile and the impact of this policy on women’s lives.²⁴ We conducted 61 interviews with women who had had illegal abortions; with their partners, friends, and relatives to capture their experiences; and with healthcare providers who assisted them in the process.²⁵ We used thematic analysis²⁶ to identify and group the main themes of the practice of abortion in a restrictive environment. We recruited the participants through an invitation on social networks and using snowball sampling. To cover different types of experiences and contexts,

²³ Deleuze, “*What is a Dispositif?*”, 159.

²⁴ Lidia Casas y Lieta Vivaldi, “La penalización del aborto como una violación a los derechos humanos de las mujeres”, Informe Anual sobre Derechos Humanos en Chile 2013 (Santiago: Universidad Diego Portales, 2013), consulted on June 2020, available at <http://www.derechoshumanos.udp.cl/derechoshumanos/images/InformeAnual/2013/Cap%202%20Penalizacion%20de%20aborto%20como%20violacion%20a%20ddhh%20mujeres.pdf>.

²⁵ In total, 41 women; 12 partners, friends, and relatives; and 8 healthcare providers.

²⁶ Cathy K. Riessman, *Narrative methods for the human sciences* (Los Angeles: Sage Publisher, 2008).

we contacted people from diverse backgrounds, ages, and social classes. We also interviewed members operating the *Línea Aborto Libre* (Free Abortion Hotline) to explore the feminist networks that inform women about abortions.

Another relevant project was conducted in 2015, specifically about pregnancy and foetal anomalies incompatible with life.²⁷ This time we interviewed 25 people, including healthcare professionals, women who lived through such an experience, and one partner.²⁸ In this project we also used thematic analysis and we organised the information chronologically: from the moment the woman is informed that she is having a pregnancy with foetal anomalies until after the pregnancy finishes. We included women's shock upon receiving the diagnosis, their feelings of bereavement and loss, and the clinical practices used to ease their suffering under the legal restrictions. Originally, we wanted to directly illustrate the experience of women, but it was extremely difficult to find women who wanted to be interviewed, so finally the study captured primarily the experiences of health care providers. In both projects, most of the interviews were conducted face to face and some of them via phone or skype. We chose qualitative in-depth interview as a method to provide insights into women's and health practitioners' experiences.²⁹ We also reflected in our own position as researchers. In her famous article "Can the subaltern speak?", Spivak highlights the risks when members of a privileged group, for instance scholars, make political claims on behalf of "oppressed groups". Indeed, scholars can patronise, or essentialise, the researched group and thus reinforce the oppression of the group spoken for.³⁰ In this sense, power balance between the researcher and the researched was also reflected upon during the process of the interviews and also while analysing them. Sometimes, in moments of the interview I was seen as an "expert" by women; other times I felt that they really trusted me and saw the interview as a conversation where they could freely share their experience, in some cases for the first time. In this context, some women told me that they experienced the interview as a "moment for themselves", even therapeutic.³¹ In the case of healthcare professionals, they sometimes expressed their prejudices or problems for being interviewed by someone

²⁷ Lidia Casas y Lieta Vivaldi, "Pregnancies and fetal anomalies incompatible with life in Chile: Arguments and experiences in advocating for legal reform", *Health and Human Rights Journal* 19, no. 1 (2017): 95-108.

²⁸ 22 healthcare providers: one psychiatrist, one psychologist, nine certified nurse-midwives, one neonatologist, nine obstetrician-gynaecologists, and one sociologist, from the cities of Santiago, Valparaíso, and Valdivia. Two women and one partner – it was extremely difficult to find women who were willing to talk about the subject.

²⁹ Herbert J. Rubin and Irene S. Rubin, *Qualitative Interviewing: The Art of Hearing Data* (Thousand Oaks: Sage, 1995).

³⁰ Linda Alcoff, "The Problem of Speaking for Others", in *Who Can Speak?: Authority and Critical Identity*, J. Roof and R. Wiegman eds. (Urbana: University of Illinois Press, 1995), 97-119.

³¹ Ann Phoenix, "Practicing Feminist Research: The Intersection of Gender and 'Race'", in *Research Process. Researching Women's Lives from a Feminist Perspective*, M. Maynard and J. Purvis eds. (London: Taylor and Francis, 1995), 49-71.

who was not a doctor; or sometimes, especially when they had strong views against abortion, they were sceptic about my intentions or my capacity of analysing their answers. In terms of ethics, both projects were approved by the Diego Portales University Ethics Committee. To protect confidentiality, the names were not recorded, and we made a commitment not to reveal identities. All participants were fully apprised of the contents, potential risks, and benefits; were assured anonymity and confidentiality, and they gave explicit consent based on it. Consent forms were marked rather than signed. In the first project no audio recordings were made, and we just took written notes to prevent any risks of criminal investigation. In the second project we recorded the interviews and the audios were destroyed once transcribed and anonymised.

Additionally, my participation in different feminist meetings and organizations such as *Mesa Acción Aborto* (Panel Abortion Action) and *Decido y soy Libre* (I Decide and I'm Free), have been crucial in complementing my research. I also had the opportunity to be part of the audience of some parliamentarian debates, and even to collaborate in the writing of some of the presentations. I have carried out a systematic review of news about abortion during these years and analysed them according to the relevance and importance for the specific subjects that were treated. I also collected data from official sources such as governmental bodies, and secondary data from different archives.

Feminist methodology was crucial to understanding the importance and difficulties of attempting to forge links between feminism, activism, the academia, and women's everyday lives. As mentioned, a key aspect of feminist research is the idea of situated knowledges, according to which how and what we "see" and research is always situated in embodied forms of experiences and specific socio-historical conditions. Additionally, situated knowledges

seek not the knowledges ruled by phallogocentrism (nostalgia for the presence of the one true Word) and disembodied vision, but those ruled by partial sight and limited voice. We do not seek partiality for its own sake, but for the sake of the connections and unexpected openings situated knowledges make possible. The only way to find a larger vision is to be somewhere in particular. The science question in feminism is about objectivity as positioned rationality.³²

I am clearly approaching my research from within the *dispositif* and aligned with feminist perspectives. This has also given me a constant reflexivity in my own work and practices, including a monitoring and questioning – Who am I including and excluding to? What assumptions am I making and why? How am I writing about

³² Haraway, "Situated Knowledges", 590.

others? – insofar as I follow Haraway, who writes that “feminist embodiment, then, is not about fixed location in a reified body, female or otherwise, but about nodes in fields, inflections in orientations, and responsibility for difference in material-semiotic fields of meaning”.³³

Genealogy as a Method

To study the *dispositif* is very challenging.

When we say that Foucault’s own approach was *genealogical*, we say that genealogy was Foucault’s way to trace the emergence of a given contemporary *dispositif*. In Foucault’s view, genealogy as a historical method reveals the radical contingency of present institutions, legislation, and prejudices, thus opening a possibility of change. Genealogy represented a shift in emphasis with respect to his previous work on archaeology, one that enabled him to draw attention to the symbiotic relationship between power and knowledge.

The genealogical analysis is a historical method that traces not exactly the origin of something but its descent (*Herkunft*). It proceeds by deconstructing and looking at the fragments that constitute the unities of reality. In this sense, genealogy investigates the heterogeneity of historical unities (ideas, facts, and processes).

Genealogy does not pretend to go back in time to restore an unbroken continuity that operates beyond the dispersion of forgotten things; its duty is not to demonstrate that the past actively exists in the present, that it continues secretly to animate the present, having imposed a predetermined form on all its vicissitudes. Genealogy does not resemble the evolution of a species and does not map the destiny of a people. On the contrary, to follow the complex course of descent is to maintain passing events in their proper dispersion; it is to identify the accidents, the minute deviations – or, conversely, the complete reversals – the errors, the false appraisals, and the faulty calculations that gave birth to those things that continue to exist and have value for us; it is to discover that truth or being does not lie at the root of what we know and what we are, but the exteriority of accidents.³⁴

Indeed, by shifting the site of truth from deep grounds and internal essences to the exteriority of accidents, genealogy tracks the fragmentary and heterogeneous constitution of the phenomenon itself. This approach helps us to better understand the regulations and control mechanisms exerted over the body. The cultural and

³³ *Ibid.*, 588.

³⁴ Michel Foucault, “Nietzsche, genealogy, history”, in *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault’s Thought*, P. Rabinow ed. (New York: Pantheon Books 1984), 81.

political institutions and the wider discourses informing the present legislation on abortion must be considered within the broader framework of economic, religious, and social factors. In this way, the current prohibition on abortion in Chile appears not only as the resultant decision of a group of politicians and members of the Church but also as embedded in a more complex net of power relations. So too, as we will see, the recent genealogy of its contemporary moment of transition reveals the entangled net of different constructions that participate in what abortion is.

Genealogy is also *Entstehung* – looking for the historical emergence of something, following its moment of arising, focusing on the force-relations generating the events. The emergence of events is a staging of clashing forces, an eruption of contradictions or outright battles, as I will show below.

Of special interest is the way in which genealogy is applied to the reading of women's bodies. As Foucault famously put it, the body appears as “the inscribed surface of events (traced by language and dissolved by ideas), the locus of a dissociated self (adopting the illusion of a substantial unity), and a volume in perpetual disintegration”.³⁵ The genealogical method enables us to read the relationship between body and history. The deconstruction of political institutions often regarded as sacred, and of metaphysical accounts that see unchanging truths behind our conception of the world, enables us to see much more clearly how the body has been moulded by different lines of power/knowledge, and their distinct rules of behaviour. In this sense, Foucault is carrying forward Nietzsche's approach presented in *On the Genealogy of Morals*.³⁶ If Nietzsche sketched several power relations (between the weak and the strong, society and the individual) as a way of explaining the emergence of our values and institutions (punishment, guilt, good, evil, etcetera), Foucault set for himself the task of *checking in detail* how the body “is broken down by the rhythms of work, rest, and holidays; it is poisoned by food or values, through eating habits or moral laws; it constructs resistances”.³⁷ This point relates directly to an inquiry into abortion and its legislation: on how the health and liberty of the body is constituted in a particular time and place, and how feminists have developed different strategies of and for resistance. In this way, we need to pay special attention to feminist organisations and to different ways to cope with the prohibition. We need to also consider the resistance of conservative groups against liberalisation, and the displacement and iteration of arguments across the political spectrum.

Furthermore, the key to the politics of genealogy, as both Wendy Brown and Vikki Bell suggest, is the commotion that the genealogical method provokes in our understanding of the histories that constrain our political possibilities. As mentioned,

³⁵ *Ibid.*, 83.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, K. Ansell-Pearson ed., C. Diethe trans. (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2010).

³⁷ Foucault, “Nietzsche, genealogy, history”, 87.

the realisation of the contingency of our political *dispositifs* makes available for us “a glimpse of the real possibilities that present reality performatively denies”.³⁸ Indeed, “the key is an attention to rationales and processes of categorizing, arranging or cutting, in other words to the limits imposed and orders established, and thence to the possibilities that have been eclipsed, displaced, forgotten, neglected, rendered unliveable or unthinkable”.³⁹ Thus, the task of genealogy is not that of directing action towards a predefined goal, nor is it sketching future possibilities, but rather that of engage itself in a reflective activity inside the environment within which an “other possibility” is created or not. Genealogy is provisional rather than true, but, revealing the present’s radical contingency, it opens possibilities.

Final Considerations

I have explored aspects of the relations of power involved in the Chilean debate regarding abortion cast in a new light. A genealogical approach leads us to regard those relations not only in relation to the economic infrastructures and the different policies and legislation, but also to “infra-governmental or para-governmental ones; to discover them in the material play”.⁴⁰ In other words, to go beyond the State apparatus and look into other places and institutions such as academia, feminist organisations, hospitals and clinics, the Church, and the media.

As mentioned, I understand a *dispositif* as constituted by lines of power/knowledge; a tangle or ensemble of these lines. How is one supposed to study these? It is a fair question. As I discussed above, Foucault’s own approach was genealogical. Although I am interested in the main tenets of genealogy (and share its methodological assumptions), we should also pay close attention to Foucault’s governmentality and biopolitics, that is, to power/knowledge relations as sites of collective struggle in which notions of appropriate governance of pregnant bodies are produced and reproduced.

How are we to emancipate women’s bodies from the responsibility that a reproductive reason imposes and projects on them, a rationality that biopoliticises their reproductive capacity and subjects it to forms of control and regulation? That is one of the questions that guide the argument of the recently translated book by Penelope Deutscher, and whose subtitle expresses well what has guided my own studies in recent years – “a critique of reproductive reason”.⁴¹

³⁸ Bell, *Culture and Performance*, 89.

³⁹ *Ibid.*, 88-9.

⁴⁰ Michel Foucault, “Power and Sex”, in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, L.D. Kritzman ed., A. Sheridan trans. (New York: Routledge, 1988), 119.

⁴¹ Penelope Deutscher, *Foucault’s Futures: A Critique of Reproductive Reason* (New York: Columbia University Press, 2017).

Critical Possibilities on Social Research: the Abortion *Dispositif* from a Feminist Perspective

The interest and importance of the abortion case to speak of an ontology of the present, to make an ontology of the present, is that it lies at the intersection of political, judicial, disciplinary and sexual discourses, which together constitute a *dispositif* – a “device”, a “social apparatus”. In other words, reproductive policies are a paradigmatic example of the intersection of both poles of biopower: disciplinary power (or the government of individuals), and biopolitics (or the state government of the population). It is in this context that we need to consider certain key challenges open for contemporary feminism in this entanglement of power/knowledge relations. In any contemporary moment, things are of course always changing, as Deleuze argued:

the newness of an apparatus in relation to those which have gone before is what we call its actuality. The new is the current. The current is not what we are but rather what we are in the process of becoming – that is the Other, our becoming; other. In each apparatus [*dispositif*] it is necessary to distinguish what we are (what we are already no longer), and what we are in the process of becoming: the historical part and the current part.⁴²

Data on women seeking and having abortions is incomplete, which affects estimations and projections, and the access to the experience of women is particularly challenging. Despite the scarce and insufficient data, there seems to be an increase in the use of scientific arguments or statistics precisely when a more nuanced political deliberation is needed. There is a professional as well as a political responsibility here for social scientists, not only to fill the gap in our understanding and thus contribute, directly or indirectly, to the policies aimed at the social ‘control’ of the issue; also, and crucially, it is the task to inform the wider sociocultural debate with adequate evidence and critical tools. There are political and ethical debates that should not be avoided, and the abortion debate has shown how sometimes the discussion of the “science” in relation to the problem can serve as an excuse to side-line important social, political, and ethical issues, such as women’s autonomy and reproductive rights. Particularly urgent for critical thinking is improving our understanding of the resistance to liberalising abortion, in comparison with other demands related to gender and sexuality that could materialise more easily in laws and norms. Abortion seems to cut deeper: it is a key place for feminism, and indeed it seems to be something new brewing in the *dispositif*, something “untimely” – which is both very urgent and very current about abortion, and which concerns not just

⁴² Deleuze, “*What is a Dispositif?*”, 164.

“life and death” but also the autonomy of women (including autonomy in relational terms) and the possibility of self-definition outside the family and reproduction.

Approached through the lens of Foucauldian biopolitics as such a critical perspective, the complexity of this *dispositif* unravels feminist struggle as part of it. It offers the view of a wider *dispositif* whereby feminism emerges as a set of interventions within the different ways in which abortion is constructed. Feminism is, in this sense, a mode of constructing power/knowledge, intervening and attempting to influence the *dispositif*, and itself being influenced in turn. The system of power relations (the tangle of lines) that constitutes this *dispositif* is not a zero-sum game; it is a relational struggle, a resistance that continues and changes. And this is ongoing, as we have seen, and there are new challenges that feminists now face.

Following Foucault and Deleuze, I proposed to look at the abortion *dispositif* as an ensemble in which lines of power/knowledge and practices intersect, and in which situated feminism is part of this *dispositif* as another discourse and practice. The abortion *dispositif* means that each subject belongs to these lines of discourse and practice; each of us lives and acts within them. In tracing the events of abortion, of its discourses and practices, I have proposed an analytic mapping through which we might achieve a clearer view of the feminist contributions to the debate and the challenges open for feminism. The abortion *dispositif* is an ever-changing, complex body in which heterogeneous elements map the way in which we are always becoming something else. Approaching the assemblage in this way requires, according to Deleuze, a “change in orientation which turns one’s interest away from the Eternal and towards the new. The new is not supposed to mean the same as the fashionable but, on the contrary, the variable creativity which arises out of social apparatuses (*dispositif*)”.⁴³

To conclude, feminist work shows the importance of resisting and challenging conservative or reactionary modes of biopolitics in contemporary Chile. This is certainly illustrative on how the government of populations has effects at the level of the individual body, but also how the resistance (be it in the name of the body’s vulnerability or in the name of feminism) can challenge traditional conceptions and produce new understandings, at the level of institutions to be sure, but also at the level of women’s identity. This change of paradigm and expansion of the political and cultural imagination has been crucial as it connects abortion with a wider problematic regarding patriarchy and capitalism, with certain roles that are assigned to people because of their gender, and with a whole “administration of life” in which biopolitical power takes form in shaping women’s lives. The establishment of the Free Abortion Hotline, and further feminist organisations such as *Con las Amigas y en la Casa* or the campaign *Miso Pa Todas*, also represent feminist collective resistance. These are forms of embodied resistance and solidarity in which women

⁴³ *Ibid.*, 163.

Critical Possibilities on Social Research: the Abortion *Dispositif* from a Feminist Perspective

are willing to expose themselves to criminalisation and prosecution in order to support other women. The relation between vulnerability and resistance, thus, is key. Vulnerability can constitute a base for political organisation and resistance. The pain, anger, and loneliness associated with the abortion prohibition, with its death tolls and imprisonments, create political and social agitation, “killing the joy” of those who want to keep the status quo.

The point is to show that vulnerability is part of resistance, made manifest by new forms of embodied political interventions and modes of alliance that are characterized by interdependency and public action. These hold the promise of developing new modes of collective agency that do not deny vulnerability as a resource and that aspire to equality, freedom, and justice as their political aims.⁴⁴

The vulnerability to death and to the arbitrary power of the State is not captured in a position that emphasises victimisation, or passivity. On the contrary, novel strategies of resistance take shape from there. As Butler reflects, when thinking in modes of struggles against precarity:

Feminism is a crucial part of these networks of solidarity and resistance precisely because feminist critique destabilizes those institutions that depend on the reproduction of inequality and injustice, and it criticizes those institutions and practices that inflict violence on women and gender minorities, and in fact, all minorities subject to police power for showing up and speaking up as they do.⁴⁵

⁴⁴ Judith Butler, Zeynep Gambetti, and Leticia Sabsay eds. *Vulnerability in Resistance* (Durham and London: Duke University Press, 2016), 7.

⁴⁵ *Ibid.*, 20.

Bibliographical References

- Alcoff, L. "The Problem of Speaking for Others". In *Who can Speak?: Authority and Critical Identity*, Judith Roof and Robyn Wiegman editors, 97-119. Urbana: University of Illinois Press, 1995.
- Bell, Vikki. *Culture and Performance: The Challenge of Ethics. Politics and Feminist Theory*. Oxford: Berg, 2007.
- . "Studying provocations, the researcher's care for what exists'. Interview with Vikki Bell". In *Studying the Agency of Being Governed: Methodological Reflections*, Stina Hansson, Sofie Hellberg and Maria Stern editors. New York: Routledge, 2015.
- Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York and London: Routledge, 1997.
- Butler, Judith, Zeynep Gambetti and Leticia Sabsay eds. *Vulnerability in Resistance*. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- Casas, Lidia and Lieta Vivaldi. "Pregnancies and foetal anomalies incompatible with life in Chile: Arguments and experiences in advocating for legal reform". *Health and Human Rights Journal* 19, no. 1 (2017): 95-108.
- . "Abortion in Chile: The practice under a restrictive regime", *Reproductive Health Matters*, 22, no. 44 (2014): 70-81.
- . "La penalización del aborto como una violación a los derechos humanos de las mujeres". Informe Anual sobre Derechos Humanos en Chile 2013. Santiago: Universidad Diego Portales, 2013. Consulte don June 2020, available at www.derechoshumanos.udp.cl/wp/wp-content/uploads/2013/10/libro_DD_HH_capitulo2.pdf.
- Deleuze, Gilles. "What is a Dispositif?". In *Michel Foucault Philosopher*, Timothy J. Armstrong editor and translator, 159-168. New York: Routledge, 1992.
- Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at The Collège De France, 1978-79*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- . "The ethics of the concern of the self as a practice of freedom'. In *Michel Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth*, Paul Rabinow editor. New York: The New York Press, 1997.
- . "Questions of method". In *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller editors. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- . Foucault, Michel. "Power and sex". In *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Lawrence Kritzman editor, Alan Sheridan translation. New York: Routledge, 1988.

- . “Nietzsche, genealogy, history”. In *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault’s Thought*, Paul Rabinow editor. New York: Pantheon Books, 1984.
- . “Confession of the flesh”. In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, Colin Gordon editor. New York: Pantheon Books, 1980.
- Haraway, Donna. “Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective”. *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 575-99.
- Harding, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women’s Lives*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Riessman, Cathy K. *Narrative methods for the human sciences*. Los Angeles: Sage Publisher, 2008.
- Rubin, Herbert and Irene S. Rubin. *Qualitative Interviewing: The Art of Hearing Data*. Thousand Oaks: Sage Publishers, 1995.
- Sabsay, Leticia. *The Political Imaginary of Sexual Freedom: Subjectivity and Power in the New Sexual Democratic Turn*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the subaltern speak?”. In *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson and Lawrence Grossberg editors, 271-316. London: Macmillan, 1988.
- . “Feminism and critical theory”. *Women’s Studies International Quarterly* 1, no. 3 (1978): 241-46.

Received: 7 October 2019

Accepted: 27 December 2019

About the author

Lieta Vivaldi. Coordinator of the Research Program on Biopolitics and board member of the International Institute for Philosophy and Social Studies, IIPSS (Santiago, Chile). Doctor of Sociology by Goldsmiths College, University of London, master in sociology by London School of Economics and Political Science, diplomate in gender and violence by the Faculty of Philosophy and Humanities of Universidad de Chile, and lawyer by the same institution. Currently, she runs the Programme in Gender and Law of the Faculty of Law at Universidad Alberto Hurtado, works as researcher in the Center of Applied Ethics (CEDEA) at Universidad de Chile, and as an associate researcher of the Faculty of Law at Universidad Diego Portales. Her research focuses on human rights, sexual and reproductive rights, and sociology and law, biopolitics, and feminisms. E-mail: lietavivaldi@gmail.com.

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 sociales 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.
- Loicq, 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.

**Acceleration, Alienation, and Resonance.
Reconstructing Hartmut Rosa's Theory of
Modernity**
*Aceleración, alienación y resonancia.
Reconstruyendo la teoría de la modernidad de
Hartmut Rosa*

Darío Montero

UNIVERSIDAD DE CHILE

Felipe Torres

UNIVERSITÄT ERFURT – MAX WEBER KOLLEG

Abstract

The article presents in an interpretative and critical way the main theses structuring the work of Hartmut Rosa, namely: his theory of modern acceleration; his observations on the types of alienation that arise with it; and the forms of overcoming a state of alienation both within social life and in terms of the relationship nature-humanity, under the concept of resonance. Issues such as modern temporal structures (acceleration), the lack of synchronies between politics and economy, and the obstacles to emancipation (i.e., alienation), as well as the possible ways of confronting modern pathologies (resonance) are key points in Rosa's diagnosis and critique. All of them are grounded on common questions about the origin of modernity, its main features and its later state of development. Two moments in Rosa's trajectory are identified: one closer to a theory of society – in the case of acceleration –, and one approaching a normative philosophy – when dealing with alienation and resonance.

Keywords: Acceleration; Alienation; Resonance; Modernity; Critical Theory.

Resumen

El artículo expone de manera interpretativa y crítica las principales tesis que estructuran la obra de Hartmut Rosa, y que se resumen en: una teoría de la aceleración moderna; sus observaciones sobre los tipos de alienación surgen que con ella; y las formas de superación de una relación alienada tanto en la vida social como en el vínculo naturaleza-humanidad bajo el concepto de resonancia. Temas tales como las estructuras temporales modernas (aceleración), las faltas de sincronía entre política/economía y los obstáculos ante las posibilidades de emancipación (alienación), así como las posibles formas de hacer frente a las patologías modernas (resonancia) serán claves en el diagnóstico y crítica de Rosa. A todos estos temas subyacen preguntas comunes sobre el origen de la modernidad, sus características y su estado actual. Se identifican dos momentos en su obra: un primero, más cercano a una teoría de la sociedad (en el caso de la aceleración), y un segundo momento más próximo a una filosofía normativa (cuando se discute sobre alienación y resonancia).

Palabras clave: Aceleración; Alienación; Resonancia; Modernidad; Teoría crítica.

Introduction

Modern society has been one of the major problems addressed by social sciences, but its conceptualization has taken many forms. While some have defined modernity by certain fundamental moral, aesthetic, social and political ideals and commitments, others have limited their endeavors to offer analytic descriptions of the phenomenon. The implications of these diverse theoretical approaches are evident: in the former case, the description itself carries with it a strong evaluation of what is characteristic for moderns that, in turn, marks a clear standard against which existing social institutions and practices can be critically measured. In the latter, such a positive standard of evaluation does not figure, at least not explicitly. The present article tries to shed light on the differences between these “normative” and “analytic” conceptions of modernity by examining the theory of “social acceleration” elaborated by contemporary German philosopher and sociologist Hartmut Rosa. It is our basic contention that Rosa’s critical theory of modern society – one of the most important contributions of the past two decades in Europe – offers both an analytic description of modernity *and* a strong normative reading of the phenomenon; a bifocal approach that is not without difficulties and contradictions.

According to Hartmut Rosa, “modern societies are regulated, coordinated and dominated by a tight and strict temporal regime which is not articulated in ethical terms. Hence, modern subjects can be described as minimally restricted by ethical rules and sanctions, and therefore as ‘free’, while they are tightly regulated, dominated, and suppressed by a largely invisible, de-politicized, undiscussed, under-theorized and unarticulated time regime. This time-regime can in fact be analyzed under a single, unifying concept: The logic of social acceleration”.¹ This notion is therefore postulated as the essential feature of modernity, while containing no discernible normative content; it refers to something like a “blind” force operating behind the agents’ backs. As we will see, a critical social theory should, according to Rosa, unveil the temporal norms secretly governing our lives, but these norms would seem, at least at first sight, to be neutral in moral terms and thus not susceptible of articulation in terms of a conception of the good. One could describe Rosa’s theory as belonging to the analytic “camp” among contemporary theories of modernity. In and of itself, acceleration would not have a normative import (*pace* Goethe, who called “velociferic” the social acceleration tendencies that he witnessed, implying a new type of evil, something immoral and counterproductive for the human spirit who needs time for things to ripen). But Rosa’s critical theory of modernity goes beyond this, in two ways. First, behind the logic of acceleration there also exists a

¹ Hartmut Rosa, *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality* (Malmö: NSU Press, 2010), 8.

conception of the good life, which is inextricably linked to the enlightened narrative of reason and progress: the promise of a steady amelioration in the quality of people's lives based on scientific and technological advancements, which in turn allows for an appropriation of the world in making the world available, attainable, and accessible for them.² The secular impetus towards the multiplication of the number of experiences per unit of time (in place of the religious promise of an eternal after-life), the enlightened promise of progress and the modern complex of motivations – “the triple A approach to the good life”, in Rosa's terminology – contribute, now from a cultural point of view, to making a more comprehensive and plausible diagnosis of modern society. But secondly, Rosa's concept of resonance, while clearly pointing to a human good (as the answer to the question, What is a non-alienated life?) seems to transcend the cultural specificity of Western modernity, as if it were an invariant feature of the human condition. The fruitfulness of Rosa's project triggers several questions, that we will try to address as the argument unfolds. Among these: Does the notion of social acceleration reveal an implicit normative content when identified as bringing “totalitarian” tendencies and claimed to lead to human alienation and suffering? Can we really speak of an invariable human nature, or is the value of resonance only intelligible within the modern culture and mindset? Taken as a whole, Is this a “cultural” or “a-cultural” theory of modernity – or a mix of both?³

To gain a better understanding of Rosa's critical theory of modernity, in this article we propose to split the author's work in two main phases. There is an early period – roughly the decade from 1999 to 2009 – in which he elaborates his theory of social acceleration of modern society, in which the priority is given to structuralist and functionalist explanations (i.e., de-synchronization between social spheres), to the usage of analytic or merely descriptive conceptual categories (social acceleration), and in which dominates a relatively acultural, neutral, universalist language – recalling one of Weber's rationalization theses as an impersonal, unavoidable, and global impulse. The critical yields of Rosa's theory of acceleration will be examined, while presenting this approach. In the later period (2009-2019), the question of (dys)functioning of social systems is replaced by the question of the just social order and the good life under (late) modern conditions, put in terms of self-world relations. Following Axel Honneth, Rosa commits himself to an immanent critical theory, which seeks the grounding of social critique on a reconstruction of the experiences and conceptions of good life espoused by the social actors under study. With respect to this normative-immanent-critical project, however, we think it is possible to recognize an ambiguity in Rosa's position between a more contextual

² Klaus Dörre, Stephan Lessenich and Hartmut Rosa, “Appropriation, Activation and Acceleration: The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crises of Dynamic Stabilization”, *Theory, Culture & Society* 34, no. 1 (2017): 53-73.

³ Charles Taylor, “Two Theories of Modernity”, *Hastings Center Report* 25 (1995): 24-33.

claim – reminiscent of communitarian thinkers like Michael Walzer – and a more universalist one – as expounded in his comprehensive book on ‘resonance’, a universal human desire or longing, something like an anthropological invariant. The last part of this article will be devoted to both evaluating recent criticisms to Rosa’s theory and reflecting along the lines of continuity and discontinuity, which are visible in this work considered as a whole.

Though quite a lot of his work is available in English, Rosa is still much less well-known in the English-speaking world than he is in Germany. In his first major work, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*,⁴ he convincingly sets out a wide-ranging theory of social acceleration and its consequences. The “solutions” to the problems diagnosed there have been addressed in his more recent book, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, recently appeared also in English by Polity Press.⁵ Even less promising looks the panorama in the Spanish-speaking world where, with the exception of one relevant article⁶ appeared in the Chilean journal *Persona y Sociedad* in 2011 and the book *Alienación y Aceleración* by Katz in 2016; just recently, the Spanish translation of *Resonance* has recently appeared, while the book on social acceleration will finally be available in Spanish during 2020.⁷ With this in mind, this brief article has a twofold mission: on the one hand, to settle this pending account by discussing Rosa’s work and its impact beyond the German-speaking world and, on the other hand, to offer a line of interpretative and critical reading of his main arguments.

A Critical Sociology of Temporal Patterns

Hartmut Rosa’s interest in the phenomenon of acceleration can be traced back to his early writings about the modernization process, where he pointed out the relevance of temporal structures for an adequate comprehension of modernity.⁸

⁴ Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 2005); *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, Jonathan Trejo-Mathys trans. (New York: Columbia University Press, 2013).

⁵ Hartmut Rosa, *Resonanz eine Soziologie der Weltbeziehung* (Berlin: Suhrkamp, 2016); *Resonance: a Sociology of Our Relationship to the World*, James C. Wagner trans. (Cambridge UK: Polity Press, 2019).

⁶ Hartmut Rosa, “Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society”, *Constellations* 10, no. 1 (2003): 3-33.

⁷ Hartmut Rosa, “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, *Persona y Sociedad* XXV, no. 1 (2011): 9-19; *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (Buenos Aires: Katz ediciones, 2016); *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, Alexis Gros trans. (Buenos Aires: Katz ediciones, 2019); *Aceleración. La transformación de las estructuras temporales en la Modernidad*, Felipe Torres trans. (Mexico City: Herder, forthcoming).

⁸ See Hartmut Rosa, “Jedes Ding hat keine Zeit? Flexible Menschen in rasenden Verhältnissen”, in *Zeitgewinn und Selbstverlust: Folgen und Grenzen der Beschleunigung*, Vera King and Benigna Gerisch eds. (Frankfurt: Campus, 2009), 21-39.

The observation of incessant movement and massive changes in the social structures of Western Societies in the past centuries led Rosa to the development of a theory of social acceleration. During the late 1990s and early 2000s, several texts concern with time, movement, speed, or directly acceleration.⁹ Together they constitute a long-term reflection upon temporal phenomena in late-capitalist societies, with an ever-increasing global reach. Notwithstanding, his more celebrated work on temporal structures is undoubtedly his *opus magnum* – the already mentioned *Beschleunigung*, translated in the English version as *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*. In that book, Rosa gathers all his reflections on the temporal structures of modern societies and develops them *in extenso*. This remarkable effort constitutes a major contribution to a theory of acceleration in particular, and to social theory in general.

Broadly speaking, we identify in these group of writings two complementary goals: on the one hand, Rosa seeks to demonstrate that modernity is from the very beginning a project that involves temporal patterns; on the other hand, he suggests more specifically that the temporal project underlying modernity can be understood in terms of increasing rates of change (cultural, economic, and technological), which altogether constitute a historical process of acceleration. But, Where can we recognize the critical bent of this theory? In a recent interview, Rosa states that what he is taking from Critical Theory is, first of all, the interest in changing social conditions, and he declares to be in the same orbit of Adorno's and Marcuse's theories of modernity.¹⁰ Then, which kind of theory of modernity is it? And what kind of critical theory does it represent? At first sight it is notorious that Rosa's theory of acceleration follows the same path of traditional Critical Theory in that it exposes a structural condition of current society by reconstructing its historical becoming. Some of Rosa's references for describing the new times are the modern claim for rupture with the past in terms of an invigorated role of human agency in history;¹¹ the scission between *space of experience* [*Erfahrungsraum*] and the *horizon of expectation* [*Erwartungshorizont*],¹² and the ensuing *lifetime* and *universal time* distinction

⁹ Among them, we can count: "Bewegung und Beharrung. Überlegungen zu einer sozialen Theorie der Beschleunigung", *Leviathan* 27, no. 3 (1999): 386-414; "Social Acceleration: Ethical and Political Consequences"; "The Speed of Global Flows and the Pace of Democratic Politics", *New Political Science* 27 (2005): 445-59; "Jedes Ding hat keine Zeit?", and the already mentioned book *Alienation and Acceleration*.

¹⁰ Dario Montero, "Theories of Modernity. Interview with Hartmut Rosa" (Part 2, min: 10'55). *Centro para las Humanidades UDP*, Santiago de Chile, 2018, accessed August 2019, available at <https://www.centroparalashumanidadesudp.cl/1393-2/>. This interview was published as Dario Montero, "La modernidad acelerada y sus desafíos. Una conversación con Hartmut Rosa", *Revista de Humanidades* 41 (2020): 281-307.

¹¹ For a short overview on this, see Felipe Torres, "Tiempo Histórico. Una promesa de aceleración", *Isegoria* 59 (2018): 553-71.

¹² This term was coined by the German historian Reinhart Koselleck. For the concepts of "space of experience" and "horizon of expectation", and their gradual divergence in modern times, see Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt: Suhrkamp, 2000),

described by Hans Blumenberg,¹³ as well as theories upon the compression of the present (Harvey, Lübbe).¹⁴ All of them configure an specific historical condition with possibilities and risks. The modern conjunction between acceleration and alienation is not, however, a dead-end situation. In line with the tradition of critical theory of the Frankfurt School, Rosa is dedicated not only to diagnosing the problems of our time, but also to identify their emancipatory potentials. In the same vein, Rosa's analysis seeks to pinpoint the principal features of contemporary societies that are pointed out in the three accelerator motors (economical, cultural, technical) and the "dynamic stabilization". To complete the critical project, he also offers a pivotal evaluation of the pathological consequences of a high-speed society.

Furthermore, it is possible to identify three major influences on Rosa's theory of acceleration, beginning with the classical "rationalization" thesis. Even though Max Weber did not develop an accurate theory of acceleration, the rationalization-process of society described in his well-known works on the "capitalist ethics" and *Economy and Society* are the starting-points for an increasingly high-speed society. The historical rationalization process, which affected Europe during the eighteenth and nineteenth centuries, ended at the creation of a cultural mindset for instrumental control and maximization of almost every social aspect. Thus, the technological improvements and the development of a bureaucratic apparatus can be understood under the light of the rationalization process described by Max Weber.¹⁵ The rule of efficiency and control over nature and social phenomena achieving the maximum results with a minimum effort preludes a high-speed social development, since within a rational mode of production "there is no time to lose". Organizing huge amounts of data under bureaucratic schemes or rationalizing the production series are ways for getting optimal results in less time. Due to the introduction of rational thinking for settling temporal phenomena such as measurable and calculable time and, in turn, reducing the time through rationalized transportation and communication's systems, the resulting coordination promoted a high-speed society. By standardizing the social spheres via rational squeezes, an accelerated process

349. There is english version: *Futures Past. On the semantics of Historical Times*, Keith Tribe trans. (New York: Columbia University Press, 2004).

¹³ According to Hans Blumenberg, the modern era is a time in which there is non-identity possible between the lifetime and the cosmic time since the individual cannot perceive her life as synchronized with the time of the history. See Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986).

¹⁴ David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge UK: Blackwell, 1990); Hermann Lübbe, "The Contraction of the Present", in *High-speed society: social acceleration, power, and modernity*, Hartmut Rosa and William Scheuerman eds. (University Park: Pennsylvania State University, 2009), 159-78.

¹⁵ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tubingen: Mohr, [1921] 1976). English version: *Economy and Society* (New York: Bedminster, 1968). For a complementary overview, see Karl Löwith, "Weber's Interpretations of the Bourgeois-Capitalistic World in Terms of the Guiding Principle of 'Rationalization'", in *Max Weber*, Dennis Wrong ed. (Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall, 1970), 101-22.

was facilitated and encompassed. Broadly speaking, this rational acceleration is also the result of a new secular mindset. From the emergency of historical times and of an historical consciousness related to the loss of religious influence, the human efforts were considered as a core-condition for fate within history.¹⁶ Then, a secular projection towards future that goes hand-in-hand with ideas of progress, utopias, and revolutions started to promote a new historical pace. Finally, the human effort focused upon the bond that supposes to be fast and to be more powerful promoted a global history.¹⁷ In the following, we will address in more detail Rosa's diagnosis of acceleration as well as his considerations about its possible temporal pathologies.

Frenetic Standstill. An Irrational Becoming of Rationalization

As result of processes such as rationalization and secularization (Weber), individualization (Simmel), differentiation (Durkheim) and domestication or commodification of nature (Marx), modernity is configured by the problematic interconnection of three types of acceleration: technological, economic, and of the rhythm of life. Meanwhile, at the structural level these processes gave rise to what Rosa called 'dynamic stabilization' – the condition that the modern social order can only be maintained through the logic of incessant growth and escalation –, they also result, for individuals, in the alienating experience of a "frenetic standstill" (*rasender Stillstand*): the feeling that one must continue advancing and striving harder, at an ever faster rate, and preferably faster than others, without feeling that one is really going anywhere. Thus, one of the crucial aspects of the critical renderings from the theory of acceleration is the constant movement of social process and the increasing rate of changes without meaning that radical transformations imply. To put it briefly, to have more dynamism in social structures does not mean that there are structural transformations taking place. Even when modern times supposes a structural transformation of the temporal patterns. In fact, late capitalist societies are basically in a paralysis-in-movement. Following Paul Virilio's *polar inertia*, Rosa named this situation as frenetic standstill or stagnation.

To take an example from a specific field of society in which the temporal phenomena can be grasped, we will overview the case of politics, since it involves almost every other social aspect. Although progressive politics are usually oriented towards changing things and, in that sense, are more related to acceleration, the

¹⁶ For a more detailed analysis upon the connection between acceleration and secularization, see Felipe Torres. "A secular Acceleration. Theological foundations of the sociological concept 'Social Acceleration'", *Time & Society* 25, no. 3 (2016): 429-49.

¹⁷ It is not possible to be extensive on this. It would suffice it to say that, for Paul Virilio, to be faster is also a manifestation of power that is clearly seen in colonizing expeditions: hence whoever colonizes not only has a weapon but also speed or, more precisely, uses speed as a weapon. See Paul Virilio, *Speed and Politics: An Essay on Dromology* (New York: Semiotext(e), 1986).

political character of current acceleration is an open question. Economical “free” market and political tendencies in late capitalism that support neoliberal economy can be strongly related to accelerations, but not necessarily in a progressive-leftist manner. Consolidating innovations does not mean necessarily a deep change in economic structures or societal stratifications. In fact, Rosa himself speaks about the “frenetic standstill” as constitutive diagnosis of the epoch.¹⁸ Frenetic standstill therefore means that *nothing remains the way it is*, while at the same time *nothing essential changes*.¹⁹ Then, the *static movement* is the result of claims for controlling social process through rational mechanisms. But instead of getting more improvements, the actual outcome is the speed-up inertia that does not pursue “rational” purposes. Following a type of argument which recalls Horkheimer and Adorno’s criticism in the *Dialectic of Enlightenment*²⁰ – being enlightenment originally a promise of emancipation that ends up with the human domination of nature and human by rational means –, the frenetic standstill is the counter-face of the modern promise of improvements via increasing the pace of social process aimed at reaching better life conditions. This is the case in the development of liberal democracy. Its first move was the expansion of formal liberties and equal claims, whereas in a second moment – i.e., late capitalism – it is faced with a paralyzing process of social change. While in the first moment social and individual rights are gained, in a second moment these mutate into another type of alienation. Invoking the idea of frenetic standstill (wherein “nothing remains the way it is while at the same time nothing essentially changes”²¹), Rosa argues that we are currently speeding into a post-historical void, with no path or direction. The argument is not entirely unlike that of the already mentioned Horkheimer and Adorno’s, but also Herbert Marcuse’s in *One-Dimensional Man*,²² in which dialectics have been replaced by the one-dimensionality of technical progress (both in the United States and the Soviet Union) and cultural industry (mostly in Western societies). According to Rosa,

The *temporal scope* of the *consequences* of political decisions plays a central role for the functional capacity and legitimation of democratic systems of the Western type: if political decisions have serious, long-term, *irreversible*

¹⁸ “The two diagnoses of the time that appear so contradictory, social acceleration and societal rigidity, are only at first glance contrary to one another. In the memorable metaphor of a “frenetic standstill” (*rasender Stillstand*), which we owe to an inspired translation of Paul Virilio’s *inertie polaire*, they are synthesized into a *posthistoire* diagnosis in which the *rush* of historical events only provides scant cover for (and ultimately, in effect, produces) a *standstill* in the development of ideas and deep social structures.” Rosa, *Social Acceleration...*, 15. In that quotation Rosa refers to the German translation of Virilio’s *L’Inertie Polaire*, namely *Rasender Stillstand. Essay* (Munich: Hanser, 1992).

¹⁹ Rosa, *Social Acceleration*, 283. Italicized in the original.

²⁰ Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (Stanford: Stanford University Press, 2002).

²¹ Rosa, *Social Acceleration*, 283.

²² Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (London: Routledge, 2006).

consequences, then, to the extent that the legitimacy of decisions in the eyes of a minority disappears, the general basis for democratic decisions seems to become questionable.²³

In this regard, it is not the main issue if we are before a reactionary, democratic or revolutionary political perspective; all of them would be situated respectively in a temporal specificity, “[t]hus progressive and conservative often designate different *speeds* rather than genuinely different directions: according to its own self-understanding, progressive politics strives toward an *acceleration* of the expected development of history, conservative politics toward its *deceleration* or temporary suspension”.²⁴ Therefore, the paradox for politics is that, on the one hand, there is a *shortening of time horizon which turns into scarcity of time resources*, and on the other it exists a *widening of time horizon that increase the need for time*. This means that socio-political decision-making demands fast solutions in parallel with needing enough time for considering, processing, and developing the best choices. This can be described also in terms of paradoxical patterns, which tend to either homogenize or heterogenize time experience at once. The process of acceleration that Rosa describes extensively is here understood in a complementary way, as a *temporal regime* that homogenize practices and expectations. Usually, in this hegemonic pace there is no place for doubts or delays. This cultural dominance stabilizes a regime of high-speed that puts under pressure other rhythms in order to follow it. But it does not mean that can absorb the whole diversity of rhythms; instead, it creates conditions for the rest of paces to emulate its temporal regime. According to Rosa,

the speed-up of society at first enabled, supported and encouraged democratization, but then, beyond a certain critical threshold, the reverse effect occurs: the speed of social change and the dynamics of socioeconomic, cultural and technological development threaten to undermine the proper functioning of democracy. Thus, it is my claim that democracy only works properly within a certain time – or “speed-frame” of social change.²⁵

Before continuing our reconstruction of Hartmut Rosa's critical theory of modernity, it is important to make explicit the general character of this first period in his intellectual biography. During the decade 1999-2009, roughly speaking, Rosa openly advocates a functionalist critique of social acceleration as a force which threatens to destroy the feasibility of system(s): modern society's capacity to reproduce (materially/symbolically) itself in the long-run based on a diagnosis of systemic malfunctions or dysfunctions. In this type of social critique, he asserts

²³ Rosa, *Social Acceleration*, 253.

²⁴ *Ibid.*, 258.

²⁵ Hartmut Rosa, “The Speed of Global Flows”, 446.

pragmatically that a societal formation would not work in the long run, like Marx did when he exposed the internal contradictions of capitalism leading necessarily to cyclical economic crises. What Rosa does is to show a series of de-synchronizations among social spheres caused by social acceleration such as the timing for political decision-making in contexts of economic and technological rush. But it is clear that, at least from this (functionalist-structuralist) standpoint, there is no need in finding a substantive normative yardstick for evaluating actual social institutions and practices. This is precisely what he attempts to find later.

A Sociology of the “Good Life”: from Acceleration to Alienation

The second period in Hartmut Rosa’s intellectual biography seems to begin with his 2009 collaborative volume along with his Jena colleagues Klaus Dörre and Stephan Lessenich, where Rosa states bluntly that sociology’s ultimate object and preoccupation is the question about good life, that is to say, “an analysis of the social conditions under which a fulfilled life becomes possible.”²⁶ According to Rosa, all the classical sociological thinkers – from Marx to Weber through Durkheim and Simmel – began their reflections from a somehow conscious sense that something was going wrong in the path of the society as a consequence of powerful ongoing modernization processes such as industrialization, urbanization or rationalization; that behind the wonders of the modern world, its subjects were experiencing alienation, exploitation of nature, or loss of freedom and meaning. In this sense, sociology possessed right from the start a critical bent (though later positivistic and science-oriented approaches to sociology attempted to formulate more neutral goals for the discipline). This critical stance towards modernity with an eye on the question of the good life builds the premise of Rosa’s thinking in this second phase of his intellectual biography. From this moment on, the influence of Charles Taylor and contemporary communitarian philosophy becomes more apparent in his writings. Where does the social critic obtain the standards for carrying on his or her task? Not from the philosophical elucidation of rational universalistic norms, nor from theological insights on the good life, but from society itself. Moreover, Rosa now advises to move away from a critique of modern capitalism based on “inherent economic contradiction and functional problems,” and to grasp its “ethical root”.²⁷

It is in his 2010 essay entitled *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late Modern Temporality* where Rosa develops the abovementioned intuitions in a

²⁶ Hartmut Rosa, “Kapitalismus als Dynamisierungsspirale – Soziologie als Gesellschaftskritik”, in *Soziologie – Kapitalismus – Kritik*, K. Dörre, S. Lessenich, and H. Rosa eds. (Frankfurt: Suhrkamp, 2009), 87. Authors’ translation here and in the citations from German editions which follow – unless indicated otherwise.

²⁷ Rosa, “Kapitalismus als Dynamisierungsspirale”, 125.

more comprehensive way. He claims that social acceleration may be relevant for an analysis of the normative conditions of modern life, that is to say, for gaining a better understanding of the sufferings and realizations of our contemporaries, as well as for fruitfully reflecting on the principles of a just society. And he does this in two ways. First, by observing that “the silent normative force of temporal norms”²⁸ evidently puts pressure on the lives of modern subjects, and secondly, by assuming the stronger thesis that the acceleration regime influences the whole way we humans relate to the world that surrounds us, usually making our relationships problematic.²⁹ At first sight, the new experiences of time and space, and the novel forms of self-understanding and interaction that our accelerated society brings along, cannot be said to be good or bad, but on a closer look these massive changes do possess the potential for creating human suffering in multiple ways. This confirmation opens the door for the elaboration of Rosa's own version of a critical theory, following the steps of the Frankfurt School tradition. How does he position himself within this tradition?

While owing greatly to the main figures of Critical Theory, Rosa's position is founded on an intellectual independence that affords to avoid the temptation of classifying him as belonging to the “fourth” generation of the School. In any case, the most palpable influence should be attributed to Rosa's mentor and colleague, Axel Honneth. According to the latter, the starting point of a contemporary Critical Theory and of social philosophy in general should be the identification of social pathologies, and this entails the actual experiences of social actors. This phenomenological grounding on real experience and suffering aims at avoiding the recourse to a metaphysical determination of a human nature outside of history, which for Rosa has no room in our times. The other major influence of Rosa's thinking comes, as we mentioned, from the Canadian philosopher Charles Taylor, who argues that human beings always possess a sense of what is good – no matter how unconscious this sense is –, which helps us to orient ourselves through life. With these two principles in hand, Rosa claims that, “the most promising route for a contemporary version of Critical Theory lies in a critical test of social practices in the light of the conceptions of the good life held by social actors themselves.”³⁰

Such a post-metaphysical program implies the reconstruction of the normative standards of critique from historical and culturally specific sources. Since the values of freedom, autonomy, authenticity, and the like, are inextricably linked to Western-modern societies, any critique of institutions and practices should therefore be based on, and measured against, those aspirations and conceptions of the good. The people who suffer are the ones who know (though perhaps implicitly) what is

²⁸ Rosa, *Alienation and Acceleration*, 41-2.

²⁹ Hartmut Rosa *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik* (Berlin: Suhrkamp, 2012), 374-413.

³⁰ Rosa, *Alienation and Acceleration*, 52.

the goal or state to achieve, and that is why social institutions can only be maintained in the long run if they enjoy a certain degree of legitimacy in the eyes of normal people. Rosa's retrieval of common people's self-understandings in a way follows Jürgen Habermas anti-paternalistic position, which he developed in critical dialogue with the first generation of the Frankfurt School, particularly with respect to the late Theodor W. Adorno.³¹ Building on these theoretical basis, Rosa concludes that, "social acceleration has become a totalitarian force in and of modern society, and hence that it should be criticized like all forms of totalitarian rule...in late-modern society, the totalitarian power rests in an abstract principle that nevertheless subjects all who live under its rule."³² The temporal urge to accelerate is hardly perceived as a social construct and almost impossible to fight back, but, Who's the one to blame?

While it is undeniable that modern individuals enjoy a greater degree of freedom than in the past (at least formally), it is also true that there is mounting evidence going in the opposite direction. Especially in late modernity, people feel overwhelmed by an immense array of pressures and demands and the generalized sensation that we have to run faster and faster just to keep job, status, and probably also couple – a state of affairs that, in Rosa's opinion, follows from the competitively driven acceleration game, from the most general social patterns down to individuals' everyday lives. Highly demanding temporal norms take the place of older, religious, or traditional rules. We live under tight schedules, deadlines, and the requirement of express delivery and instant gratification. Ironically, religious-like feelings of guilt reappear in contemporary times due to the people's inability to fulfill these contradictory demands. Temporal norms acquire a totalitarian character, very different from what past societies experienced. "Even though they clearly are socially constructed, they do not actually come in an ethical guise, not even as political norms, but as brute facts, as laws of nature which cannot be disputed or discussed. Temporal norms simply appear to be 'out there', and it is up to individuals to fulfill them or not. Thus, there is no moral or political debate about the powers of the deadline and the dictates of speed at all".³³ This "silent" or "hidden" set of rules, which cannot be debated or contested through conscious, rational initiatives, must be the mark or object of a critical theory committed to the main ideals and self-understandings of modernity and which can be synthesized in the promise of reflexive autonomy.

The modern ideal of autonomy, understood by Rosa as individual self-determination in the context of a Western society which aspires to democratic self-rule (political autonomy), on the one hand, and the control of natural forces and substances (techno-economic mastery of nature), on the other, has been reinforced from the beginning by the dynamism unleashed by the processes of

³¹ Axel Honneth, *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory* (Cambridge MA: The MIT Press. 1991), Part II.

³² Rosa, *Alienation and Acceleration*, 61.

³³ *Ibid.*, 77.

social acceleration and competition: economic growth, technical innovation and the meritocratic struggles for status. But this would be no longer the case in late modern societies. Quite the contrary: people in Western societies feel that their autonomy and their freedom are seriously compromised by the unstoppable escalatory logic of the past half century. Rosa's diagnosis finds echoes in the writings of Kenneth Gergen, Richard Sennett, and much poststructuralist and so-called postmodern literature of our day. At the most, people seek to adapt themselves to the increasingly competitive economy, but the real possibility of a true liberation – the kernel of the modern-enlightened project – seems hard to believe. And this would lead to *alienation*, which Rosa preliminarily defines as that state whereby, “we ‘voluntarily’ do what we do not really want to do.”³⁴ The prolonged history of the notion, stretching back to Rousseau, Hegel and Marx, and continued by the first generation of critical theorists, suffered an interruption in the works of Habermas and Honneth. The re-introduction of the concept of alienation into contemporary Critical Theory, even though the concept was still fuzzy and underdeveloped by 2010 (as the author himself acknowledges), is one of the distinctive features of Rosa's position. But this position must be understood in post-metaphysical terms, in the sense of avoiding any essentialist definition of what might constitute a non-alienated life based on a supposed human nature. Rather, what we fail to achieve when alienated is the possibility of appropriating the world in a meaningful manner. How to make sense of this?

A Sociology of “World Relations”: from Alienation to Resonance

Drawing on a relational ontology, Rosa tries to illuminate the very idea of social alienation in terms of self-world relations, that is, in the (impoverished, distorted) way we humans are placed in the world and relate to our special surroundings, the things we produce and consume, our decisions and actions. What Rosa means by alienation might be more easily grasped as the experience of inability of really and meaningfully *appropriating* life, leading in many cases to psychological pathologies such as burnout and depression: I may have a good job but I feel strange at the workplace, I may visit beautiful places but the places remain alien to me, I may read an interesting book, and yet the reading turns into a flat, grey experience, of which I will probably remember little afterwards. Even the quality of our social interactions becomes flattened by the prevailing high-speed tempo constraints. The starting point of Rosa's social critique must be the reported experiences of ordinary individuals living their lives, and not the *a priori* intuitions of the social critic.³⁵

³⁴ *Ibid.*, 83.

³⁵ It is worth noticing here that Rosa has taken seriously the “mindfulness”, “post-growth” and “*Buen Vivir*” movements as concrete attempts at offering alternative ways of being-in-the-world that the

Alienation and Acceleration closes with the following statement: “Alienation from the world and alienation from the self are not two separate things but just the two sides of the same coin. It persists when the ‘axes of resonance’ between self and world turn silent.”³⁶ From this point onwards, Rosa starts using the idea of *resonance* (with its acoustic and musical undertones) trying to paint the contours of a fully realized life, where the world “speaks” again and is not silent anymore, where a “responsive” mutual relationship between the human self and the world becomes possible.³⁷ This is the starting point for his elaboration of a *sociology of a good life*, which makes use of the idea of resonance and its guiding principle.³⁸

This project is further elaborated in Rosa’s next book, *Weltbeziehungen in Zeitalter der Beschleunigung*, where he explains that the task of a sociology of the good life “does not consist in determining the goals, values and content of a realized life (...) but in identifying its social prerequisites and conditions.”³⁹ For him the question of the good life can be reframed as a question about world relations [*Weltverhältnisse, Weltbeziehungen*], which are, “always socially, culturally and historically mediated.”⁴⁰ These world relations have to be understood as the manner in which human beings connect to the world, their attitudes towards it, how they experience it, but also in how they actively intervene in it, without ever losing sight of the concrete sociological, empirical conditions that mediate these relations. Rosa puts forward the hypothesis that there exists, “a categorical difference between a form of *being-in-the-world* by which the world (...) appears to the subject as an answering, supporting, breathing ‘resonance system’, and a world relation which makes the world appear as mute, cold and indifferent – even hostile”.⁴¹ Rosa identifies the latter state as one of alienation. Some contemporary critical theorists, such as Rahel Jaeggi, have embraced the notion of alienation but in order to oppose it to the more formal concept of autonomy.⁴² But this seems to Rosa a false opposition based on the observation that the reduction of obstacles and limits to human autonomy, particularly during the past decades, have led to new and stronger forms of alienation. What could then

default one produced by the logic of dynamic stabilization. Cf. Darío Montero, “Aceleración, alienación y resonancia. Entrevista con Hartmut Rosa”, in *Investigación y teoría crítica para la sociedad actual*, M. Basaure and D. Montero eds. (Barcelona: Editorial Anthropos, 2018), 58.

³⁶ Rosa, *Alienation and Acceleration*, 97.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Notwithstanding Rosa explicit reference to Taylor when speaking of the “axes of resonance”, the former claims he did not take the notion from the latter. See Montero, “Aceleración, alienación y resonancia”; also, Hartmut Rosa, “Is There Anybody out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen –Charles Taylors monomanischer Analysefokus”, in *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, M. Kühnlein and M. Lutz-Bachmann eds. (Berlin: Suhrkamp, 2011), 15-43.

³⁹ Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen*, 7.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Rosa, *Weltbeziehungen*, 8.

⁴² Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines Sozialphilosophischen Problems* (Frankfurt: Campus, 2005).

be the opposite of this state of human alienation? Not authenticity nor autonomy; not even a fully recognized and valued life [*Anerkennung*], but the idea of resonance.

Recognition may be posited as a necessary but insufficient condition for achieving resonance: the latter only takes place through a *dialogue*, real or metaphorically speaking. What we mean by metaphorically is that resonance can occur between two human beings but also between a person and a non-human entity. Rosa also catalogues aesthetic and religious types of experience as resonance experiences, as when we connect with a piece of music or we enter with a devotional sentiment in dialogue with higher powers. This seems enough to reason make a clear distinction between (social) recognition and resonance. But the latter is also more difficult to produce – it is impossible to control or induce at will indeed. And since modern society, at least in its dominant current mode of being, is based on an instrumental, strategic rationality, then the structural and cultural condition for resonance relations are far from optimal, offering thus a rather bleak prospect for a fully-realized human life. Rosa sets himself to the task of exploring and reconstructing the concrete, practical conditions under which different types of world relations occur – economic, political and cultural institutions, life forms and habitus. His 2016 impressive work on resonance finally provides a systematic study on the matter.⁴³ But, What sort of human desire corresponds with this search for resonance with the world? What can we make of this fundamental concept of this new (critical) social philosophy?

Let us first examine some key sections of the book. Rosa begins by observing the form or the quality of the connection we human establish with others or with our work when we love, and describes it as a “vibrant thread” [*vibrierender Draht*], which allows us to reach out to the world but also to be moved by it.⁴⁴ Later on, Rosa would argue in the following terms: “Perhaps we can recognize here the rudiments of an alternative action theory, for which the *search for resonance* and the *fear of alienation* – not as subjective, emotional state, but as relational modus – build the central driving sources of human agency.”⁴⁵ When it comes to defining the concept, Rosa starts by examining the physical acoustic phenomenon of resonance [*re-sonare*] and then proceeds to work it out as a social-scientific category, both with descriptive and normative intent. In his own words: “Resonance is to be understood, first of all, as a basic human need and as a basic human capacity.”⁴⁶ The language Rosa is using here in speaking of a “vibrant thread” of love, of “central driving sources of human agency”, or when he refers to resonance as a “basic human need”, seems to suggest an important turn in his thinking from his former Western-contextualist stance towards a universalist position. How to accommodate Rosa's defense of a

⁴³ Hartmut Rosa, *Resonanz*.

⁴⁴ *Ibid.*, 24-5.

⁴⁵ *Ibid.*, 198-99.

⁴⁶ *Ibid.*, 293

universal, a-historical human constant (resonance) with his situated critical analysis of modern, Western societies?

Rosa's acceleration thesis permits to speak of a systematic transformation in the time structures behind the multiples modernities we see in Europe, South America, or Asia. It is a unitary tendency. The escalatory logic means that social, political, economic, and cultural institutions can only reproduce and stay alive if and only if they constantly grow, accelerate, and innovate. On the other hand, Rosa presupposes a generalized desire in the world towards making the world available, accessible, and attainable in all sorts of ways. Therefore, his latest definition of modern society runs as follows: "The social formation of modernity is structurally characterized by its ability to stabilize only in a dynamic way, whereas its cultural program aims at a systematic expansion of an individual and cultural reach of the world."⁴⁷ This evidently implies a global, universalistic take on modernity, which may orient the efforts for a critique of resonance relations [*kritik der resonanzverhältnisse*], in that it unveils how social acceleration distorts our position and relation to the world in which we live in, but which has little to say concerning idiosyncratic local, regional or national self-understandings and practices. Arguably, the categories of resonance, alienation and acceleration – and along with these, his whole exegesis of modernity – cannot account for the qualitatively different perceptions, experiences, and sufferings of people in Russia, India, Germany or Chile, not to mention of the inhabitants of smaller localities embedded in particular traditions and habits.

If this is so, then, Rosa's normative critical theory ends up moving away from the contextualist position that he had espoused, for instance in his 2012 book on world relations, where he identifies "four levels (or *loci*) of self-interpretations"⁴⁸ for reconstructing the *particular* forms people think, act and live together. However, nothing in Rosa's texts prevents one from integrating this sort of analysis into his more universalistic scheme. At the end of the day, what the author is offering is a *formal* approach to the question of the good life, in order to orient critique. Human beings would strive for resonance, and the social critic should know this is a universal human good, but in what should consist the good life in a substantive sense: that it cannot be anticipated by the critical sociologist, let alone impose it on people. In a recent interview, Rosa makes this position explicit, in connection with Max Weber's famous lecture on science as a vocation:

I think I'm totally true to Weber (...) he says is that each of us must "find and obey the demon who holds the strings of his life", and this is what I mean when I say that you have to find your axis of resonance (...) I think Weber had a kind of similar idea, namely, that you cannot tell where you find your

⁴⁷ *Ibid.*, 518.

⁴⁸ Hartmut Rosa, "Four levels of self-interpretation: A paradigm for interpretive social philosophy and political criticism", *Philosophy and Social Criticism* 30, nos. 5/6 (2004): 691-720.

resonance, maybe not even where to look for, but this is what gives meaning to your life, and gives the point and purpose.⁴⁹

But the question remains: To what extent can we really speak of an anthropological invariant when it comes to this notion of resonance? How formal it is? In this respect, one finds counterarguments. Rosa himself has written on the (European) *romantic* roots of this longing as a style-defining influence on our modern conceptions of love and friendship, art and work, education, and politics. This “resonance sensitivity” remains present and operative among us contemporaries.⁵⁰ If Western modernity is *out of tune* or *mute*; if Western modernity (and not other types of societies or epochs) has distorted the resonance relations of human beings; if in this particular social formation it has emerged the distinct longing of hope for re-establishing resonance links with nature, art, and society; if it is possible to trace the elective affinities between such longing and typically modern ideals such as the (Herderian) search for authenticity and originality... then, we may argue that in Rosa's *normative* critical theory – particularly during his second period of development – there lies an unresolved ambiguity between a more universalistic-ahistorical-formal stance, on one hand, and a more contextual-substantive one, on the other. In a recent article, Alexis Gros spoke in similar terms of a significant change in Rosa's position from a “weak”, contextualist and hermeneutic approach to a “stronger” conception of ethical criticism sustained on the notions of resonance/alienation, as opposite forms of world relations, which “makes a moderate claim for universality”.⁵¹ This claim for universality would be “moderate” because it never divorces from the (material) conditions and sufferings of real people; or, to put it differently: because resonance is presented by its author as a formal category in need of concrete content. This new normative stance gives up the more cultural-contextual ideal of autonomy, so inextricably linked to the rise of the Western, modern culture; but it also “involves a distancing from communitarism and a move towards an approach more akin to the one developed by Honneth.”⁵² Although it is not our aim here to examine in detail the connections between Honneth and Rosa's critical programs, the turn from a contextual sociology of the good life towards the more universal sociology of world-relations seems like a plausible reading of the evolution in Rosa's thinking.

One may even be tempted to suggest that Rosa is inadvertently generalizing a culturally specific trait and making it look as a universally recognizable human capacity with a biological basis. Take for example the following statement:

⁴⁹ Darío Montero, “Teorías de la modernidad. Entrevista con Hartmut Rosa”, (Part 2, min: 28'30).

⁵⁰ Rosa, *Resonanz*, 599-614.

⁵¹ Alexis Gros, “Towards a Phenomenological Critical Theory: Hartmut Rosa's Sociology of the Relationship to the World”, *Foz, São Mateus – ES 2*, no. 1 (2019): 21.

⁵² *Ibid.*, 22.

Resonance is an emotional, neuronal and above all an entirely bodily reality. It is the primary form of our relation to the world. All culturally established forms of life then develop from resonance relationships to specific world relations. Reifying, silencing, distancing world relations are the result of social and cultural learning; they are a cultural technology [*Kulturtechnik*]. Resonance is therefore a central element of the cultural and social existence.⁵³

This is of course a fundamental and thorny problem for all social science and social philosophy: How to reconcile certain observable constants with cultural variation? Rosa's critical social theory builds upon a sort of invariant substantialist perspective that stresses anthropological factors, but also on the recognition of cultural relativism that emphasizes the contingent role of Western modernity. The suspicion of covered ethnocentrism is tackled by Rosa himself in the final pages of his book on resonance, in a passage where he acknowledges that his diagnosis was built "on the basis of specifically Western, capitalist world-relations and it is in this respect neither historically nor transculturally universalizable."⁵⁴ He then expresses consistently his willingness to open a dialogue with non-European traditions and forms of life, to uncover the multiplicity of the modern and non-modern world. This brief comment, however, does not resolve the difficulties or tensions we have been pointing out: culture only *colors* the way humans realize their desire or need for resonance. The desire is a such an acultural or ahistorical phenomenon, valid for all times and places. But, is it so, really?

Criticism upon Rosa's "Critical Theory"

There are legitimate concerns about the status of Rosa's critical theory. To start with, Rosa himself does not identify his theoretical project with the Critical Theory tradition as such, although he accepts to be identified as part of the fourth generation of Critical Theorists, as long as "true" Critical Theory does not imply "to stick to a narrow set of rules or methodological principles", while insisting that he also draws on other intellectual sources such as phenomenology or Charles Taylor's work.⁵⁵ But

⁵³ Rosa, *Resonanz*, 747.

⁵⁴ *Ibid.*, 752.

⁵⁵ When asked about his status as critical theorist in an interview, Rosa stated: "I never wanted to be a 'true' adherent to a discipline or what one may call a 'school of thought' or something like this. I am actually never concerned about whether a topic I am interested in (...) is sociological, or psychological, or political, or philosophical. I think the strength of critical theory lies precisely in the fact that it tries to overcome disciplinary boundaries of this kind in its analyses (...) I don't care whether a concept or an idea or a research question stems from critical theory, or from poststructuralist traditions, or from communitarian thinkers or postcolonial authors." Bjørn Schiermer, "Acceleration and Resonance: An Interview with Hartmut Rosa", *Acta Sociológica* 47, no. 4 (2017): 2.

beyond the author's own statement, the academic community has shown divided opinions on the critical yield of his approach, even though most of them agree on the great potential of social acceleration for cultural and social studies.⁵⁶ To sum them up, they share a question upon the grounds or causes of social acceleration. If acceleration is the result of the expansion and development of capitalism to a local and global scale, then acceleration is just another face of the modern capitalistic project. In this regard the cultural, economic, and technological motors of the acceleration process identified by Rosa are just epiphenomena of capitalism, and then they can be already found into the traditional criticism of modern reason from the standpoint of the Frankfurt School, and of Marx before it. The thesis of acceleration would also be highly debatable in its supposed novelty, as other independent intellectual traditions already address this historical process, as we find it in the works of Hans Blumenberg and Reinhart Koselleck.⁵⁷

To these concerns, we would reply as follows. The key point is not whether Rosa's theory of historical acceleration is 'new' – ignoring the links already established by other traditions of thought – but whether it is able to provide a plausible and operationalizable analysis of its current *status* and inherent consequences on a global scale. And we do consider that the merit of Rosa's theory of acceleration lies precisely in providing such an analytical overview, thus offering a renovated understanding of the latest stage of global history. By understanding the whole Western project of capitalist modernity as a transformation of temporal structures, we also gain invigorated ways and possibilities for criticism of the material basis of society. If the earlier analyses of Marx, the Frankfurt School, and the tradition of conceptual history are true, then the theory of acceleration represents their continuity and deepening.

On the other hand, there are some concerns about the status of acceleration as a global condition regarding modernity. Arguably, acceleration does not have the same impact in the global South, for instance. Not every place undergoes a process of acceleration with identical intensity; there are differences not only between different places and regions in the world, but within the same society there can exist several paces of social life. One way of responding to this criticism would be to say that

⁵⁶ See Eugene Wolters, "Hartmut Rosa's Social Acceleration Reviewed", *Critical-Theory.Com*, July 8, 2013, accessed September 2019, available at <http://www.critical-theory.com/hartmut-rosas-social-acceleration-reviewed/>; Filip Vostal, "Towards a social theory of acceleration: Time, modernity, critique", *Revue européenne des sciences sociales* (online) 52, no. 2 (2014): 235-49, accessed December 2019, available at <https://journals.openedition.org/ress/2893>; also Esteban Torres, "Reseña Social Acceleration. A New Theory of Modernity", *Persona y Sociedad* 30, no. 2 (2016): 121-30; and Isaac A. Reed, "Hartmut Rosa's project for critical theory", *Thesis Eleven* 133, no. 1 (2016): 122-29.

⁵⁷ Hans Blumenberg, "Verspätung der Aufklärung und Beschleunigung ihres Verfahrens" and "Exkurs: Beschleunigung als Heilserwartungsrest", in *Lebenszeit und Weltzeit*; Reinhart Koselleck, "Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? Zeitverkürzung und Beschleunigung", in *Zeitschichten: Studien zur Historik* (Frankfurt: Suhrkamp, 2000), and "'Neuzeit'. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe", in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt: Suhrkamp, 2000).

the theory of acceleration does not suggest that there is a high-speed social process at every time and everywhere, but rather that, underlying modernity, there is an increased rate of changes and, subsequently, a faster pace of historical development. Indeed, Rosa is aware of this: the conditions for a historical acceleration are latent within Modernity despite of the fact that they are realized. This means that capitalist modernity would be a project with a temporal structure that promotes constant changes without implying transformations at every moment and everywhere – as well as fast social process. Modernity reproduces itself under specific conditions of increasing self-mutations without revolutionary ruptures. Therefore, acceleration does not mean “deep transformations” everywhere at the same time, or a lifestyles always in haste: the historical conditions for acceleration hold even if a rural region of Bolivia or Norway are not accelerated as such.

In recent years, Rosa has critically examined his own notion of acceleration alongside other scholars.⁵⁸ It must be hold in mind that the thesis of acceleration does not imply a claim for deceleration as the solution. The critique of acceleration is not that acceleration is “bad” and slowness “good”.⁵⁹ He simply aims at criticizing late capitalist conditions through an examination of its basic temporal structure.

Finally, a couple of words on Rosa’s resonance theory. Although it falls outside the scope of this article to ponder all existing criticisms, one may well imagine potential concerns regarding the confidence which the resonance perspective puts in a humanistic approach. With a strong emphasis in (human) actors and their resonance, How does Rosa’s dialogue with contemporary social theory traditions – those that criticize anthropocentric bias such as the Actor Network Theory, Systems Theory or Poststructuralism? Moreover, we have already pointed out the tensions between universalism and particularism, between anthropological-biological claims on the one hand, and historical-cultural contextualization on the other. Simon Susen has recently written an exhaustive, balanced evaluation of Rosa’s approach. In our view, the strongest and most plausible criticisms put forward by Susen could be summed up as follows: First, “[t]he contention that it [resonance] can serve as the yardstick for social critique (...) is, at best, problematic or, at worst, untenable”, considering that communication, recognition, production, or artistic expression “are

⁵⁸ Klaus Dörre, Stephan Lessenich, and Hartmut Rosa, *Sociology, Capitalism, Critique* (London: Verso, 2015); “Appropriation, Activation and Acceleration: The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crises of Dynamic Stabilization”, *Theory, Culture & Society* 34, no. 1 (2016): 53-73.

⁵⁹ “Speed is only ‘bad’ when it leads to alienation, that is, to the loss of our capacity to truly ‘appropriate’ the world. It somehow scratches in my ears when I say the word ‘appropriation’. I would use the German word *anverwandeln** – rather than *aneignen*** – if I could. Then, *Anverwandeln* entails self-transformation while *aneignen* is merely instrumental (...) I realized that we need to move beyond the simple dichotomy of bad speed versus good slowness, altogether. I reframed the problem as alienation caused by the mode of dynamic stabilization and started to argue that what we are after, positively, when criticizing acceleration is not slowness”. Schiermer, “Acceleration and Resonance”, 6.

*To transform, to turn into something else, like mutate assimilating. [Authors’ note.]

** To appropriate something [Authors’ note].

no less central to the construction of emancipatory life forms than resonance.”⁶⁰ Second, it is the paradox that, despite Rosa's avoidance of essentialist definitions of human beings, he presupposes a human nature, something like an anthropological invariant: the resonance-seeking orientation. And third, it is not clear what aspects of resonance are universalizable and which ones are not: what is common to *all* societies and *all* individuals and what is only relevant and real for some.

Final Remarks

The work of Hartmut Rosa tends to be associated with names such as Rainer Forst, Rahel Jaeggi, Martin Saar or Robin Celikates, as the last wave of Critical Theory intellectuals revolving around the *Institut für Sozialforschung* in Frankfurt. It was not our purpose to discuss to what extent it is possible to make sense of the label ‘fourth generation’ within this tradition. In any case, one could safely say that Rosa's writings are one of the most influential among these recent attempts at renewing a critical social theory, not only within scholarly circles but also among public spheres.⁶¹

In the present paper we have tried to show the usefulness of distinguishing between the structuralist or analytic period of Rosa's social acceleration theory and the more strongly normative conception under the shape of a so-called *sociology of the good life*, or a *sociology of world-relations*. We have also noted a shift in his positions from a more contextualist approach to a more universal stance. Now, despite these changes, Rosa is never completely one-sided: even within the functionalist phase, he points to *cultural* causes behind social acceleration; conversely, his normative theory evidently does not ignore structural factors. To be sure, a potential “critical theory of modernity” of Rosa contains both “cultural” and “acultural” readings of the phenomenon, but his concepts and categories are less fruitful for understanding the peculiarities and idiosyncrasies of the existing multiple modernities around the globe than for unpacking the unitary logic that underlies them.⁶²

In a certain way, structural and normative elements, universal and particular standpoints, complement each other; on the other hand, there is an important turn that speaks in favor of a rupture or discontinuity in Rosa's thinking. As one may expect, Rosa has tried to “save” his work from these apparent contradictions, for example, by explicitly announcing his wish to *combine* functionalist and normative

⁶⁰ Simon Susen, “The Resonance of Resonance: Critical Theory as a Sociology of World-Relations?”, *International Journal of Politics, Culture, and Society* (online) (2019): 1-36.

⁶¹ *Ibid.*; also Gros, “Towards a Phenomenological Critical Theory”.

⁶² Hartmut Rosa, “The Universal underneath the Multiple: Social Acceleration as a Key to Understanding Modernity”, in *Modernity at the Beginning of the 21st Century*, V. Schmidt ed. (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007), chapter III.

forms of social criticism, the latter split into its moral and ethical versions. In his own words:

I will try to show how a Critical Theory of Social Acceleration could integrate these three forms of social criticism, thereby continuing the tradition of the older versions of Critical Theory which always sought to combine a Marx-inspired functional critique of the inherent and insurmountable (class-) contradictions of capitalist society with a moral critique of its fundamental (distributional) injustice and an ethical critique of alienated life (originating with the early Marx) and false needs.⁶³

Another strategy pursued by the author to highlight the fundamental unity of his theorization consisted in displaying the inner connection between his work on Charles Taylor and that on acceleration.⁶⁴ But these questions and problems remain open, and add another kind of complexities to Hartmut Rosa's analysis, one of the most relevant and starting-polemical contributions to the social theory of what goes on twentieth-first century.

⁶³ Rosa, *Alienation and Acceleration*, 68-9.

⁶⁴ Rosa, *Weltbeziehung*, Chapter 10, 374-413.

Bibliographical References

- Adorno, Theodor W. and Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*. Palo Alto: Stanford University Press, 2002.
- Blumenberg, Hans. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Dörre, Klaus, Stephan Lessenich and Hartmut Rosa. "Appropriation, Activation and Acceleration: The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crises of Dynamic Stabilization". *Theory, Culture & Society* 34, no. 1 (2017): 53-73.
- . *Sociology, Capitalism, Critique*. London: Verso, 2015.
- Gros, Alexis. "Towards a Phenomenological Critical Theory: Hartmut Rosa's Sociology of the Relationship to the World". *Foç, São Mateus – ES* 2, no. 1 (2019).
- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge UK: Blackwell, 1990.
- Honneth, Axel. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. K. Baynes translator. Cambridge MA: The MIT Press, 1991.
- Jaeggi, Rahel. *Entfremdung. Zur Aktualität eines Sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt: Campus, 2005.
- Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- . *Futures Past. On the semantics of Historical Times*. Keith Tribe translator. New York: Columbia University Press, 2004.
- . "Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? Zeitverkürzung und Beschleunigung". In *Zeitschichten: Studien zur Historik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- . "'Neuzeit'. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe". In *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- Löwith, Karl. "Weber's Interpretations of the Bourgeois-Capitalistic World in Terms of the Guiding Principle of 'Rationalization'". In *Max Weber*, Dennis Wrong editor, 101-22. Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall, 1970.
- Lübbe, Hermann. "The Contraction of the Present". In *High-speed society: social acceleration, power, and modernity*, Hartmut Rosa and William Scheuerman editors, 159-78. University Park: Pennsylvania State University, 2009.
- Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man*. London: Routledge, 2006.
- Montero, Darío. "La modernidad acelerada y sus desafíos. Una conversación con Hartmut Rosa". *Revista de Humanidades* 41 (2020): 281-307.

- “Theories of Modernity. Interview with Hartmut Rosa”, record, part 2, min: 10’55. Centro para las Humanidades, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile, 2018, accessed August 2019, available at <https://www.centroparalashumanidadesudp.cl/1393-2/>.
- “Aceleración, alienación y resonancia. Entrevista con Hartmut Rosa”. In *Investigación y teoría crítica para la sociedad actual*, Mauro Basaure and Darío Montero editors. Barcelona: Editorial Anthropos, 2018.
- Reed, Isaac A. “Hartmut Rosa’s project for critical theory”. *Thesis Eleven* 133, no. 1 (2016): 122-29.
- Rosa, Hartmut. *Resonance: a Sociology of Our Relationship to the World*. James C. Wagner translator. Cambridge UK: Polity Press, 2019.
- *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*. Alexis Gros translator. Buenos Aires: Katz ediciones, 2019.
- *Resonanz eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016.
- *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. CEIICH translators. Buenos Aires: Katz ediciones, 2016.
- *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*. Jonathan Trejo-Mathys translator. New York: Columbia University Press, 2013.
- *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik. Frankfurt: Suhrkamp, 2012.
- “Is There Anybody out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus”. In *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Michael Kühnlein and Matthias Lutz-Bachmann editors, 15-43. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, Fernando Campos and María I. Vila translators. *Persona y Sociedad* XXV, no. 1 (2011): 9-19.
- *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. Malmö: NSU Press, 2010.
- “Jedes Ding hat keine Zeit? Flexible Menschen in rasenden Verhältnissen”. In *Zeitgewinn und Selbstverlust: Folgen und Grenzen der Beschleunigung*, Vera King and Benigna Gerisch editors, 21-39. Frankfurt: Campus, 2009.
- “Kapitalismus als Dynamisierungsspirale – Soziologie als Gesellschaftskritik”. In *Soziologie – Kapitalismus – Kritik*, Klaus Dörre, Stephan Lessenich, and Hartmut Rosa editors. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.

Acceleration, Alienation, and Resonance.
Reconstructing Hartmut Rosa's Theory of Modernity

- “The Universal underneath the Multiple: Social Acceleration as a Key to Understanding Modernity”. In *Modernity at the Beginning of the 21st Century*, Volker H. Schmidt editor. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007.
- *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- “The Speed of Global Flows and the Pace of Democratic Politics”. *New Political Science* 27 (2005): 445-59.
- “Four levels of self-interpretation: A paradigm for interpretive social philosophy and political criticism”. *Philosophy and Social Criticism* 30, nos. 5/6 (2004): 691-720.
- “Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society”. *Constellations* 10, no. 1 (2003): 3-33.
- “Bewegung und Beharrung. Überlegungen zu einer sozialen Theorie der Beschleunigung”. *Leviathan* 27, no. 3 (1999): 386-414.
- *Aceleración. La transformación de las estructuras temporales en la modernidad*. Felipe Torres translator. Mexico City: Herder, forthcoming.
- Schiermer, Bjørn. “Acceleration and Resonance: An Interview with Hartmut Rosa”. *Acta Sociológica* 47, no. 4 (2017): 374-82.
- Susen, Simon. “The Resonance of Resonance: Critical Theory as a Sociology of World-Relations?”. *International Journal of Politics, Culture, and Society* (online) (2019): 1-36.
- Taylor, Charles. “Two Theories of Modernity”. *Hastings Center Report* 25 (1995): 24-33.
- Torres, Esteban. “Reseña Social Acceleration. A New Theory of Modernity”. *Persona y Sociedad* 30, no. 2 (2016): 121-30.
- Torres, Felipe. “Tiempo Histórico. Una promesa de aceleración”. *Isegoría* 59 (2018): 553-71.
- “A secular Acceleration. Theological foundations of the sociological concept ‘Social Acceleration’”. *Time & Society* 25, no. 3 (2016): 429-49.
- Virilio, Paul. *Rasender Stillstand. Essay*. Munich: Hanser, 1992.
- *Speed and Politics: An Essay on Dromology*. New York: Semiotext(e), 1986.
- Vostal, Filip. “Towards a social theory of acceleration: Time, modernity, critique”. *Revue européenne des sciences sociales* (online) 52, no. 2 (2014): 235-49. Accessed December 2019, available at <https://journals.openedition.org/ress/2893>.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, [1921] 1976.

—. *Economy and Society*. Ephraim Fischhoff et al. translators. New York: Bedminster, 1968.

Wolters, Eugene “Hartmut Rosa’s Social Acceleration Reviewed”. *Critical-Theory Com*, July 8, 2013. Accessed September 2019, available at <http://www.critical-theory.com/hartmut-rosas-social-acceleration-reviewed/>.

Recibido: 5 de noviembre de 2019

Aceptado: 23 de diciembre de 2019

Sobre los autores

Darío Montero. Assistant professor of the Department of Sociology at the Universidad de Chile (Santiago, Chile). Doctor of sociology by the University of Jena, Germany; master of public policy by the Willy Brandt School of Public Policy at the University of Erfurt; and sociologist with a minor in Philosophy by the Pontificia Universidad Católica de Chile. He teaches political philosophy and sociological theory. Research assistant at the Centre for Social Conflict and Cohesion Studies (COES) from 2014 to 2018. He was guest editor for journals *Persona y Sociedad* and *Arte y Sociedad*. His publications deal with democracy, political cultures, national identities. Currently, he is working on a large study on the rise of modern society. He is co-author with Mauro Basaure of *Investigación y teoría crítica para la sociedad actual* (Barcelona: Editorial Anthropos, 2018). E-mail: dario.montero@uchile.cl.

Felipe Torres. Doctoral researcher in Social and Cultural Studies at the Max Weber Kolleg of Universität Erfurt (Erfurt, Germany). Master on Contemporary Thought by the Universidad Diego Portales, and sociologist with a minor in Philosophy by the Universidad Alberto Hurtado, Chile. His research topics focus on social theory, poststructuralism, political thought and conceptual history. He was instructor of politics and social theory at the Universidad Diego Portales, Universidad Andrés Bello, and Universidad Adolfo Ibáñez in Chile. Editor of *Pléyade* (2012-2015). He is currently translating Hartmut Rosa’s book *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* into Spanish that will be published by Herder (forthcoming, 2020), and editing a volume on Reinhart Koselleck in Spanish by Pólvara (forthcoming, 2020). E-mail: felipe.torres@uni-erfurt.de.

Gubernamentalidad, vida e imaginación.
Entrevista a Nikolas Rose
Governmentality, Life, and Imagination.
Interview with Nikolas Rose

Nikolas Rose

KING'S COLLEGE LONDON

Ricardo Camargo

UNIVERSIDAD DE CHILE

Resumen

Esta entrevista fue realizada en noviembre del año 2015, durante una visita realizada por Nikolas Rose a Chile, en el contexto del programa de investigación “Hacia una genealogía del poder farmacológico”, liderado por Ricardo Camargo. En ésta, se aborda principalmente la historia académica de Nikolas Rose, desde sus primeras investigaciones como biólogo, hasta la más reciente y relativa a la neurociencia, pasando igualmente por su importante trabajo sobre la gubernamentalidad en las décadas de los setenta y ochenta.

Palabras clave: Nikolas Rose; Gubernamentalidad; Michel Foucault; Biopolítica; Neurociencias.

Abstract

This interview was carried out in November 2015, during a visit made by Nikolas Rose to Chile in the context of the research program “Towards a genealogy of pharmacological power”, led by Ricardo Camargo. In this conversation, Nikolas Rose addresses his own academic history, from his early research as a biologist to the most recent endeavors related to neuroscience, as well as his important work on governmentality in the seventies and eighties.

Keywords: Nikolas Rose; Governmentality; Michel Foucault; Biopolitics, Neurosciences.

Ricardo Camargo (RC): *Antes que todo, déjame agradecerte nuevamente por tu visita a Chile, Nikolas. Ha sido realmente un placer hablar contigo, escuchar tu charla de anoche y la de esta mañana. Hoy quiero hablar contigo en relación con tu historial académico, porque sabemos que tienes una historia desde la disciplina de la biología, pero también en tus comienzos estuve interesado en las ciencias sociales. Entonces, lo que quiero saber realmente es cómo esta especie de combinación entre las ciencias sociales y la biología comenzaron a desarrollar tu historial académico, no sé hace cuántos años atrás.*

Nikolas Rose (NR): Hace mucho tiempo, Ricardo. Bueno, antes que todo, muchas gracias por invitarme a Chile. Como sabes, es la primera vez que vengo a tu país y ha sido un gran placer venir, reunirme contigo y con tus colegas.

En fin, mi historial académico se remonta a varios años atrás. En 1965 entré a la Universidad de Sussex para estudiar biología. Siempre quise estudiar biología y me fui a trabajar en un departamento que estaba liderado por un genetista muy conocido llamado John Maynard Smith. Así que trabajamos mucho en genética por ese entonces: genética de las moscas de la fruta, recuerdo. Los años sesenta eran una época muy excitante en el área de la biología, pero también era una época muy emocionante en el mundo fuera de la universidad: revolución en las calles, gente cuestionándose todo acerca de la forma de vida dentro de la universidad y fuera de ella. También el ambiente estaba tomado por protestas en contra de la Guerra de Vietnam. La Universidad de Sussex era una universidad muy radical por esos días, entonces mi interés por la biología se entrecruzó con mi interés en la política y, gradualmente, comencé a darme cuenta de qué, a pesar de lo crucial que era la biología, no nos ayudaba realmente a entender los problemas que emanaban en las calles o alrededor de nosotros. Menos aún lo relativo a la genética de la mosca de la fruta (risas). Por eso es por lo que, primero, modifiqué mi línea de investigación para estudiar el comportamiento de los animales; luego, hice un gran cambio para estudiar el comportamiento humano y terminé con un título, que en realidad fue hecho especialmente para mí, de esta mezcla entre biología y psicología. Así que desde este momento crucé ambas disciplinas en mi carrera.

Otra cosa crucial, que también me ha acompañado en toda mi carrera, es que cuando estaba en la universidad tenía algunos muy buenos amigos, que tenían problemas psiquiátricos severos y que se enfrentaban a estos problemas, en especial a la pregunta de si deberían o no tomar los fármacos que les diagnosticaban. Estuve haciendo cursos de “psicología anormal”, iba a visitar hospitales psiquiátricos recurrentemente. Por esa época, leí un trabajo de los inicios de Michel Foucault, su *Historia de la locura en la época clásica*, y también leí el trabajo de los anti-psiquiatras. En esa literatura estaba la pregunta por la locura, la sanidad, cómo se debía entender, cómo debía tratarse, cuál podría ser el rol de los fármacos para otras formas de

terapia. Todo esto formaba parte importante de mi educación, de mi formación intelectual, siendo el hilo más consistente a lo largo de toda mi vida.

Siempre he trabajado con amigos y tenía amigos muy cercanos que vivían con las prescripciones psiquiátricas, tenían lo que en el Reino Unido se conoce como problemas psiquiátricos severos y persistentes, y tú no puedes estar involucrado en la psiquiatría sin además confrontar este tema de la relación entre lo biológico, lo neurobiológico, lo social y lo político.

RC: *Estoy enterado que, en esos años sesenta, estuviste involucrado en un trabajo de campo muy interesante en la Clínica Tavistock, en Londres. No sé si puedes comentar un poco más de ello, porque estoy interesado en este debate que mencionaste entre el movimiento psiquiátrico y anti-psiquiátrico. ¿Cómo viviste esos debates académicos en la Inglaterra de los sesenta?*

NR: Bueno, el trabajo en la Clínica Tavistock vino un poco después en forma de un complicado despliegue de acontecimientos. Quiero decir, pasé algo de tiempo fuera de la universidad haciendo trabajos manuales de distintos tipos: me capacité como profesor, enseñé en un colegio para niños desadaptados y ahí me convertí en un interesado en la historia de la psicología, lo cual llevó al trabajo inicial que hice sobre la historia de la psicología. Y, en el desenfreno intelectual que uno tenía en esos días, me involucré en dos o tres cosas.

Primero que todo, mis colegas y yo organizamos una revista llamada *Ideology and Consciousness*. Segundo, trabajé con un amigo mío, Peter Miller, y realizamos algunas clases vespertinas sobre psiquiatría radical, mientras yo trabajaba en la historia de la psicología y la psiquiatría. Gradualmente, Peter se comenzó a interesar más en el pensamiento económico, el pensamiento administrativo y yo estaba más interesado en lo psiquiátrico y lo psicológico. Comenzamos a pensar que estas preguntas, el rol de estos expertos, el rol del manejo de los asuntos humanos, el entendimiento y el manejo de los asuntos humanos, que nunca realmente se pensó que eran parte de la política, jugaban un rol político crucial. Peter y yo disfrutábamos trabajar juntos y tratamos de encontrar una mirada empírica ante estos asuntos, que creo es una cosa que siempre ha estado presente en mi trabajo: una mirada empírica para explorar esta relación. Ambos llegamos a la Clínica Tavistock y al Instituto Tavistock de Relaciones Humanas. Esta clínica había sido muy activa en el trabajo psiquiátrico durante la Segunda Guerra Mundial y muy activa en el desarrollo de cierto tipo de psicoanálisis. Por otro lado, el Instituto Tavistock de Relaciones Humanas había estado muy activo tratando de llevar la perspectiva psicoanalítica a las organizaciones y corporaciones. Parecía una mirada realmente interesante en la cual trabajar, por lo que los convencimos de permitirnos ser los historiadores “semi oficiales” de la Clínica Tavistock y del Instituto Tavistock. No es accidental que Ronnie [Ronald David] Laing estuviese en esta clínica, ya que un grupo completo de psiquiatras y

psicoterapeutas de tipo social y políticamente conscientes se encontraran al mismo tiempo en esa institución. Tavistock desarrolló la terapia grupal con Wilfred Bion, la terapia matrimonial, un tipo de terapia en la sala de consulta del doctor con el trabajo de Enid y Michael Balint. Era un lugar interesante, donde tú podías ver algunas de estas ideas nuevas de gobernar a los individuos y los grupos a través de sus características psicológicas, dándole forma a las características psicológicas. Entonces, era un lugar muy interesante para estudiar eso. Nosotros éramos afortunados por estar ahí cuando algunas de las personas que habían fundado esto aún estaban vivas. Da la casualidad de que ellos estaban preocupados de que el lugar realmente había perdido su radicalismo y estaban bastante contentos de que hiciéramos la historia para recordarles cuál debería ser su origen radical. Ese fue el proyecto que hicimos. Escribimos algunos artículos, pero nunca terminamos un libro que habíamos planificado. Aún conservo un borrador con las entrevistas que hicimos. Ronnie Laing murió en una cancha de tenis en Saint-Tropez justo antes que le hiciéramos la entrevista. Algunos de los artículos que escribimos ahora están publicados en un libro llamado *Governing the Present*¹. Lo que tratábamos de mostrar en ese libro era que el trabajo que hicimos sobre la gubernamentalidad fue el resultado de estudios empíricos. Tratábamos de darle sentido a lo que estaba pasando en estos estudios empíricos, no era que deseáramos importar un marco de trabajo teórico y “hacer gubernamentalidad”. Era para intentar darle sentido a lo que estaba pasando en nuestra “coyuntura”, como solíamos llamarle en nuestro léxico althusseriano.

RC: *Hablemos un poco sobre el marco de trabajo teórico de la gubernamentalidad. Tú eres uno de los principales autores académicos sobre el problema de la gubernamentalidad, que tiene una historia interesante. No es una larga historia, pero progresivamente ha sido muy influyente. Este asunto tiene un origen en la obra de Foucault, pero muchas personas sostienen que tú eres el fundador de la llamada “Escuela Británica de Gubernamentalidad Foucaultiana”, o algo así. ¿Cómo te enfocas desde esta perspectiva? ¿Cuál es tu enfoque de la gubernamentalidad, en relación con Foucault?*

NR: He mencionado muchas veces que he leído a Michel Foucault desde que estaba en la universidad. Antes que todo su libro sobre la locura, más tarde *Las palabras y las cosas* y *El nacimiento de la clínica*, que pienso que es el mejor libro de Foucault. Sin embargo, nunca diría que yo era un experto en la obra de Foucault. Nunca fui a sus clases ni nada por el estilo. Esta pequeña revista que mencioné antes, *Ideology and Consciousness*, estaba planificada originalmente para ser una revista de psicología radical, psicología marxista, psicología feminista, una revista de psicología estructuralista feminista marxista de hombres. Dio la coincidencia que dos personas

¹ Peter Miller y Nikolas Rose, *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life* (Cambridge UK: Polity Press, 2008).

que conocíamos de la Universidad de Oxford, Graham Burchell y Colin Gordon, estaban muy involucrados en traducir y presentar el trabajo de Michel Foucault en Inglaterra, por lo que los invitamos a participar de la revista. Luego, comenzamos publicando algunas de las traducciones y, en particular, publicamos una traducción que Colin Gordon había hecho de una de las clases sobre gubernamentalidad de Foucault. Lo otro que estaba pasando en mi vida por ese entonces era -se supone que lo debería decir de forma dramática- el colapso del marxismo como un proyecto intelectual. Luego estuve trabajando con otros colegas, yo había sido marxista, estuve trabajando con otros colegas en las implicancias de esto en un grupo de estudio muy interesante. Ese era el tipo de cosa que hacíamos en ese tiempo: cuestionar si el marxismo tenía una teoría del estado, si tenía una teoría del sujeto, si tenía una teoría de ideología. Con esto en mente, tradujimos el ensayo de la gubernamentalidad. Lo tomamos... yo lo tomé de una manera muy literal. Pensé en que, tal vez, había que darles un nuevo marco teórico a todas estas preguntas acerca del estado y la política, de la relación entre los operadores políticos y agentes. Por supuesto, yo estaba muy interesado en estos pequeños expertos, psicólogos y psiquiatras; Peter, por su parte, estaba interesado en los gerentes, los economistas, los corredores de bolsa. Supongamos que ponemos todo esto junto y hacemos la pregunta al revés: no iniciar la pregunta política desde la pregunta por el estado, sino que preguntarse por quién gobierna la conducta, de qué manera, para qué, con qué fin y cómo lo hace; qué sistemas de conocimiento se aplican, qué técnicas estaban siendo utilizadas y cómo se adaptaba ese vínculo a las preguntas políticas mayores. A medida que hacíamos ese trabajo, se volvió evidente para nosotros que el núcleo de la teoría marxista que gobernaba la economía no era un tema fácil. Incluso, entender un grupo de relaciones de mercado como una economía era un asunto complejo: ¿cómo hacemos para conocer esa economía? Cómo se hace eso, era nuestra pregunta. ¿Qué sistemas de conocimiento están involucrados en esto? Lo mismo acerca del gobernar a los sujetos que estaban involucrados en estas relaciones económicas... Cómo se entienden, qué tipo de técnicas utilizamos para manejarlos, qué tipo de expertos había ahí, qué poder tienen estos expertos, que relación tenían estos expertos con los grandes esquemas de la política.

Y así fue cómo yo realmente me acerqué a la gubernamentalidad. Pero tengo que decir algo -y espero que mi amigo Peter me perdone-: no éramos expertos en Michel Foucault. Quiero decir, Peter había escrito un libro muy bueno llamado *Domination and Power*, que era sobre Michel Foucault, pero no éramos expertos en Foucault. Tomamos esta específica idea de la gubernamentalidad. Pensábamos que existe una mentalidad de gobernar, que hay técnicas de gobernar, por lo que tratamos de pensar en cómo haríamos esto de una manera práctica. Nos reuníamos cada cierto tiempo, hacíamos largas caminatas juntos, hablamos sobre todo y nos sentamos y tratamos de escribirlo de una forma u otra.

Uno de nuestros presupuestos consistía en que existen ciertas maneras de pensar, mentalidades, que comenzamos a llamar “racionalidades”. No es “racionalidad”, sino que “racionalidades”, en plural. Estas racionalidades del gobierno existen, y junto con ellas, ciertas maneras de cambiar el pensamiento, las prácticas y las técnicas, a las que llamamos “tecnologías gubernamentales”. Luego, comenzamos a hacer una especie de historia bastante simple acerca de cómo estas familias de maneras de pensar y actuar han cambiado a lo largo del tiempo. Así, el primer artículo que escribimos se llamó “Governing Economic Life”, que trataba de mostrar cómo se podía utilizar esto para entender la muy poderosa teoría económica, la teoría macroeconómica². Esto no era muy popular, aunque logramos publicar artículos al respecto. Unas pocas personas estaban interesadas en nuestro trabajo. Luego, formamos un pequeño grupo de estudio. Nos reuníamos cada cuatro semanas en la Escuela de Economía de Londres. Dada la casualidad, comenzó a llegar gente de todas partes del mundo que estaban interesados en estas ideas y, de manera gradual, las ideas encajaron en la discusión. Nunca hubo una escuela de gubernamentalidad, sólo había un grupo de personas tratando de entender los problemas de su época y de su lugar, quienes encontramos que era útil usar estos conceptos. Utilizamos también algunos conceptos de la teoría del Actor-Red, conceptos de Bruno Latour, entre otros. Utilizamos conceptos de la historia de la filosofía, de las ideas, de los estilos de pensamiento o estilos de razonamiento. Tomamos esas ideas, las buscamos en historias de gobierno muy convencionales y la manera en que estaba organizado el cambio gubernamental en el *funcionariado*. Miramos la manera en la que se capacitaba a los funcionarios públicos, miramos historias del Estado de Bienestar. Juntamos todo esto y argumentamos.

Ya eran los años ochenta y pasaban cosas en el ambiente, nuevamente: el surgimiento de cierto tipo de crítica del estado, tanto por parte de la izquierda como de la derecha, la de Margaret Thatcher, pero también los liberales estaban criticando el Estado de Bienestar. Así que tratamos de utilizar estas maneras de pensamiento para entender nuestra coyuntura específica, como nos estaba pasando a nosotros en Europa en los años ochenta. Esa era la “Escuela Británica de Gubernamentalidad”, que en ese tiempo odiábamos y, tan pronto como pudimos, después de 10 años, se había transformado en una escuela, que la gente estaba escribiendo libros de estudio sobre la gubernamentalidad y que se convirtió en un tipo de máquina de hacer cosas. En un momento sentimos que se había estrujado toda la creatividad que de ella podíamos obtener, por lo que decidimos que habíamos dicho todo lo que podíamos decir sobre ella y dejamos de ocuparnos de ella.

RC: *De todos modos, me parece que produjeron un marco de trabajo analítico conceptual muy poderoso. Estas tecnologías, subjetividades y racionalidades, son conceptos que sirven como*

² Peter Miller y Nikolas Rose, “Governing Economic Life”, *Economy and Society* 19, no. 1 (1990): 1-31.

herramientas de análisis, herramientas conceptuales poderosas para analizar el gobierno de las mentalidades. Sin embargo, suele ocurrir un proceso de formalización de lo conceptual: pronto estas ideas se convierten en manuales ordenados que sirven para enseñar un método de análisis. Después de todo este tiempo y de ocurrida esa formalización, ¿cómo miras esa producción conceptual hoy? ¿Tienes algún pensamiento actual sobre este marco de trabajo? ¿Crees que aún es útil para el análisis de la gubernamentalidad actual?

NR: Bueno, yo diría quizás dos o tres cosas al respecto.

Primero, creo que es verdad que se probó que los conceptos que desarrollamos eran muy efectivos y útiles para los análisis que nos propusimos llevar a cabo. Había formas de aplicar los conceptos a las situaciones para las que algunos de los otros modelos conceptuales, como el de la ideología, no servían en tanto análisis empírico. La autonomía relativa de lo ideológico, todos esos conceptos, no eran buenos para impactar situaciones específicas. Algunas personas, sin embargo, trataban de manera despectiva a este entramado conceptual, tratándolo de un sistema conceptual de “rango medio”. Ellos querían una teoría general, pero obtuvieron conceptos del rango medio. Estos conceptos de rango medio podían generar mucho trabajo útil, y no creo que Peter o yo mismo podamos criticar a las personas que los utilizan para hacer un trabajo útil. Lo que sí criticamos fue cuando ellos se transformaron en un tipo de maquinaria. Tú podías hablar acerca de gobernar a los refugiados, gobernar esto, gobernar lo otro, todos estaban gobernándolo todo.

En algún momento, me convertí en el editor y director ejecutivo de la revista que originalmente publicó nuestro trabajo sobre gubernamentalidad, con la que todavía trabajo. Cuando era el editor ejecutivo, estábamos inundados con artículos relacionados con esa palabra con G, tanto así que mis colegas del consejo editorial dijeron que apenas apareciera la palabra “gubernamentalidad” o se hiciera referencia a Nikolas Rose, había que rechazar las contribuciones (risas). Pero, en el fondo, creo que el enfoque aún es muy útil. En su momento estábamos tratando de darle sentido a los cambios sociales, algunos lo llamaban “neoliberalismo”, mientras nosotros lo llamábamos “liberalismo avanzado”. Ese asunto estaba tomando forma en todas partes alrededor de nosotros. Una ingeniosa nueva manera de gobernar estaba tomando forma, lo que reconfiguró la relación entre el estado, la experiencia, los privados, los mercados, todo ese tipo de cosas. Pero nosotros estábamos demasiado enfocados en Europa. Un poco más tarde, comencé a hacer algo de trabajo internacionalmente. Hablé con gente acá en Latinoamérica, hablé con algunas personas en China, hablé con algunas personas en India, hablé con otras personas, y se hizo claro para mí que la manera de pensar estaba variando, pero que aun así era una forma de pensar poderosa. Sin embargo, los conceptos no podían simplemente transportarse a otro país. Entonces, hablábamos de liberalismo en el siglo diecinueve, cómo eso se transformó en el Estado de Bienestar, el criticismo al

estado del bienestar, pero los países latinoamericanos han tenido una larga historia de dictadura militar. Realmente, ellos nunca han tenido ese movimiento liberal, ellos nunca han tenido un movimiento de Estado de Bienestar, son países altamente dispersos. Ellos realmente nunca habían tenido un estado que tuviera la capacidad de regular todo lo que estaba pasando en el país. Nuestra idea era que la gente tal vez necesitaba pensar de esa manera, pero debía inventar los conceptos, sus propios conceptos, para tratar de darle sentido a lo que estaba pasando en su región, en relación con su historia y a los desafíos de su propio mundo contemporáneo. Nunca hubiese soñado con decirle a mis colegas en Brasil cómo deberían analizar la situación en Brasil, por ejemplo, pero podría tratar de decir que así es como nosotros desarrollamos el concepto en Inglaterra. Ahora, ¿cómo van a desarrollar ustedes el concepto ante su propia situación? Así que creo que aún hay vida en el enfoque si la gente puede ser ingeniosa, imaginativa. Por supuesto ahora la gente tiene lo que nosotros no. Nosotros no teníamos todas las clases ni las traducciones de Foucault. Leímos el tratado de seguridad de Foucault, o lo que sea que fuera, incluso olvido los nombres (risas).

RC: *Me parece que hay una ocasión, si se le puede llamar así, muy científica, filosóficamente también, de insertar el entendimiento de la diferencia. Y una de ellas es la relación entre las ciencias sociales y la ciencia de la vida, en particular la neurociencia. Quiero entender cómo te moviste en esta dirección. En términos generales, por supuesto. ¿Cuál es tu reflexión general sobre este campo de investigación?*

NR: Bueno, pasé diez años haciendo una especie de genealogía de la disciplina de las ciencias y llegué al punto que dije tanto como podía decir respecto a eso. Estuve diez años trabajando en estos argumentos sobre la gubernamentalidad y, por las razones de las que ya hemos hablado, decidí que era suficiente para mí. Otra gente debería hacerse cargo. Me encontré repitiéndome a mí mismo. Y, en realidad, lo que decidí que quería hacer era volver a la pregunta de mis días en la universidad y pensar en la psiquiatría. ¿Qué estaba pasando en la psiquiatría? Sentía que le debía eso a mis amigos. Ellos habían pasado demasiado de su tiempo entrando y saliendo de hospitales psiquiátricos y consumiendo malos fármacos. Eso era lo que quería hacer. Comencé a realizar ese trabajo y me di cuenta de que estaba en peligro de volver a escribir el trabajo sobre la psicología, y ahora estamos hablando de psiquiatría, los mismos conceptos. No me podía liberar de mí mismo, ni de los mismos conceptos. Ocurrió, sin embargo, que algunas de las cosas más interesantes que estaban pasando en psiquiatría en ese momento tenían que ver con la reemergencia de la psiquiatría biológica y la psiquiatría genética, de la neurobiología. Pensé que ese era el evento, el pequeño evento que quería observar. Pero había pasado mucho tiempo desde que había estudiado biología. Muchas cosas habían pasado desde

que había estudiado mis moscas de la fruta. Quería volver y entender qué era lo que se hacía en biología por estos días. En ese momento, muy poca gente estaba interesada en hacer este trabajo sobre los cambios en los entendimientos biológicos y sus implicancias. Nuevamente, estaba en el Goldsmiths College en esos tiempos. Formamos una red que llamamos *Bios*, por la palabra griega de vida. La llamamos *Bios* y, como éramos ingleses todos, simplemente decíamos “baios” (risas). Así que nuevamente reunimos gente y estuvimos tratando de hacer este trabajo. No muchas personas estaban intentando hacer este trabajo, hablando seriamente en biología. Eso era lo que estaba pasando en la biología. Más que pensar, era lo mismo que la biología del siglo diecinueve o principios del veinte. Fueron alrededor de diez años de trabajo tratando de entender estas nuevas maneras de pensar que estaban emergiendo en la biología, tratando de crear un análisis de ellas que entendiera la nueva política de la biología. Pero no decía que era lo mismo que estaba pasando en el siglo veinte porque toda la crítica sociológica que nos rodeaba estaba diciendo que se trataba de determinismo biológico, adaptacionismo biológico, neogénica y todo ese tipo de cosas. Por supuesto, había algunos elementos de eso, pero también pensaba que estaba pasando algo más interesante y positivo.

Diez años de trabajo llevaron al libro llamado *Politics of Life Itself*, que trataba de entender esta nueva biología, bajo el lema “la biología no es destino”, por el contrario: la biología era oportunidad³. Entender el organismo humano como un mecanismo no significaba reducirlo, sino que era para abrir oportunidades, para intervenir unidades, donde mientras más biológico era algo, más parecía abrirse a la transformación al contrario de lo más antiguo donde los individuos mismos estaban organizando su propia biología, entendiendo su biología, argumentando la investigación en su propia biología, tratando de desarrollar nuevos tipos de terapias para su propia biología. Por supuesto, yo no estaba solo en esto. Al mismo tiempo, Paul Rabinow estaba haciendo un trabajo similar en Berkeley. En la entrevista, Rabinow le dice a Michel Foucault que, de seguro, habiendo hecho todo esto, debería estar escribiendo una genealogía de la biopolítica, a lo que Foucault responde que sí, que debería estar haciendo eso, pero que por el momento no tenía tiempo. En realidad, nunca lo hizo. Cada vez que hablábamos de biopolítica, comenzábamos a hablar de algo más. Nuevamente, cuando comencé a hacer el trabajo, no muchas personas lo estaban haciendo. Tal vez algunas personas lo trabajaban, de una manera muy específica. Por eso, las redes que creamos tenían como actividad unas conferencias llamadas “Vital Politics”, en donde la gente que estaba trabajando en esta área se reunía y hablaba. A los diez años, se formó una comunidad bastante grande y, nuevamente, ese tipo de trabajo se pudo regularizar bien. Había revistas al respecto y cosas así. Parte de ese trabajo me llevó a mi

³ Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century* (Princeton: Princeton University Press, 2007).

trabajo en neurociencia. Nuevamente, quería decir que, bueno, ¿podrías pasar de simplemente hacer esta descripción de la política de la vida a tratar de encontrar las maneras para intervenir en la política de la vida, tratando de abrir un dialogo con los científicos de la vida? Estábamos haciendo cosas realmente interesantes tratando de trabajar con ellas para abordar algunos de los problemas más desafiantes de nuestro tiempo. Yo estaba en una posición bastante privilegiada para hacerlo, en parte porque hace mucho tiempo había sido un biólogo. Aunque lo que sabía de biología era probablemente lo mismo que un estudiante de primer año aprendería en las primeras tres semanas. Lo que sabía de biología fue hace mucho tiempo, pero me he esforzado muy duro para dominar el lenguaje y los conceptos nuevos, en parte debido a que era lo suficientemente experimentado en mi carrera que no tenía absolutamente nada que arriesgar. Por el contrario, los estudiantes jóvenes, tanto en el lado biológico como en el lado social tenían algo que arriesgar. ¿A quién le importa? A mí no. Yo no tenía nada que arriesgar. Así, nuevamente pensé que había estado diez años trabajando en la política de la vida, ahora intentaría algo diferente. Yo estaba en el London School of Economics encabezando proyectos, era el jefe de cosas, gestionaba cosas y mucho trabajo administrativo. Porque, tú sabrás, no te puedes simplemente sentar en una sala a leer y escribir todo el tiempo. Te vuelves un poco loco si lo haces. Así que siempre he tratado de hacer que ocurran cosas, por lo que organicé este biocentro. La desventaja de hacerlo en el London School of Economics era que no tenía ciencias de la vida, no tenía departamentos de ciencias biológicas. Seguí intentando convencerlos de que ese era el tipo de cosa en la que siempre había estado interesado. No tuve mucho éxito realmente, por lo que hablé con colegas del King's College. Si conoces la geografía de Londres, el King's College está a cientos de metros de London School of Economics, y King's College tiene los mejores recursos de salud y médicos, de los más antiguos de cualquier lugar de Europa, y ellos estuvieron interesados en tratar de avanzar en esta conversación. Por más cliché que parezca, ellos me hicieron una oferta que no podía rechazar, así que fui al King's College para fundar este nuevo departamento interdisciplinario. Para ir desde un análisis histórico y genealógico de la política de la vida, a tratar y ver si acaso era posible otra política de la vida. ¿Podríamos comenzar a intervenir para transformar las cosas? ¿Podríamos encontrar una manera de abrir esa conversación? Y así, eso es lo que he estado haciendo en los últimos pocos años desde que me fui a King's College. Nuevamente, de manera muy afortunada, construyendo algo, construyendo un nuevo departamento, trayendo más o menos veinte colegas maravillosos, sociólogos, antropólogos, historiadores, científicos políticos, algunas personas han sido médicos, personas que trabajan en salud mental en situaciones de conflicto, algunos eticistas, algunos filósofos, todos trabajando en este tipo de temas. Es tremendamente emocionante, un excelente grupo de estudiantes de investigación, todos haciendo diferentes cosas. Bajo ninguna

circunstancia estaban todos convencidos de que mi forma de pensar sea la mejor forma de pensar. Estoy muy agradecido de decirlo, la mayoría de ellos piensa que yo estoy equivocado en una, dos, tres o un millón de maneras diferentes. Así que eso es bueno para todos, criticando a todos los demás de la manera más amigable posible. Eso es lo que hemos estado tratando de hacer. ¿Es posible otra política de la vida?

Mi departamento es de salud global, y si tú miras las tremendas desigualdades en la movilidad y la mortalidad, la esperanza de vida en el mundo... es una situación bastante indignante: si la esperanza de vida de un hombre al nacer en un país es 37 años y la de otro es de 85, uno se pregunta: ¿qué tipo... qué forma de vida los gobierna? ¿Cuáles son las diferencias entre esas formas de vida? ¿Qué podemos aprender de lo que hemos entendido acerca de la política de la vida? Hemos elegido, como tú sabes, algunas miradas empíricas para hacer esto: la ciudad, salud enferma, salud y vida en la ciudad, preguntas que nos llevan de vuelta a los inicios de la sociología. Eso es lo que estamos trabajando actualmente. Como sabes, cuando vengo aquí a Chile, la gente piensa que voy a hablar acerca de mis temas antiguos de psicología, mi psicología radical para algunas personas. O piensan que voy a hablar de la gubernamentalidad o piensan que voy a hablar de biopolítica, y cuando hablo de esta otra cosa, la gente mira como si fuera un poco inesperado, problemático, y por supuesto es problemático de muchas maneras, pero creo que, sin problemas, sin complejidad, sin crítica hay vacío. Y tú tienes bastante razón en algo que me dijiste. La descripción está toda muy bien, pero necesitas nuevos conceptos para entender esto. Necesitas hacer nuevos conceptos para avanzar en el trabajo que estábamos haciendo, y esa es una pregunta realmente desafiante en la que me gustaría trabajar con colegas: en cómo desarrollar estos nuevos conceptos para pensar sobre esto. Se necesita imaginar nuevos conceptos.

RC: *Realmente te quiero agradecer por tu tiempo. Ha sido muy interesante y una conversación de muy amplio rango. Qué calidad de vida vivimos, es una pregunta en curso y espero que tengamos conocimiento de tu trabajo sobre eso. Estoy seguro de que tendremos alguna respuesta preliminar a esta pregunta en los siguientes años.*

NR: Es el tipo de trabajo que realmente solo se puede hacer con discusión y debate, con debate crítico amigable. Ha sido una muy buena experiencia para mí reunirme contigo y tu grupo para pensar cómo esto pasa en un país como Chile, que tiene sus propias características. Así que gracias de nuevo por invitarme. Ha sido un placer.

Referencias bibliográficas

- Miller, Peter y Nikolas Rose. *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge UK: Polity Press, 2008.
- . “Governing Economic Life”. *Economy and Society* 19, no. 1 (1990): 1-31.
- Rose, Nikolas. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press, 2007

Recibido: 19 de mayo de 2019

Aceptado: 4 de junio de 2019

Sobre los autores

Nikolas Rose. Profesor de sociología del Departamento de Salud Global y Medicina Social en King’s College London (Londres, Reino Unido). Director del Centre for Society and Mental Health en King’s College London. Doctor en Sociología de la Universidad de Londres. Ha escrito influyentes trabajos en el ámbito de la teoría política, de la crítica a la psiquiatría, y particularmente en la discusión sobre gubernamentalidad, destacando sus obras *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self* (Nueva York: Routledge, 1989); *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life* con Peter Miller (Cambridge UK: Polity Press, 2008); *Neuro: The New Brain Sciences and the Management of the Mind* con Joelle Abi-Rached (Princeton: Princeton University Press, 2013). Correo electrónico: nikolas.rose@kcl.ac.uk.

Ricardo Camargo. Profesor asociado de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile (Santiago, Chile). Director del Núcleo de Investigación en Biopolítica e Ideología (NIBI) de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Ha dirigido múltiples proyectos en el ámbito de la biopolítica y del pensamiento político contemporáneo, destacando los proyectos FONDECYT “Hacia una genealogía del poder farmacológico” (2014-2017) y “Biopolítica molecular: dimensiones políticas, jurídicas y éticas de los marcadores biológicos” (2017-2020). Es autor del libro *Parrhesía en Foucault* (Santiago: Ril editores, 2019). Correo electrónico: rcamargoderecho.uchile.cl.

Financiamiento y agradecimientos

Entrevista realizada por Ricardo Camargo en noviembre de 2015. Edición a cargo de Nicolás Ried. Trabajo enmarcado en el proyecto FONDECYT 1140901, “Hacia una genealogía del poder farmacológico”.

Capitalismo y democracia en tiempos de pandemia. Entrevista a Rahel Jaeggi *Capitalism and Democracy in Times of Pandemics. Interview with Rahel Jaeggi*

Rahel Jaeggi

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT BERLIN

Resumen

Rahel Jaeggi es una de las exponentes más destacadas de la “cuarta generación” de la Teoría Crítica. Esta entrevista da cuenta de su permanente interés por avanzar en la caracterización de la fisonomía de las sociedades capitalistas contemporáneas y en el diagnóstico de sus tensiones con respecto a la formación colectiva de la voluntad política, esto es, la idea de democracia, en este caso a propósito de las consecuencias sociales y políticas de la crisis asociada a la pandemia del coronavirus. Realizada en abril de 2020, la entrevista tiene lugar en un contexto marcado por dos importantes debates públicos en Alemania: la discusión sobre las consecuencias de la crisis y la posibilidad de retomar el funcionamiento habitual de la economía, y el surgimiento de manifestaciones en contra de las medidas de confinamiento. Jaeggi argumenta que la actual crisis tornaría visibles problemas de larga data de las sociedades capitalistas, y enfatiza la necesidad de un fortalecimiento de la democracia como único camino para enfrentar de manera sostenible esta situación. Se presenta una Introducción a la entrevista por Camilo Sembler.

Palabras clave: Formas de vida; Capitalismo; Crisis; Pandemia; Democracia.

Abstract

Rahel Jaeggi is one of the most prominent exponents of the Critical Theory's "fourth generation". This interview conveys her longstanding interest in advancing in the characterization of the physiognomy of contemporary capitalist societies, and in the diagnosis of its tensions regarding the collective making of the political will—namely, the idea of democracy—, in this case in relation to the social and political consequences of the coronavirus pandemics. The interview took place in April 2020, in a context signaled by two important public debates in Germany: the discussion on the crisis' consequences and the possibility to resume the normal economic functioning, and the rising of demonstrations against confinement policies. Jaeggi argues that the current crisis will make visible long-term issues of capitalist societies and stresses the need of strengthening democracy as the only form to face this situation in a sustainable way. An Introduction to the interview is presented by Camilo Sembler.

Keywords: Forms of Life; Capitalism; Crisis; Pandemics; Democracy.

Introducción

Rahel Jaeggi es sin duda una de las exponentes más destacadas de la Teoría Crítica en la actualidad. Tras desempeñarse durante algunos años como asistente en el Instituto de Filosofía de la Goethe-Universität de Frankfurt en el marco de la cátedra a cargo de Axel Honneth, Jaeggi es actualmente profesora de filosofía práctica y social en la Humboldt-Universität de Berlín. En ese marco es además directora del Center for Humanities and Social Change y coordina la iniciativa Kritische Theorie in Berlin. Sus investigaciones se han centrado en distintos problemas de la tradición filosófica-social de la Teoría Crítica, con énfasis en los debates contemporáneos acerca de ontología social, filosofía política y ética.

Su reconocimiento como una de las principales voces de una “cuarta generación” de la Teoría Crítica se remonta, sobre todo, a la publicación de su libro *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* [*Enajenación. Sobre la actualidad de un problema filosófico-social*] en el año 2005. Resultado de su investigación doctoral realizada bajo la supervisión de Axel Honneth, Jaeggi presenta aquí un modo de argumentación que hasta el presente caracteriza de manera importante su pensamiento: a través de una creativa exploración de los contornos y alcances de conceptos clásicos de esta tradición –en este caso, la idea de “enajenación”– buscar actualizar las tareas propias de una Teoría Crítica de la sociedad. Mediante la interpretación de distintas tradiciones (ciertamente de aquella que va desde Hegel a Marx, pero también la vinculada a Kierkegaard y Heidegger), y haciendo uso además de una rica descripción de fenómenos cotidianos, Jaeggi propuso aquí una relectura del concepto de “enajenación” en términos de una relación distorsionada con el mundo y consigo mismo, de tal manera que su significado puede dialogar con debates actuales de la filosofía social en torno a la idea de libertad como “autodeterminación” (*Selbstbestimmung*), “autorrealización” (*Selbstverwirklichung*) o “autenticidad” (*Authentizität*).

Un nuevo hito relevante en su trayectoria intelectual fue la publicación de su libro *Kritik von Lebensformen* [*Crítica de las formas de vida*] en el año 2013. Frente a la idea –hoy ampliamente compartida por distintas corrientes de la filosofía política– de la necesidad de abordar los problemas de la justicia desde una perspectiva de neutralidad ética, Jaeggi elabora aquí un programa de justificación que rehabilita la posibilidad de someter a crítica formas sociales de vida. Para ello, junto con comprender la idea de “formas de vida” en tanto entramado de prácticas sociales orientadas a la resolución de problemas colectivos, Jaeggi recupera elementos de la filosofía de Hegel, Marx y Dewey para precisar la lógica de una “crítica inmanente” que rastrea, en las prácticas sociales mismas, las condiciones de justificación de su posible crítica.

Para finales del presente año (2020), por último, se ha anunciado la publicación de una nueva obra de su autoría bajo el título *Fortschritt und Regression* [*Progreso y regresión*]. Aquí Jaeggi somete a examen el significado de ambos conceptos y presenta (ahora frente a la también difundida idea de abandonar toda noción de “progreso”) una robusta justificación de la necesidad de conservar este par categorial (progreso/regresión) para el diagnóstico crítico de las sociedades y sus dinámicas de cambio. En particular, su propuesta se centra en sostener que la pregunta por el carácter de “progreso” o “regresión” de los cambios sociales debe ser respondida no solo en relación con sus resultados, sino a partir de la forma que asumen las dinámicas transformación, apuntando así a la necesidad de un concepto plural de “progreso” que permita conservar su relevancia para hablar de procesos de emancipación social desde el prisma de la Teoría Crítica.

Un problema clave que recorre distintos lugares de su obra se encuentra, sin duda, en la actualidad de la crítica del capitalismo, en especial a partir de la pregunta por su relación con la democracia. En distintos ensayos y artículos (por ejemplo, a propósito de la idea de economía como práctica social, o acerca del lugar del mercado en las sociedades contemporáneas), así como en obras editadas bajo su coordinación (entre otras, dedicadas a revisar la actualidad de la crítica de Marx), Jaeggi ha buscado avanzar en la caracterización de la fisonomía de las sociedades capitalistas contemporáneas y en el diagnóstico de sus tensiones con respecto a la formación colectiva de la voluntad política, esto es, la idea de democracia. Una expresión clara de este interés es también su libro *Capitalism: A Conversation in Critical Theory* (2018) que recoge su intercambio con Nancy Fraser.

La entrevista que se presenta a continuación se inserta precisamente en este interés, en especial a propósito de las consecuencias sociales y políticas de la crisis asociada a la pandemia del coronavirus. La entrevista tuvo lugar a inicios del mes de abril de 2020, en un contexto marcado la propagación mundial del virus y, en particular, por dos importantes debates públicos en Alemania: por una parte, la discusión sobre las consecuencias de la crisis y la posibilidad de retomar el funcionamiento habitual de la economía, y por otra, el surgimiento de manifestaciones en algunas ciudades del país en contra de las medidas de confinamiento. Este escenario es abordado aquí por Jaeggi desde un punto de vista que muestra que la crisis actual tornaría particularmente visibles problemas de larga data de las sociedades capitalistas, y que enfatiza la necesidad de un fortalecimiento de la democracia como único camino para enfrentar de manera sostenible esta situación. La pregunta por el *cuándo* volver a la normalidad en la economía debiese ser entonces abordada, a su juicio, más bien como un problema político: a *qué forma* de la economía se vuelve y *qué intereses o prioridades* deciden sobre ello.

Camilo Sembler

Periodista (P): *Desde hace tiempo usted trabaja en un proyecto de investigación dedicado al tema “Crisis del capitalismo y la democracia”. Ahora podríamos decir que ambos se encuentran más que nunca en crisis.*

Rahel Jaeggi (RJ): Con seguridad una pandemia representa un desafío para cualquier sociedad, independiente de su constitución económica o social. Sin embargo, ella se relaciona con estructuras económicas, políticas y sociales ya existentes, con ejes de la desigualdad y formas de la economía. La verdadera crisis consiste, por tanto, en cómo abordamos la crisis. La crisis de la superación de la crisis. Si acaso el capitalismo, tal y como lo conocemos, posee las mejores respuestas en este aspecto, eso es al menos dudoso. Y que la pandemia pueda producir nuevas crisis de la democracia, así como fortalecer otras ya existentes, eso me parece que es claro.

P: *¿Se ve una economía como la nuestra, sobre todo orientada hacia el crecimiento, especialmente afectada por una pandemia?*

RJ: Somos especialmente dependientes de cadenas de suministros, del tráfico global, lo cual es de manera natural una consecuencia de la dinámica del crecimiento. Pero en lo que respecta a la infraestructura social, a los sistemas de salud y educación, a la relación con el trabajo y con el trabajo de reproducción, el imperativo del crecimiento genera que tales bienes públicos se sometan por completo a la expectativa de la ganancia. La mercantilización de múltiples ámbitos de la vida ha mostrado sus efectos negativos ya antes del coronavirus. Ahora todo esto se convierte en un verdadero problema. La pandemia muestra nuestros problemas como en un microscopio.

P: *¿Podría nombrar un ejemplo concreto?*

RJ: De manera muy evidente, Estados Unidos estaría ahora en una situación menos grave si tuviese un sistema de salud financiado de manera pública y mejores estructuras de provisión de asistencia social. Independiente de esto, también estaría en mejores condiciones si su democracia tuviese una mejor forma que ahora con Trump. Pero esto también puede ser problemático en Alemania, pues nuestro sistema de salud está igualmente impulsado por expectativas de ganancia. También esto ha producido hasta ahora déficits y disfuncionalidades, aunque aún no han sido catastróficas pues aquí –en términos comparativos– hemos comenzado desde un nivel más alto.

P: *La posguerra, la guerra fría, Chernóbil, el miedo al terrorismo. En todas estas crisis pudieron las sociedades, al fin y al cabo, obtener fuerza desde un sentimiento de comunidad. Esto ahora no es así. ¿Cuánto tiempo puede una sociedad democrática convivir con el aislamiento obligado?*

RJ: Lo que es preocupante de todo esto es el hecho que aquellas formas de discusión democrática y protesta de la sociedad civil, es decir, formas mediante las cuales los individuos se reúnen, discuten, ejercen influencia y actúan juntos, hoy se encuentran paralizadas. El aislamiento dificulta la formación de la voluntad política. Esto es muy preocupante.

P: *Sin embargo, en los últimos días hay en toda Alemania protestas contra las restricciones. La crítica legítima resulta aquí, sin embargo, acallada por teorías conspirativas del más variado tipo. ¿Cómo debemos tratar este hecho?*

RJ: De acuerdo, pero independiente del hecho que los teóricos tradicionales de la conspiración aprovechan su oportunidad, se trata de un hecho interesante. Pues no se trata únicamente de los teóricos de la conspiración más duros. También está la presión de relajar las medidas que realizan actores políticos y económicos bajo la lógica: “¡Ya basta!” Como si todo esto fuese un castigo, el cual debiese ser ahora indemnizado. Esto ignora igualmente la situación.

P: *La crisis evidencia el dilema original de todas las sociedades democráticas: ¿cuánta libertad debemos restringir para asegurar la seguridad?*

RJ: Si las medidas de confinamiento se comprenden como una limitación de la libertad en un sentido problemático, depende sobre todo de si la política es capaz de generar comprensión acerca de su necesidad. No se trata de medidas arbitrarias, sino de reacciones a una catástrofe natural, algo que ninguno de nosotros ha escogido. Para decir esto de manera más exagerada: no comprendo las leyes de la gravedad como una limitación de mi libertad, aun cuando con seguridad sería mucho mejor poder volar.

P: *¿No tienen las democracias siempre el problema que los individuos de preferencia aprueban las decisiones de la sociedad cuando no los afectan directamente?*

RJ: En Alemania, sin embargo, la aceptación de las medidas fue bastante elevada durante largo tiempo. Mientras más los individuos tengan el sentimiento de que la política se desliga por completo de sus situaciones de vida, mientras más las decisiones se perciban como poco transparentes, mayor es el peligro de una disminución en la aprobación. Lo necesario se percibe entonces solo como una

exigencia. La crítica legítima se mezcla entonces con afectos irracionales. También aquí frente a la crisis de la democracia solo ayuda más democracia, aun cuando esto es más difícil bajo las condiciones del coronavirus.

P: *¿Le parece que las medidas de relajamiento son apresuradas?*

RJ: Encuentro apropiado pensar medidas que se adapten a la situación. Pero lo que observamos ahora es un espectáculo poco digno, un tira y afloja que no corresponde a la seriedad de la situación. Quien grita más fuerte puede abrir primero. ¿Por qué debemos abrir primero los gimnasios que los comedores sociales? ¿Por qué se abren las tiendas de muebles antes que tengamos un concepto sostenible del cuidado infantil? ¿Por qué –también después de semanas de confrontación con el virus– no se ha modificado de manera efectiva la situación de las instalaciones para las personas “sin techo” o para los refugiados? Se advierte que se necesitó además de la crisis del coronavirus para recién instalar en la conciencia pública las escandalosas condiciones de trabajo de la industria de la carne, el comercio online y, naturalmente, el ámbito de los cuidados.

Obviamente es sensato tomar medidas de relajamiento con sentido de la proporción. En todo esto, sin embargo, se debería tratar más de prioridades sociales racionales que simplemente de la influencia de grupos de interés.

P: *Las consecuencias económicas de la crisis serán dramáticas, también en Alemania. ¿Qué efectos puede tener esto también para las sociedades?*

RJ: Se dice con frecuencia que el virus nos afectaría a todos por igual, lo cual naturalmente no es así. Esto afecta de manera muy diferente según las condiciones de vida. Las diferencias sociales y los procesos de desintegración se profundizarán, las luchas por la distribución pueden ser aún más duras. Como ya acontecía antes, situaciones en las que se aprovecha de enfrentar a los pobres contra los más pobres amenazarán con crecer. Ya en tiempos de un relativo bienestar se había visto la rigidez con que se trazan las fronteras. Que se reaccionara de manera tan agresiva ya en un tiempo donde las cosas iban bien, permite temer para el futuro algo aún peor.

P: *¿Qué se podría hacer?*

RJ: Ahora sería el momento de tematizar aquellas tensiones y contradicciones que han caracterizado a nuestra sociedad también antes del coronavirus. Por ejemplo, discutir sobre las fronteras del mercado, algo que ahora incluso hace Macron cuando plantea si la salud no es un bien público. Sin embargo, esto se refiere naturalmente a

muchos otros ámbitos que en las últimas décadas se han mercantilizado con graves consecuencias Y obviamente sería el momento de discutir acerca de la distribución de la propiedad, sobre la socialización democrática de la propiedad.

P: *¿Cómo exactamente?*

RJ: Algo es claro: la economía es parte de la sociedad. La pregunta no es si la economía se mantiene funcionando, sino *cómo* hacer esto. Esto es, qué forma de la economía y con qué orientación. Aquí la discusión ha caído en una situación crítica. Aquello que en una situación de crisis se debe decidir es acerca de qué es lo que realmente necesitamos para funcionar como sociedad. Los alimentos se tienen que producir y distribuir, al igual que las cosechas de los campos. Los niños deben ser cuidados, también las personas dependientes, así como los periódicos se tienen que imprimir. Hay muchos ámbitos que son necesarios para la reproducción de la vida social. De manera muy precisa se debiese también pensar: ¿qué necesita ahora la sociedad para existir en medio de una crisis? Esto conduciría a distintas medidas: compensaciones por pérdidas y apoyo para unos, un bien delimitado restablecimiento de actividades para otros. Esto sería al menos una reestructuración económico-política en medio de la crisis: una orientación de acuerdo con la *necesidad* social y no según la *ganancia*.

P: *¿Ve usted ahora una posibilidad para una profunda reorientación?*

RJ: Algo es claro: la crisis ha hecho necesario tomar medidas económicas. A partir de aquí se puede avanzar en dos direcciones. O las subvenciones terminan finalmente beneficiando de nuevo solo a la propiedad privada y promoviendo así, al fin y al cabo, a los actores fuertes en el mercado; o el Estado –o digamos, la comunidad democrática– recupera ahora un espacio de acción frente a una economía independizada.

P: *¿Está pensando en estatización? Esto hace poner el grito en el cielo en Alemania.*

RJ: Puede ser. Lo decisivo sería que un debate sobre esto ya no se tome de manera automática como algo completamente absurdo. Es sin embargo evidente que en una situación de excepción como la actual no queda otra opción que la comunidad asuma algún tipo de responsabilidad por aquello que los actores privados no pueden hacer. Pero esto no es un problema emergente, pues siempre una economía

organizada de modo capitalista vive de recursos que no puede generar por sí misma. Y también del desplazamiento de las consecuencias sociales.

P: *La socialización de las pérdidas, la privatización de las ganancias.*

RJ: Exactamente. Llegó el momento de superar esta lógica.

Recibido: 19 de junio de 2020.

Aceptado: 18 de junio de 2020.

Sobre la autora

Rahel Jaeggi. Profesora de filosofía práctica y social en la Humboldt-Universität Berlin (Berlín, Alemania). Doctora en Filosofía por la Universidad Johann Wolfgang Goethe, Alemania. Directora del Centro para las Humanidades y el Cambio Social y coordinadora de la iniciativa *Kritische Theorie in Berlin* en la misma universidad. Entre sus publicaciones destacan *Kritik von Lebensformen* (Berlín: Suhrkamp, 2014; hay versión en inglés: *Critique of Forms of Life*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018); *Entfremdung - Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* (Fráncfort del Meno: Campus Verlag, 2005; hay versión en inglés, *Alienation*, Nueva York: Columbia University Press, 2014), así como su diálogo con Nancy Fraser publicado en *Capitalism - A Conversation in Critical Theory* (Cambridge UK: Polity Press, 2018). Correo electrónico: rahel.jaeggi@staff.hu-berlin.de.

Agradecimientos

Una primera versión de esta entrevista se publicó en el periódico *Süddeutsche Zeitung* en abril de 2020. Agradecemos a Rahel Jaeggi su amabilidad en facilitar la presente entrevista. Traducción desde el alemán por Camilo Sembler.

**Sergio Tonkonoff. *La oscuridad y los espejos.*
Ensayos sobre la cuestión criminal. Buenos
Aires: Pluriverso Ediciones, 2019. 161 pp. ISBN
9789877789300**

Martina Lassalle

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Indudablemente existen múltiples maneras de reseñar un libro; estas van desde reposiciones de los argumentos lo más exactas y exhaustivas posibles, hasta críticas puntuales de alguno (o algunos) de los puntos controversiales que un texto podría presentar. Lo cierto es que todas ellas –incluso aquellas exégesis que se pretenden completamente fieles al texto en cuestión– son recortes. Y, como tales, resaltan ciertos aspectos, a la vez que opacan algunos otros. Nuestro recorte, es decir, la hipótesis de lectura sobre *La oscuridad y los espejos. Ensayos sobre la cuestión criminal* que aquí quisiéramos proponer, se estructura a partir de lo que creemos son los cuatro aportes fundamentales, o las cuatro principales fortalezas, del libro. Serán ellas las que nos permitirán reponer los argumentos centrales de su autor.

El libro presenta, al menos, cuatro mayores contribuciones al campo de las ciencias sociales y las humanidades. 1) En primer lugar, a pesar de que su título pareciera sugerir que se trata de un libro (de criminología) que aborda exclusivamente el problema de la cuestión criminal, estamos más bien frente a un libro de teoría social. 2) Asimismo, el libro esboza una conceptualización clara y novedosa del problema de la violencia. La violencia es frecuentemente estudiada desde las ciencias sociales, pero, paradójicamente, es pocas veces conceptualizada. 3) En tercer lugar, se introduce, además, la categoría de ensamblaje penal. 4) Por último, se trata de un libro que ofrece una perspectiva desde la cual resulta muy fructífero hacer sociología. Abordaremos estos puntos en detalle.

La oscuridad y los espejos es un libro de teoría social. A lo largo de todos los capítulos no encontramos más que una hipótesis sobre el modo en que lo social funciona, y sobre la forma en que los conjuntos sociales se producen y se reproducen. Sin embargo, si atendemos a su título, diríamos que se trata de un libro que aborda el problema de la cuestión criminal. Y es que, según el autor, este problema se encuentra en el corazón mismo de la producción y la reproducción de los órdenes sociales. “Toda sociedad se produce penalmente” (p.17), dirá Tonkonoff. Y será la triada conceptual *prohibición fundamental – transgresión criminal – castigo penal* la que le permitirá explicar esta afirmación que vertebra los argumentos del libro.

Según Tonkonoff, toda cultura se encuentra sostenida por un conjunto de prohibiciones fundamentales que estructuran y dan consistencia a un campo social plural y conflictivo que de otro modo no la tendría. Se trata de imperativos de exclusión míticos que señalan lo que cierto conjunto rechazará fundamentalmente y, como contrapartida, lo que valorará de forma positiva –el autor recurre a dos ejemplos claves a lo largo del libro: la prohibición fundamental de matar (la vida como valor protegido) y la prohibición fundamental de robar (la propiedad como valor protegido)–. El calificativo *fundamental* con el que el autor caracteriza este conjunto de interdicciones no remite a un contenido intrínseco que estas tendrían. Antes bien, es la posición estructurante de límite final de un orden simbólico lo que las define. Tal es así que Tonkonoff sostiene que cualquier prohibición puede devenir primaria, siempre que concurra a delimitar, a señalar, los contornos últimos de una cultura mediante la producción de sus sentidos más fundamentales. De ahí que sean a la vez calificadas como siempre históricas y contingentes. No obstante, aun cuando sean efectivamente históricas, se les presentan como intemporales y trascendentales a los sujetos que habitan esa cultura. Ahora bien, para que estas prohibiciones logren definir eficazmente esos sentidos últimos (y primeros) que orientan valorativa y cognitivamente a los sujetos, es preciso que sean transgredidas por determinadas acciones que serán castigadas penalmente. Y es aquí donde debemos introducir el segundo aporte crucial del libro.

Hay una conceptualización novedosa de lo que es violencia. En primer lugar, Tonkonoff señala que se trata simplemente de un significante, de una palabra, aunque no de una palabra como cualquier otra. En sus propios términos, “violencia es, precisamente, el nombre polémico y condenatorio asignado al atravesamiento de estos límites que se quieren finales” (p. 12). “Se trata de un significante con poderes extraordinarios, que cumple en calificar como execrable (maldita) la transgresión de una prohibición que se tiene por primaria. Y lo hace condenando de manera sumaria e indeleble a sus actores: estigmatizándolos como violentos” (p. 143). Definir un acto como violento es entonces señalar, míticamente, que ha vulnerado, transgredido, algo que una determinada cultura tiene como sagrado.

Esta conceptualización muestra, al menos, tres cuestiones centrales. Si lo que es violencia se encuentra ligado a las interdicciones primarias que estructuran una cultura, entonces su realidad no es sustancial sino relacional, pues es siempre relativa a su contexto sociohistórico. Pero, asimismo, esto muestra que su realidad no es física sino simbólica, dado que depende de esos sentidos fundamentales estructurados por las prohibiciones. En tercer lugar, vemos que la definición de una transgresión como violenta tiene un carácter netamente político, pero donde política refiere a una disputa por la institución de los sentidos dominantes y valores comunes, por el señalamiento de ciertas acciones y sujetos como nefastos e, inversamente, de otros como supremos e inviolables.

Agreguemos otros rasgos importantes de la violencia entendida de este modo. “La violencia despierta la multitud” (p. 143), afirma Tonkonoff en varios pasajes del libro. Y esto por cuanto genera un tipo de lazo social que pone a los sujetos fuera de sí, en un gran estado de efervescencia colectiva, o en un movimiento general de comunión para decirlo con Bataille¹, donde priman las pasiones y la imaginación colectiva por sobre la razón y el derecho. Asimismo, el lazo multitudinario pone de manifiesto que “la violencia no es solo objeto de repugnancia, odio, temor e indignación, sino también, y al mismo tiempo, de curiosidad, atracción, fabulación y goce” (p. 144). Un verdadero sagrado en el sentido en que lo ha pensado la sociología francesa de las religiones².

Estos estados multitudinarios que la violencia despierta reclaman, a su vez, el castigo penal de esa transgresión designada como violenta. Y es entonces el castigo penal el que transformará ciertas violencias en crímenes. Pero ¿qué tipo de castigo es aquel que tiene una fuerza tal? Según el autor, la pena comporta “un acto colectivo de excreción destinado a establecer la alteridad contra la cual los sujetos de un ensamble societal pueden reconocerse como parte de un orden moral” (p. 44). Es mediante la pena que se restablece el orden vulnerado: se reafirman las interdicciones primarias y los sentidos últimos de una determinada cultura, produciendo, a su vez, cohesión societal entre los sujetos que la habitan. La pena es, además, siempre selectiva pues escoge el tipo de transgresión que será efectivamente transformada en crimen. Así, por ejemplo, entre todas las muertes intencionales posibles, selecciona cuáles serán los homicidios verdaderamente criminales. Esta operación implica, a su vez, una selección de los sujetos y grupos que encarnarán las transgresiones propiamente criminales. Ellos serán las alteridades radicales que todo orden necesita expulsar para construirse como tal.

Esta manera de entender el castigo penal nos permite avanzar hacia la tercera contribución de este libro. Lo penal no es aquí más que una función (clave, como hemos visto) y, como tal, excede el funcionamiento mismo de la administración de justicia. De ahí que el libro *proponga la categoría de ensamblaje penal*. Se trata de una categoría que permite pensar el ensamble de una multiplicidad de agentes participando de esta función; esto es, concurriendo a reproducir las fronteras simbólicas de un determinado orden, a reafirmar valores comunes y a maldecir y marcar como criminales a ciertos grupos. Multiplicidad de agentes que, según el autor, incluyen a las agencias estatales que conforman lo que tradicionalmente se denomina sistema penal, pero también a los medios de comunicación, las organizaciones sindicales, religiosas y vecinales y los partidos políticos. Y es que

¹ Georges Bataille, *Obras escogidas* (Barcelona: Barral, 1974).

² Ver, por ejemplo, Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Alianza Editorial, 2014); Henri Hubert y Marcel Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *Société. Revue des sciences humaines et sociales* 107 (2010): 63-71; y Roger Caillois, *L'homme et le sacré* (París: Éditions Gallimard, 1963).

la categoría de ensamblaje le permite a Tonkonoff pensar en un conjunto de elementos/instancias no solo múltiples sino también heterogéneas, las cuales se enlazan, se disponen, entre sí para la operación penal. Esta categoría posee la ventaja analítica de poder dar cuenta de que, mediante los mecanismos antes mencionados, la sociedad toda participa de la sacralización de ciertos valores, y de la producción de sus alteridades radicales.

Aun cuando la función penal exceda a la administración de justicia y al derecho propiamente, lo cierto es que en las sociedades modernas ambos tienen efectivamente un rol central. De ahí que el libro proponga otra distinción conceptual clave. Se trata de la distinción entre prácticas penales y prácticas punitivas, distinción que a su vez se apoya en otro par conceptual, a saber, crímenes y delitos. Las prácticas punitivas (o prácticas de castigo administrativas) corresponden, ahora así, estrictamente a las agencias estatales. Se trata de los castigos ejecutados contra diversas prácticas ilegales, delitos, pero que no conllevan el grado de codificación mítica, el investimento afectivo ni la puesta en escena dramática con que caracterizamos con anterioridad a las penas. Son prácticas destinadas a la gestión de las acciones que han transgredido reglas jurídicas. Ahora bien, cuando estas agencias se ensamblan con otras instancias (medios de comunicación, sociedades de fomento, etc.) y *castigan penalmente* determinadas acciones y grupos, no estamos entonces solo frente a la transgresión de reglas jurídicas, sino frente a crímenes propiamente. Esta distinción muestra, al menos, dos cuestiones centrales: en primer lugar, que la administración de justicia puede no castigar penalmente y solo punir administrativamente. Y esto por cuanto no todos los delitos son necesariamente crímenes. Pensemos, por ejemplo, en los mal llamados accidentes de tránsito. Legalmente, estos son homicidios culposos y tienen un castigo legal. Sin embargo, podríamos decir que hay cierto consenso en que quienes los cometen no son criminales, como sí lo son, por ejemplo, quienes roban autos. Pero, del mismo modo, esta distinción también deja ver que puede haber crímenes no tipificados jurídicamente como delitos. Cabe pensar, por ejemplo, en el acoso callejero. En lugares como la Argentina, esta práctica viene siendo crecientemente criminalizada, castigada penalmente, por diversos actores de la sociedad (medios de comunicación, partidos políticos, grupos de mujeres y disidencias sexuales) desde que el movimiento de mujeres tomó visibilidad pública y una fuerza política creciente. Sin embargo, este no era un delito hasta hace muy poco tiempo –de hecho, se incorporó al código penal a mediados del año 2019–. De modo que, en este caso, el acoso callejero estuvo fundamentalmente prohibido antes de estar jurídicamente interdicto. O, para decirlo de otro modo, fue un crimen antes de ser un delito.

Este último ejemplo introducido muestra con claridad la potencia de la función penal, así como el carácter contingente e histórico de toda prohibición fundamental. Pone asimismo de manifiesto otra fortaleza del libro. La triada *prohibición fundamental*

– *transgresión criminal* – *castigo penal* no es para el autor un mecanismo sucesivo de etapas donde una sigue necesariamente a la otra. Es la pena la que puede librar una lucha para prohibir fundamentalmente una práctica que no lo estaba. O podría también ocurrir que ciertas violencias no sean transformadas en crímenes por no ser castigadas penalmente.

Pero estos ejemplos muestran, además, que *La oscuridad y los espejos* es un libro para hacer sociología, aun cuando la alta densidad teórica y el nivel de abstracción en el que se mueve el autor parecen por momentos dificultar la tarea de pensar problemas sociológicos concretos. Dado que se trata de un libro de teoría social, con una hipótesis sobre el funcionamiento general de los órdenes sociales, las herramientas analíticas que ofrece permitirán pensar ciertos problemas y no otros. Pero lo cierto es que, si aceptamos la hipótesis propuesta, se trata de los problemas más fundamentales con los que tiene que verse cualquier orden societal para existir como tal.

Remarquemos, por último, la clara herencia del psicoanálisis y de la corriente francesa de pensamiento que permea todo el libro. Podríamos afirmar, sin equivocarnos, que los desarrollos de Tonkonoff están en todos esos autores que él mismo cita (Durkheim, Tarde, Freud, Bataille, Lèvi Strauss, Lacan, Laclau, Butler, por solo mencionar algunos), pero sin estar estrictamente en ninguno de ellos. Y esto por cuanto el libro propone reformulaciones y una composición ciertamente novedosa. Y, a pesar de que Sábato diría que la originalidad no existe ni en el arte, ni en nada, ya que todo se construye sobre lo anterior³, creemos que la articulación conceptual que encontramos en *La oscuridad y los espejos* es efectivamente de una gran originalidad para el campo de estudios de las ciencias sociales y las humanidades.

³ Ernesto Sábato, *Sobre héroes y tumbas* (Buenos Aires: Editorial Seix Barral, 2011), 186.

Referencias bibliográficas

- Bataille, Georges. *Obras escogidas*. Barcelona: Barral editores, 1974.
- Caillois, Roger. *L'homme et le sacré*. París: Éditions Gallimard, 1963.
- Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss. “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”. *Société. Revue des sciences humaines et sociales* 107 (2010): 63-71.
- Sábato, Ernesto. *Sobre héroes y tumbas*. Buenos Aires: Editorial Seix Barral, 2011.

Sobre la autora

Martina Lassalle. Docente de la carrera de sociología de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Doctoranda en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. Sus líneas de investigación principales son la sociología del derecho, el problema de la violencia y la teoría social. Correo electrónico: lassallemartina@gmail.com.

Sergio Villalobos-Ruminott. *La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad*. Santiago: Ediciones Macul, 2019. 214 pp. ISBN 9789567062898

Juan Leal Ugalde

ELON UNIVERSITY

Uno de los desafíos que Sergio Villalobos-Ruminott propone en su último libro es leer a contrapelo la tradición filosófica occidental y plantear una crítica a la violencia de la acumulación sin definir una fórmula que pueda ser adoptada de manera categórica por el pensamiento crítico. Este libro, de hecho, lejos de ser una elaboración cerrada, es la expresión de un trabajo de discusión colectiva constantemente abierta, la que en parte he podido conocer gracias a lecturas en conjunto que he hecho junto a su autor y a otros compañeros en Michigan. En el caso de esta publicación, la discusión es fruto de cinco sesiones de un seminario impartido en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, en Santiago el año 2017. *La desarticulación* es el resultado de pensar en común diferentes registros de teoría crítica, resistiéndose a entregar una conclusión definitiva al respecto. Su rigurosidad intelectual radica, por un lado, en la suspensión de un principio arcóntico que regule la interpretación y el significado de los textos, y por otro, en la suspensión de cualquier cierre conceptual que pretenda agotar los temas tratados en este seminario. En otras palabras, *La desarticulación* es un trabajo que sospecha de la seguridad propia de una disciplina y destruye la propiedad de un campo institucionalizado de estudio. Es una puesta en suspenso que pone en juego una crítica a la devastación sacrificial del capital destacando el agotamiento de las clásicas respuestas teóricas y sus estrategias pedagógicas para hacer frente a las mutaciones de la acumulación, interrumpiendo, a su vez, los discursos o acotaciones historicistas que se plantean como lógica positiva y auténtica del pensamiento político.

El montaje heterográfico de diferentes problemas históricos y teóricos que caracteriza a *La desarticulación* no se resuelve en otra estrategia de emancipación subjetiva y expone una crítica radical a la violencia sin caer en un lenguaje que represente la imagen de los que no tienen imagen. Con *La desarticulación* nos encontramos en un espacio subterráneo en el que se persigue la pregunta por la *historicidad*, sin olvidar que esta pregunta es, ante todo, una manera de abrirse al enigma de lo que desborda o antecede a la representación. Por tanto, se trata de una pregunta que no se puede plantear en términos resolutivos. Desde el comienzo

del libro, Villalobos-Ruminott nos advierte de esto: “la desarticulación no promete una rearticulación, sino que intenta habitar el momento mismo de la dislocación, pues solo así sería posible desactivar la operación de subsunción de la historia en una cierta disposición lógica” (p. 13). En este sentido, la “desarticulación”, en su singular aproximación a la historicidad, resiste cualquier reterritorialización conceptual y delimitación hermenéutica del sentido. En cambio, propone un habitar desterritorializado, planteando una pregunta ante un abismo en que ningún reino ni transición que se proponga como fundamento histórico o político es posible. Es una pregunta, de hecho, peligrosa, que en su formulación confronta el enigma del tiempo y la historicidad hasta el punto de un *running out of breath*, tal como Villalobos-Ruminott enfatiza en su lectura del seminario de Derrida de 1964-5. Un seminario en que Derrida sospecha de la interpretación tradicional de Ser y tiempo, aquella que concibe el intento de Heidegger como un proyecto abandonado, pues se trata, por el contrario: “de un proyecto inabarcable o infinito porque la pregunta por la historicidad como pregunta por la *différance* no es una pregunta convencional orientada a obtener una solución o una respuesta, sino que apunta a una interrogación, a una solicitud permanente” (p. 126). A esta solicitud permanente nos expone *La desarticulación*, proponiendo una lectura a contrapelo de la historia de la filosofía que atiende a los momentos claves en que ha emergido la pregunta por la historicidad.

El libro sería, en cualquier caso, no solo una formulación sino una manera de practicar esta solicitud constante, permitiendo el retorno inagotable de debates inclausurables. Si bien podríamos decir que *La desarticulación* se inscribe en un horizonte marcado por el pensamiento posheideggeriano y derridiano-deconstructivo que enfatiza la destrucción de la ontoteología y del logocentrismo, todavía deberíamos advertir que el libro atraviesa un amplio espectro de pensadores/as y problemas que no pueden ser remitidos fácilmente a ningún horizonte. Entre otros, Patricio Marchant y su lectura singular del golpe en Chile; William Spanos y un “heideggerianismo salvaje” que “contamina” radicalmente las propuestas “puras” de interpretación filosófica y filológica propias un campo académico subsumido a la lógica autoinmunitaria de la universidad neoliberal; Reiner Schürmann y la sugerencia de leer literalmente a Heidegger a contrapelo –desde sus últimos textos hacia los primeros–, y con ello desocultar también el error de la interpretación del “abandono” de la pregunta por el ser; Walter Benjamin y la catástrofe barroca que no puede ser restringida a las hipótesis de la acontecimentalidad histórica; Ernesto Laclau y Chantal Mouffe y la destrucción de una antigua teleología marxista que en su complejidad, sin embargo, restituye el papel helio-céntrico del Estado. Es en relación con estos y otros problemas que Villalobos-Ruminott ofrece una singular propuesta de desactivación de los dispositivos racionales y céntricos que han sostenido y reproducido ciertos modelos de comprensión, al tiempo que es

sumamente cauteloso en no refutar ni negar a ninguna ni ninguno de los autores con los que se entevera.

Sin remitir estos debates a esquemas cerrados de interpretación, la constelación de pensadores que Villalobos-Ruminott interroga con una propuesta arriesgada, es, tal vez, el programa no programático de un habitar infinito en la lectura. En este, se trata de “confrontar” la tradición suspendiendo la dialéctica como categoría resolutive de la historia, de observar que la destrucción o deconstrucción se diferencia de la refutación clásica, del cierre especulativo o de la negación dialéctica. “En otras palabras, la destrucción no opera con la tradición como pura negación o refutación, ni menos como *Aufhebung* dialéctica, sino que se entevera y habita reflexivamente en ella” (p. 100). Por lo mismo, *La desarticulación* invita a habitar reflexivamente en un umbral tras el que aparece otro espacio-tiempo inconmensurable, a perseguir numerosos puntos de fuga que van desarmando la misma arquitectura del libro y que conducen a problemáticas sin clausura definitiva. El libro nos incita, no solo a leer rizomáticamente textos teóricos cruciales, sino también a disolver las estructuras que han fijado epocalmente la significación de tales textos. Por esto es posible decir que el montaje de *La desarticulación* es un trabajo *an-árquico*, sin principio ni comando, una aproximación existencial a la historicidad sin pre-comprensiones naturalizadas en una lógica equivalencial articulada como fundamento metafísico de nuestra época. Contra este fundamento, o contra “la articulación hegemónica del ser como presencia confirmatoria de los interdictos nómicos constitutivos de una determinada economía conceptual” (p. 68), Villalobos-Ruminott interroga esta constelación de autoras y autores para pensar lo que llama una “crisis de la epocalidad”. Una crisis que desbarata la arquitectura moderna del sentido y que rechaza la forma en que cada campo intelectual ha formulado sus conceptos de historia y política, pasando por alto la pregunta por el ser y la historicidad. En esta interrogación, cabría destacar, Villalobos-Ruminott “desarticula” las ontologías del sujeto como fundamento de la demanda política de nuestra época, una propuesta donde radica una de las apuestas más arriesgadas, al tiempo que resistidas, del libro.

La desarticulación se enfrenta a cualquier forma de representación sociológica e historicista, y a la misma estructura categorial de “política” cuando esta responde a un sistema de reconocimiento subjetivo y a una estructura ideológica-hegemónica, que acaba, explícita o implícitamente, por subsumir la historia a la lógica del capital. Sin embargo, este enfrentamiento no pasa por alto la necesidad de hacer frente a los golpes de la acumulación flexible, sino que apunta a una subalternidad negativa desde una crítica radicalizada a la temporalidad del progreso, a habitar un *interregnum* y perseguir el enigmático “verdadero estado de excepción” de Benjamin contra cualquier concepción vulgar y burguesa del lenguaje y de la historia. De ahí que Villalobos-Ruminott nos hable también del golpe de Estado de 1973, de los feminicidios en México, del neoextracivismo, de la crisis ecológica, de los guetos

urbanos y los procesos migratorios actuales, sin querer agotar cada uno de estos problemas ni homologarlos entre sí. Más bien, entre estos problemas históricos y contingentes, emerge subterráneamente una crítica a la acumulación flexible del capital, desactivando el dispositivo lógico que separa binariamente teoría y práctica. *La desarticulación* desactiva cualquier dicotomía y suspende la dialéctica positiva de la historia, del progreso del espíritu y de la cultura. En el libro, la crítica a la violencia de diferentes regímenes políticos que perpetúan la tradición del “permanente estado de excepción” apuesta por la destrucción de las estrategias normativas que buscan dar con aquella categoría o régimen de significantes con que el saber pueda construir, ilusoriamente, una morada a salvo, desde la que se pueda definir el sentido de la época.

Contra esta morada, contra el cierre de la época, Villalobos-Ruminott propone la “suspensión de la suspensión fáctica de la soberanía” (p. 16); plantea la interrupción de la tradición del “permanente estado de excepción” y elabora cuidadosamente una crítica de la violencia de la acumulación con un pensamiento abierto que no es condescendiente con los modelos dominantes de comprensión política. Esta apuesta es, a su vez, fruto de una intensa práctica de transgresión sobre el campo disciplinar y una toma de posición radical contra cualquier regulación de los excesos o “partes malditas”, para decirlo con figuras batailleanas. Es una transgresión sobre la norma del pensamiento que termina por reproducir la lógica del comando soberano como poder originario y fundamental, poniendo en juego otra soberanía cercana a una “organización acéfala” de los cuerpos que no confía en categorías definidas para sostenerse. *La desarticulación* apuesta por un gasto improductivo contra la devastación sacrificial del capital para interrumpir el *continuum* homogéneo de violencia. Propone un pensamiento desde registros heterográficos que problematiza las pulsiones y el ejercicio de la violencia histórica, pero que, ‘pese a todo’, ve una posibilidad fugaz de un tiempo heterocrónico, en el que el pasado aparece como una “fuerza sin fuerza” para imaginar otro presente y el presente deviene en potencial sin cálculo posible, como indeterminación final de la existencia.

La desarticulación es también un remolino de diferentes tiempos y problemas en el que prevalece la rigurosidad de formalizar la pregunta por la historicidad sin reproducir un discurso calculante y rearticulante. De ahí que uno de los objetivos del libro sea entreverarse cautelosamente con la articulación hegemónica como forma histórica que ha definido el camino de la “revolución”, planteando desde su singular perspectiva la posibilidad de un pensamiento poshegemónico e infrapolítico. Lejos de responder a las lógicas conceptuales habituales, el libro acaba en clave infrapolítica para exponer un trabajo colectivo en torno a la pregunta por la historicidad, advertido del agotamiento de las metafísicas del sujeto que siguen alimentando al pensamiento político y al campo cultural, y proponiendo con ello la desactivación de la demanda de politicidad en tanto demanda constitutiva de la

onto-política occidental. Totalmente alejada de cualquier propuesta de restitución o iluminación, “[l]a infrapolítica sería un ejercicio existencial, o existenciarío si ustedes quieren, radicalmente concernido con la posibilidad de una interrogación posibilitada por el fracaso de toda interpelación, de toda demanda ética y política, pues en toda demanda ética y política está siempre en juego la subsunción de la existencia a los imperativos de una racionalidad principal y metafísica” (p. 193). En rigor, *La desarticulación* es ya ese ejercicio existencial. Es la apuesta por un pensamiento mundano arrojado a la cotidianidad del *Dasein*, entreverado con el enigma como condición clave de la vida-muerte, arriesgado a plantear una pregunta que deja sin aliento, arriesgado a desbaratar el sitio dominante del sujeto y las categorías de reconocimiento e interpelación de una época. Tal es el riesgo de este libro, su carácter intempestivo: proponer un camino existencial de lectura y dejar formulada una pregunta que, en tanto enigma, desbarata todas las economías familiares y comunitarias, evidenciando la fragilidad del edificio simbólico que pretende protegernos de la tempestad del tiempo y de la historia.

Sobre el autor

Juan Leal Ugalde. Profesor asistente en Elon University (Carolina del Norte, Estados Unidos). Doctor en Español por la Universidad de Michigan. Correo electrónico: jlealugalde@elon.edu.

Instrucción a los autores

Alcance y política editorial

La revista *Pléyade* acepta contribuciones de carácter científico en español o inglés. Todos los artículos publicados serán sometidos a doble arbitraje ciego. Se incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. Se privilegia la publicación de artículos originales y resultantes de proyectos de investigación científica.

Política de secciones

Pléyade está compuesta por cuatro secciones. La publicación de las contribuciones es decidida por el consejo editorial, sobre la base de pareceres anónimos de revisores expertos en el objeto de estudio (double-blind peer review) y según la disponibilidad de espacio.

Artículos: textos inéditos que provengan de investigación (hasta 10.000 palabras). Envíos abiertos.

Reseñas: artículos bibliográficos originales referidos a publicaciones significativas para las humanidades y las ciencias sociales (hasta 4.000 palabras). Envíos abiertos.

Entrevistas: conversaciones con destacados investigadores sobre temas relevantes para el alcance de la revista (hasta 7.000 palabras). Envíos abiertos.

Intervenciones: artículos breves dedicados a analizar alguna cuestión relevante para las humanidades y las ciencias sociales (hasta 5.000 palabras). Esta sección se incluye en los números donde el consejo editorial lo decide previamente.

Política de acceso abierto

La revista facilita el acceso sin restricciones a todo su contenido desde el momento de su publicación electrónica. La publicación no tiene ningún coste para los autores.

Forma y preparación de manuscritos

Los autores que deseen colaborar deben enviar sus trabajos en formato Microsoft Word (.doc) o RTF al correo electrónico: contacto@revistapleyade.cl; los artículos y entrevistas deben ser de una extensión mínima de 7.000 palabras y máxima de 10.000 (sin incluir la bibliografía).

Los artículos y entrevistas deben cumplir con las siguientes características:

- Un título que se ajuste al contenido del artículo en español e inglés.
- Un resumen de 150 a 200 palabras, escrito en tercera persona en español e inglés.
- Entre 3 y 5 palabras clave en español e inglés.
- Usar el sistema de notas y bibliografía Chicago Style (ver: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html).
- Títulos del artículo sin numeración y en negrita.
- Subtítulos del artículo sin numeración y en cursiva.
- Fuente Times New Roman 12
- No usar abreviaturas tales como op. cit., loc. cit., cfr: o cf. (véase la siguiente sección).
- Envío de tablas, cuadros e imágenes: se presentarán en el cuerpo del texto y en archivos aparte. Los gráficos (Excel) y las figuras (únicamente en formato .jpg con una resolución no inferior a 300 dpi) deben ser presentados aparte. Las tablas y las figuras deben ser inéditas; en caso contrario, el autor debe obtener el respectivo permiso para su reproducción y citar la fuente en la leyenda.
-

Junto con el documento deben adjuntarse los siguientes archivos independientes:

- Una breve reseña biográfica que contenga el título del artículo, el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad), así como cualquier tipo de agradecimiento. Se promueve que los autores mencionen si

- los artículos son originados a partir de proyectos de investigación. Incluir fuente de financiamiento, nombre del proyecto, año, y código (si aplica).
- Una carta donde se declare que el artículo es original e inédito y que no se encuentra siendo sometido a evaluación en otra revista.
 - Si algunos de los contenidos han sido publicados, o son parte de un trabajo más extenso, se debe adjuntar una carta en la que se informa al respecto.

Elaboración de citas y referencias bibliográficas

El comité editor solicita a los autores que la norma para citar fuentes esté basada en el formato Chicago Manual Style, notas y bibliografía. Tanto las notas a pie de página como la bibliografía deben seguir estrictamente este formato, además las citas largas en el texto (aquellas que exceden las 5 o 6 líneas) se deben poner en bloque. Al momento de elaborar las citas se recomienda a los autores que consideren las siguientes recomendaciones:

Cuando por primera vez se cita un libro en el artículo, se debe poner a pie de página el nombre del autor seguido de su apellido y en seguida una coma, para luego señalar la referencia completa: *Título en cursiva* (ciudad de edición: editorial, año), páginas:

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

En las siguientes citas que se hagan a este mismo texto se debe incluir únicamente el apellido del autor seguido de una coma y luego *el título de la obra o el título abreviado* si este es demasiado largo (en cursiva), luego una coma y el número de página correspondiente:

Ejemplo: 1 Arendt, *La condición humana*, 55.

Si volvemos a citar una misma obra en la nota inmediatamente siguiente, solo se coloca la abreviatura *Ibid.* (en cursiva, con tilde y punto), seguida por el número de página que corresponde a la nueva cita:

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.
Ejemplo: 2 *Ibid.*, 235.

Pero si se vuelve a citar la misma obra y la misma página en la nota inmediatamente siguiente, solo se coloca la palabra *Ibidem.* (en cursiva, con tilde y punto):

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Ejemplo: 2 *Ibidem*.

Todas las citas deben ir del siguiente modo cuando se hace referencia a más de una página: 180-220; 135 y siguientes:

Ejemplo: 1 Arendt, *Sobre la revolución*, 106-110.

Ejemplo: 2 Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 135 y siguientes.

Para citar artículos de revistas: nombre y apellido del autor, “Título del artículo” (entre comillas), *Título de la revista* (en cursiva) número o volumen de la revista (año de publicación): página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía:

Ejemplo: 1 Rodrigo Karmy, “Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo”, *Pléyade* 3 (2009): 27.

Para citar capítulos o artículos de libros: nombre y apellido del autor, “Título del artículo” (entre comillas), en *Título del libro u obra general en la que se encuentra* (en cursiva), comp. nombre y apellido del compilador en minúscula (si tiene) o ed. editor o entidad editora (ciudad de edición: editorial, año de la publicación), página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía:

Ejemplos:

Cristina Lafont, “Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática?”, en *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, ed. Nicolás del Valle (Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados, 2015), 295.

Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *Ideología: un mapa de la cuestión*, comp. Slavoj Žižek (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003), 15.

Para citar artículos de un diario o revista popular de internet: nombre y apellido del autor, “Título del artículo”, *nombre del medio en cursivas*, fecha de publicación, fecha de consulta, link:

Ejemplo: 1 Silvana Vetö H., “Prácticas genocidas en la dictadura chilena, 1973-1990”, *Revista Lecturas*, 7 de abril de 2011, consultado el 3 de mayo de 2016, <http://www.revistalecturas.cl/practicadas-genocidas-en-la-dictadura-chilena-1973-1990/>.

Por su parte, la bibliografía completa debe ir al final del artículo ordenada alfabéticamente de acuerdo con apellido de los autores. La estructura es ligeramente similar a la de las notas a pie de página. Se lista a continuación:

Althusser, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. En *Ideología: un mapa de la cuestión*, compilado por Slavoj Žižek, 115-157. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996.

—. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990.

Karmy, Rodrigo. “Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo”. *Pléyade* 3 (2009): 25-42.

Lafont, Cristina. “Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática?”. En *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, editado por Nicolás del Valle, 293-329. Santiago: Editorial Metales Pesados, 2015.

Reseñas de libros

El equipo editorial está constantemente aceptando reseñas de libros. Se promueve el envío de reseñas acordes a las temáticas de las ediciones de la revista.

Los libros reseñados debieran:

- Presentar un interés general para los académicos y estudiantes en relación con lo político, desde las ciencias sociales y las humanidades.
- Referirse a títulos recientes.
- Los libros reseñados deben ser en español o inglés. Algunas excepciones a la regla podrían ser reseñas de libros que no hayan sido escritos en español o inglés, pero que representen una contribución académica.
- Tener entre 1000 y 4000 palabras.
- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.
- Presentarse con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (ver: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html o las indicaciones del presente documento).
- Incluir los detalles completos del libro (autor(es), ciudad de publicación, editorial, fecha de publicación, ISBN, cantidad de páginas).
- Incluir una breve reseña biográfica que no supere las 100 palabras. Debe contener el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad). Las propuestas deben ser enviadas directamente a: contacto@revistapleyade.cl

Proceso de evaluación por pares

Las propuestas de artículos serán revisadas por el equipo editorial y dos árbitros bajo referato ciego. Una vez recibidos los documentos, los artículos son evaluados por el equipo editorial y los editores invitados de acuerdo con su pertinencia respecto de la temática del número. Luego se envía una copia anónima del artículo a dos árbitros, quienes evalúan y deciden –sobre la base de los criterios establecidos por el comité editorial de la revista *Pléyade*– si los artículos están o no en condiciones de ser publicados.

El comité editorial considera los siguientes criterios como fundamentales al momento de evaluar un artículo: 1. interés del tema; 2. calidad teórica del artículo;

3. calidad argumentativa; 4. calidad de las conclusiones; 5. calidad de las referencias bibliográficas. La respuesta del arbitraje es enviada a los autores según un plazo que varía de cuatro a doce semanas, después del término de la convocatoria correspondiente. La resolución final de este proceso puede contemplar las siguientes alternativas:

- –En el caso de ser rechazado el artículo, se comunicará al autor especificando las razones.
- –En el caso que sea aprobado pero con acotaciones, el/los autor/es deberán corregir su artículo a la luz de los comentarios elaborados por el proceso de arbitraje.
- –En el caso de ser aprobado, el artículo será publicado en alguno de los tres números siguientes.

Editores y comité editorial

Cada envío es manejado por un solo editor desde el principio hasta el fin. Los editores deben a los autores asignados el debido cuidado, equidad y respeto. Eso incluye una comunicación cortés, honesta, rápida y consistente; proteger el anonimato de las comunicaciones y los derechos morales de los autores sobre su trabajo; la gestión de la revisión por pares de manera eficiente para que los autores reciban una decisión rápida (entre cuatro y doce semanas), y manteniendo a los autores informados sobre cualquier retraso. Las decisiones finales son tomadas por el editor responsable. El proceso de revisión por pares no sustituye su juicio, sino que proporciona recursos de expertos para orientarlo. Decisiones editoriales en todo momento tendrán que basarse en estándares académicos, pero también deberán tener en cuenta las exigencias de la práctica de la gestión de una publicación académica. La labor del comité editorial en el proceso de revisión es el apoyo en la coordinación, promoción y planificación de la revista. Los miembros del comité editorial proponen lectores o árbitros para los artículos enviados a la revista.

Autores

Los autores declaran que su artículo no es sustancialmente similar a los que han publicado previamente y que no está actualmente bajo consideración en cualquier otra publicación; que su artículo distingue con claridad su propia forma de pensar de las ideas desarrolladas por otros autores, siguiendo las mejores prácticas académicas de citación y referencias; que todas las obligaciones legales pertinentes (permisos de derechos de autor, difamación, etcétera) se han cumplido;

que cualquier conflicto sustantivo de interés conocido por el autor, que podría habilitar a un tercero para cuestionar la neutralidad del artículo, ha sido declarado al editor responsable. Los editores pueden rechazar un envío sin más justificación si alguna de estas declaraciones es falsa o incompleta. La revista no tendrá ninguna responsabilidad por las consecuencias legales derivadas de la insuficiencia de los autores para cumplir con la legislación pertinente o con los derechos de autor. En los casos de varios autores, el correspondiente autor es responsable de asegurar que los coautores están debidamente acreditados y que han sido debidamente informados y consultados en todas las etapas en el proceso de publicación. Si un autor descubre un error significativo en su artículo después de su publicación, debe notificar al editor responsable de inmediato y cooperar en su corrección o retracción.

Árbitros

Las evaluaciones deben realizarse de manera objetiva y centrarse exclusivamente en el contenido académico de los manuscritos. Las críticas personales del autor son inadecuadas. Los árbitros deben expresar sus puntos de vista con claridad y apoyados por argumentos. Observaciones destinadas al autor deben formularse con cuidado y respeto. Las evaluaciones de manuscritos son documentos confidenciales: no deben ser compartidas o discutidas con los demás (salvo con la autorización expresa del editor responsable). El anonimato de árbitros será protegido por el editor, a menos que ese derecho no se aplique de forma explícita por el árbitro. La tarea central de un árbitro es evaluar la originalidad, la coherencia y la importancia de cada artículo. Con la realización de un reporte de evaluación los editores se comprometen a considerar seriamente la decisión a la que se llega. Sin embargo, los editores toman sus decisiones finales no solo sobre la base de las conclusiones de los árbitros, sino además de la capacidad de persuasión de su razonamiento, sobre todo cuando los árbitros no están de acuerdo en sus informes. Es esencial que los árbitros expliquen sus conclusiones de manera tal que tanto los editores como los no expertos en el tema pueden entender.

IBEROAMERICANA

AMÉRICA LATINA ESPAÑA - PORTUGAL

Ensayos sobre letras
historia y sociedad
Notas. Reseñas
iberoamericanas

IBEROAMERICANA es una revista interdisciplinaria e internacional de historia, literatura y ciencias sociales, editada por el Instituto Ibero-Americano de Berlín (IAI), el GIGA - Instituto de Estudios Latinoamericanos de Hamburgo y la Editorial Iberoamericana / Vervuert, Madrid y Frankfurt.

IBEROAMERICANA aparece en forma cuatrimestral e incluye cuatro secciones: **Artículos y ensayos** de crítica literaria y cultural, historia y ciencias sociales. Los **Dossiers** que en cada número se dedican a un tema específico. El **Foro de debate** con análisis de actualidad, comentarios, informes, entrevistas y ensayos. **Reseñas y Notas bibliográficas.** ÚLTIMOS NÚMEROS PUBLICADOS: **Nº 72:** Estéticas sucias y cultura basura. Repensar desechos, residuos y contaminación en las formaciones culturales en América Latina. **Nº 73:** Animalidades: pistas para un mapa alternativo de las gramáticas éticas, políticas y estéticas en las culturas latinoamericanas. **Nº 74:** La circulación de conocimientos, saberes y políticas urbanas en América Latina.

Suscripción anual (3 números):

€ 90 Instituciones y Bibliotecas,

€ 50 Particulares

€ 40 Estudiantes

Número individual

€ 29,80

(gastos de envío no incluidos)



IBEROAMERICANA Editorial Vervuert, Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid, Tel.: +34 91 429 35 22 / Fax: +34 91 429 53 97 - VERVUERT Verlagsgesellschaft, Elisabethenstr. 3-9 D-60594 Frankfurt am Main, Tel.: +49 69 597 46 17 / Fax: +49 69 597 87 43
info@iberoamericanalibros.com - www.iberoamericana-vervuert.es