

Las mutaciones de la teoría crítica

Un mapa del pensamiento radical hoy

No es sencillo construir un mapa de las denominadas «teorías críticas»; no obstante, es posible analizar algunas tendencias, como su «norteamericanización», la profesionalización de sus impulsores, el giro hacia la abstracción y el fin de la hegemonía marxista. Paralelamente, las referencias a la religión son un síntoma de las dificultades y falta de certezas, que lleva a preguntarse por la fe y las creencias. Con la actual crisis del capitalismo, parecen más necesarios compromisos intelectuales más conectados con organizaciones políticas y sociales, basados en diagnósticos más precisos de las fuerzas en disputa.

RAZMIG KEUCHEYAN

Hoy en día, trazar mapas políticos es una actividad crucial, aunque muy difícil. Como señaló Fredric Jameson, un aspecto de la crisis de la izquierda, o más en general de la crisis de la «historicidad», radica en nuestra dificultad para «representar» o «totalizar» el presente, para comprender el periodo histórico en que nos encontramos, las escalas cambiantes de la política y las fuerzas sociales existentes. Como es bien sabido entre los estrategas militares, el mapeo es una condición de la estrategia, ya que no es posible un pensamiento estratégico sin buenos mapas. El estancamiento estratégico de

Razmig Keucheyan: es profesor-investigador titular en la Universidad de París-Sorbona y miembro del Grupo de Estudio sobre Métodos de Análisis Sociológicos de la Sorbona (GEMAS, por sus siglas en francés). Es autor de *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos* (Siglo XXI, Madrid, 2010).

Palabras claves: globalización, marxismo, norteamericanización, profesionalización, teoría crítica.

Nota: traducción del inglés de María Alejandra Cucchi.

la izquierda –por ejemplo en Francia, desde donde escribo– es en parte consecuencia de la dificultad para trazar mapas precisos del campo de batalla y para entender la interacción de las fuerzas que operan en él: las fuerzas de la izquierda y las de la derecha.

El mapeo de ideas críticas es parte de este intento más general de esbozar mapas políticos. Se podría sostener que las ideas siempre han sido más importantes para la izquierda que para la derecha. El objetivo de la izquierda es quebrar el consenso existente, concebir ideas nuevas que sean el cimiento de nuevos mundos posibles. Es por eso que desde las primeras revoluciones modernas la izquierda se ha mantenido en un estado de permanente innovación intelectual. Por supuesto, esto no quiere decir que la derecha carezca de ideas. Obviamente, ha producido ideologías muy poderosas a lo largo de la historia contemporánea, de las cuales la última es el neoliberalismo. Pero cuando la derecha se encuentra en una situación de estancamiento intelectual, la mayoría de las veces puede recurrir al consenso existente y esperar tiempos mejores. La izquierda no puede hacer lo mismo, porque el consenso existente es casi siempre esencialmente conservador.

Entonces la pregunta es: ¿en qué estado se encuentra hoy la izquierda desde el punto de vista intelectual? ¿Cuáles son sus principales ideas y en qué condiciones políticas y sociales se producen? Esa es la cuestión que trataré de abordar. Me ocuparé del contenido de las ideas críticas contemporáneas, así como de las condiciones sociales y políticas de su producción. De hecho, lo que necesitamos entender es la interacción entre ambas.

Tres puntos breves antes de comenzar. Primero, voy a usar las expresiones «teorías críticas» o «radicales» para referirme en general a las ideas de la izquierda. Por supuesto, se requiere una definición más precisa de estos términos, por lo que retornaremos a este problema durante la discusión. El punto principal es que la definición de lo que se considera como teorías críticas es histórica, no una categoría transhistórica o trascendental. Lo que en el presente constituye una teoría crítica no lo era necesariamente en el pasado. Por ejemplo, el liberalismo –o algunas formas de liberalismo– era una teoría crítica en el siglo XVIII, cuando gobernaban regímenes absolutistas. En la actualidad ha dejado de serlo.

En segundo lugar, a lo que me estoy refiriendo aquí es a teorías críticas en plural, y no a la Teoría Crítica en singular y con mayúsculas. La Teoría Crítica en singular hace referencia habitualmente a la Escuela de Fráncfort, a

la famosa distinción de Max Horkheimer entre teoría «tradicional» y teoría «crítica». Teorías críticas en plural es una categoría mucho más amplia, que incluye no solo a miembros actuales y pasados de la Escuela de Fráncfort, sino también muchas otras escuelas críticas de pensamiento.

En tercer lugar, hasta no hace mucho se hubiera hablado de marxismo y no de teorías críticas, porque el marxismo fue muy dominante como teoría crítica durante todo un siglo. Pero ya no lo es, por lo que debemos ampliar las categorías que utilizamos y hacer espacio para teorías críticas no marxistas. Estaremos trabados en esta noción insatisfactoria de «teoría crítica» hasta que nuevos acontecimientos políticos nos permitan clarificar nuestros conceptos.

■ Globalización

Entonces, ¿cuáles son las principales características de las teorías críticas en el presente? Una primera característica es que están cada vez más globalizadas. La globalización afecta el comercio, las finanzas, la comunicación, la literatura, como lo han demostrado los académicos de la *Weltliteratur*. También afecta a las teorías críticas. Entonces, la primera pregunta es: ¿de qué naturaleza es esta globalización de las ideas críticas?

Las ideas siempre se han desplazado por el mundo. La globalización del pensamiento en general, y del pensamiento crítico en particular, no es en verdad un fenómeno nuevo. Entre muchos otros, el historiador francés Serge Gruzinski estudió, en su gran libro *El pensamiento mestizo*¹, lo que llama «las dinámicas intelectuales de la colonización y la globalización», que comenzaron en América Latina en el siglo xv. Estas dinámicas también afectan a las doctrinas críticas.

José Carlos Mariátegui, uno de los fundadores del marxismo latinoamericano, es un caso interesante. En 1928, Mariátegui publicó su clásico titulado *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En este libro, adapta una teoría crítica, concretamente el marxismo, nacida en Europa a mediados del siglo xix, al contexto de América Latina y, en particular, a la realidad social andina. Esta adaptación lo lleva a introducir una innovación teórica en el marxismo, porque en el Perú de esa época la clase trabajadora era débil en términos numéricos y existía un amplio campesinado indígena. Mariátegui es uno de los primeros en unir el marxismo y el indigenismo, una teoría híbrida central

1. Paidós, Barcelona, 2000.



para la política latinoamericana progresista contemporánea en lugares como, por ejemplo, la región mexicana de Chiapas, Ecuador o Bolivia. Este es entonces un claro ejemplo de teoría crítica itinerante, y hay otros. Podríamos pensar en Cyril Lionel Robert, Tran Duc Thao, Frantz Fanon, etc.

Sin embargo, a partir del último tercio del siglo xx, digamos desde el final de los años 70, ha habido una clara aceleración de la globalización de las teorías críticas. Desde el siglo xix hasta ese momento, eran principalmente elaboradas en Europa occidental y oriental. En el presente, por el contrario, se encuentran diseminadas por todo el planeta. Así, entre los pensadores más leídos y debatidos del presente encontramos al peruano Aníbal Quijano, el esloveno Slavoj Žižek, el chino Wang Hui, la india Gayatri Spivak, el japonés Kōji Iwakura, el argentino-mexicano Néstor García Canclini, el argentino residente en Gran Bretaña Ernesto Laclau (fallecido en 2014), el camerunés Achille Mbembe, entre otros. Esta diversidad geográfica es sin duda una novedad en la historia de las teorías críticas. Europa sigue siendo un importante centro para su producción. Se puede pensar en autores como Alain Badiou, Antonio Negri, Jacques Rancière, Giorgio Agamben o Axel Honneth. Pero en los últimos casi 30 años, comenzó un movimiento profundo que ha llevado a la deslocalización o descentralización de las teorías críticas hacia nuevos países.

Por supuesto que no estoy diciendo que estos países no hayan producido pensamiento crítico hasta el momento. Lo que sostengo es que, de acuerdo con el modelo de la República de las Letras de Pascale Casanova, en la actualidad se encuentra en proceso de formación una República de las Teorías Críticas, y que las teorías elaboradas en los países que estaban ausentes en la república de Casanova se vuelven cada vez más visibles.

■ Norteamericanización

Esta globalización de las teorías críticas está íntimamente conectada con su norteamericanización. La globalización y la norteamericanización, en otras

Esta globalización de las teorías críticas está íntimamente conectada con su norteamericanización ■

palabras, son dos características interconectadas de las teorías críticas. En esta República de las Teorías Críticas de la que hablé, como en la globalización en general, hay poderes hegemónicos y hay uno en particular: Estados Unidos.

Históricamente, el centro hegemónico de gravedad de las teorías críticas se ha movido hacia el oeste: primero, Europa central para el marxismo clásico,

luego Europa occidental para el llamado marxismo «occidental», y ahora, la América anglosajona. Si este movimiento hacia el oeste continúa, Asia podría convertirse en el futuro en un nuevo centro de gravedad para las teorías críticas.

Todos los pensadores que acabo de citar, incluyendo los europeos, enseñan de forma habitual en universidades estadounidenses. Algunos han hecho toda su carrera académica allí, otros llegaron más recientemente. Algunos enseñan en forma simultánea en universidades de otros países, por ejemplo en universidades de sus países de origen. Otros solo enseñan en EEUU. Sin embargo, en todos los casos, el mundo académico ha sido un gran atractivo para ellos. Esto, por supuesto, tiene consecuencias importantes en términos del contenido de las teorías críticas que elaboran, y también desde el punto de vista de su relación con la política. Retomaré este punto más adelante.

Dos razones principales explican la atracción de los pensadores críticos contemporáneos por las universidades estadounidenses. La primera es que el mundo académico estadounidense tiene una larga historia de integración de intelectuales exiliados o «académicos refugiados», según la célebre fórmula de Lewis Coser. Durante la Segunda Guerra Mundial, muchos científicos –de las ciencias naturales o sociales– se establecieron allí. Ese fue el caso de los miembros de la Escuela de Fráncfort o de los positivistas lógicos, por ejemplo. Desde entonces, el mundo académico estadounidense se convirtió en un «nodo» intelectual global. De modo que la globalización de las teorías críticas tiene en realidad dos componentes: primero, una diversificación del origen nacional de los pensadores críticos; en segundo lugar, la norteamericanización de sus carreras.

La norteamericanización de las teorías críticas no significa que estos pensadores hayan perdido la especificidad intelectual o política relacionada con sus países de origen. En esta República de las Teorías Críticas, los orígenes nacionales todavía importan. Dos ejemplos: primero, el caso de Ernesto Laclau. El intelectual argentino se mudó a Gran Bretaña en la década de 1960 y desde entonces participó en debates angloestadounidenses sobre posmarxismo, hegemonía, el «significante vacío», etc. Sin embargo, sus teorías siempre tuvieron la influencia de sus orígenes nacionales y, en particular, de un fenómeno típicamente argentino: el peronismo, ya sea en su forma clásica, el impulsado por el propio Juan Domingo Perón, o en su forma contemporánea: el kirchnerismo. No se puede entender la teoría de Laclau sobre la «razón

populista» sin tener esto en cuenta². De hecho, siendo un joven filósofo en Buenos Aires, fue miembro de la «izquierda nacional», un movimiento conducido por Jorge Abelardo Ramos³. Y en los años previos a su muerte, se convirtió en un ferviente defensor de las políticas de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner.

Segundo ejemplo: Gayatri Spivak. También llegó a EEUU en la década de 1960. Es la traductora de *De la gramatología* [1967]⁴, de Jacques Derrida, y ha sido una importante protagonista en debates sobre la teoría poscolonial, principalmente enunciada en el lenguaje teórico del posestructuralismo. Sin embargo, también en su caso los orígenes nacionales importan. Por ejemplo, en su famoso texto «¿Puede hablar el subalterno?»⁵, discute la dinámica racial

**La norteamericanización
implica una cierta
homogeneidad intelectual,
pero esa homogeneidad
no es total. Las
trayectorias personales
de los pensadores
críticos todavía importan ■**

y de género involucrada en la práctica del *sati*, el ritual religioso indio por el cual las viudas se inmolaban con sus esposos y que fue prohibido por los británicos en el siglo XIX. Así que también en este caso el origen importa.

En resumen, la norteamericanización implica una cierta homogeneidad intelectual, pero esa homogeneidad no es total. Las trayectorias personales de los pensadores críticos todavía importan. Y

lo que también importa es el relativo poder de su país de origen en la República de las Teorías Críticas. Es evidente que provenir de un país pequeño sin tradición crítica, con instituciones de educación superior o empresas editoriales débiles y un idioma que no es internacional, no es lo mismo que provenir de EEUU o Europa.

■ Profesionalización

Una tercera característica de las teorías críticas es la profesionalización, es decir, el hecho de que en la actualidad los pensadores críticos son casi exclusivamente

2. E. Laclau: *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005.

3. Abelardo Ramos (1921-1994) animó la llamada «izquierda nacional» –con un fuerte contenido antiimperialista y latinoamericanista– y una interpretación revisionista de la historia argentina. Estas visiones lo acercaban al peronismo. Es autor, entre otros libros, de *Revolución y contrarrevolución en la Argentina* (cinco tomos) e *Historia de la nación latinoamericana* (dos tomos) [N. del E.].

4. Hay edición en español: Siglo XXI, México, DF, 2000.

5. Cuenco de Plata, Buenos Aires, apostilla de Marcelo Topuzian.

académicos. Los periodistas, los líderes sindicales o partidarios o los guerrilleros como el Subcomandante Marcos también producen teorías críticas. Pero en la mayoría de los casos, estas teorías son elaboradas por profesores, y para ser más precisos, por profesores de humanidades. En el pasado, se podían encontrar pensadores críticos con antecedentes en ciencias naturales como Piotr Kropotkin, Anton Pannekoek o Amadeo Bordiga. Pero esto ya no sucede hoy, por causas que tienen que ver con la evolución de las ciencias naturales. La académica y ensayista Donna Haraway se graduó como bióloga, pero su caso es claramente una excepción.

Esta profesionalización de las teorías críticas tiene varias consecuencias. Primero, en parte explica la norteamericanización de estas teorías –y esta es la segunda causa de la norteamericanización de la que he estado hablando–. El hecho de que los pensadores críticos sean en su mayoría académicos implica que están sujetos a las leyes que gobiernan el campo académico global. Este campo está dominado por las universidades estadounidenses, en términos de medios financieros y de influencia intelectual. Por eso la norteamericanización y la profesionalización están interconectadas, en el sentido de que la profesionalización refuerza la norteamericanización. El hecho de que el idioma inglés sea la *lingua franca* de nuestro tiempo también contribuye a este predominio de las universidades estadounidenses.

En segundo lugar, la profesionalización no se refiere solo a las teorías críticas. Es un proceso mucho más amplio, que en el presente afecta la producción del conocimiento en las ciencias naturales y sociales en general. Esta profesionalización es una consecuencia de la mayor división del trabajo. De acuerdo con la visión de Karl Marx, la profundización constante de esta división del trabajo es una condición de la acumulación del capital, en el proceso del trabajo en general y en el trabajo intelectual en particular. Las teorías críticas, como cualquier otro tipo de teoría, están atrapadas en este proceso.

Una tercera consecuencia de esta profesionalización es que representa una ruptura mayor con periodos anteriores de la historia de las teorías críticas, y en particular con el marxismo clásico. Marx, Vladimir Lenin, León Trotski, Rosa Luxemburgo o Antonio Gramsci no eran académicos, eran líderes políticos y periodistas. Cuando enseñaban o escribían, lo cual ocurría con frecuencia, lo hacían en escuelas partidarias y periódicos, y no en universidades y publicaciones académicas convencionales. En aquel momento, las universidades eran de hecho instituciones elitistas, que poco tenían que ver con las instituciones masivas en que se han convertido desde entonces. Por

supuesto, el hecho de que los pensadores críticos de la actualidad sean en su mayoría académicos tiene consecuencias importantes respecto a la forma en que se moldean sus ideas, al lenguaje conceptual que utilizan y, también, a su relación con la política.

■ Política

Una cuarta característica de las teorías críticas es su creciente distancia con la política. Este rasgo se conecta con el anterior, dado que la lógica de la profesionalización ha desviado a estos pensadores del campo político. De hecho,

Una cuarta característica de las teorías críticas es su creciente distancia

este último y el campo intelectual se han separado cada vez más o se han vuelto cada vez más autónomos durante la segunda mitad del siglo xx.

con la política ■

En este punto, es útil retomar el concepto de Perry Anderson acerca de la transición del marxismo clásico al marxismo occidental. De acuerdo con Anderson, el fracaso de la revolución alemana de 1923 produjo una ruptura en la historia del marxismo que dio origen a la distinción entre marxismo clásico y marxismo occidental. Los marxistas clásicos (Karl Kautsky, Lenin, Trotski, Luxemburgo, etc.) tenían dos características distintivas. Primero, eran historiadores, economistas y sociólogos, es decir que sus escritos eran en su mayoría empíricos. Casi todos estos escritos se vinculaban, de hecho, con la coyuntura política inmediata.

Segundo, los marxistas clásicos eran líderes de organizaciones, eran estrategas políticos que enfrentaban problemas políticos reales. Estas dos características distintivas del marxismo clásico estaban interconectadas. Dado que eran líderes políticos, necesitaban conocimiento empírico del ambiente social en que operaban. Por otro lado, sus posiciones de liderazgo en el movimiento obrero les brindaban conocimiento de primera mano sobre el mundo social.

El marxismo occidental surge cuando estas dos características del marxismo clásico se diluyen. A mediados de la década de 1920, las organizaciones de la clase obrera son vencidas en la mayoría de los países europeos. Esta derrota histórica dio origen a una nueva relación entre los intelectuales marxistas y las organizaciones obreras. Aunque diferentes en muchos aspectos, los marxistas destacados del siguiente periodo histórico (de 1923 a 1968, digamos) —es decir, Theodor Adorno, Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, Galvano Della

Volpe, Herbert Marcuse, etc.– tienen características que son exactamente opuestas a las de los marxistas tradicionales. En primer lugar, ya no tienen vínculos orgánicos con las organizaciones obreras y, en particular, con los partidos comunistas, y por cierto, ya no ocupan posiciones de liderazgo. En los casos en que son miembros de partidos comunistas –como Althusser, Georg Lukács o Della Volpe–, mantienen relaciones conflictivas con los líderes de esos partidos.

Más aún, las ideas que elaboran los marxistas occidentales son abstractas. La abstracción es una característica central del marxismo occidental. Mientras que los marxistas tradicionales hacían una aproximación al mundo social de tipo empírico, los marxistas occidentales son en su mayor parte filósofos, con frecuencia especializados en epistemología y estética. Y como en el caso del marxismo clásico, las dos características de los marxistas occidentales están conectadas: el lenguaje abstracto con que escriben tiene su origen en el hecho de que cada vez están más alejados de las organizaciones de la clase obrera. Así, es típica del marxismo occidental una especie de «fuga hacia la abstracción». Si se compara *El capital financiero* de Rudolf Hilferding (1910)⁶ con *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* de Adorno⁷, o *El Estado y la revolución* de Lenin⁸ con *La revolución teórica de Marx* de Althusser⁹, se puede tener una idea de esta distinción entre marxismo clásico y occidental.

Por supuesto, no estoy diciendo que la abstracción sea necesariamente mala o sinónimo de derrota política. Existe lo que se podría llamar una «política (revolucionaria) de la abstracción». Pero la abstracción es a veces un síntoma de la derrota. En resumen, una creciente separación entre la teoría y la práctica es algo característico del marxismo occidental.

La transición del marxismo clásico al occidental puede explicarse por diferentes causas. Con el ascenso del estalinismo en la segunda mitad de la década de 1920, surge un marxismo dogmático ortodoxo, que se convierte en la doctrina oficial de la Unión Soviética y de sus partidos satélites en Occidente. Esto pone a los intelectuales marxistas en una posición difícil: o se resignan a abrazar esta nueva ortodoxia, o bien deben distanciarse de las organizaciones de la clase obrera. Permanecer intelectualmente creativos la mayor parte del tiempo lleva a los marxistas a distanciarse de esas organizaciones.

6. Tecnos, Madrid, 1985.

7. Taurus, Madrid, 1998.

8. Alianza, Madrid, 2006.

9. Siglo XXI, México, DF, 1967.

Entonces, ¿cómo podemos situar las teorías críticas contemporáneas en relación con la distinción entre el marxismo clásico y el occidental? Es claro que esta separación entre teoría y práctica, que se inició con el marxismo occidental, se ha ampliado hoy en las teorías críticas. En la actualidad, es altamente improbable que los pensadores críticos integren organizaciones de la clase obrera, y más improbable aún que ocupen posiciones de liderazgo. Žižek, por ejemplo, fue disidente en Eslovenia en las décadas de 1970 y 1980. Incluso fue candidato en la elección presidencial de 1990. Pero hoy no tiene lazos orgánicos con organizaciones, y se puede decir lo mismo de la mayoría de los pensadores críticos. Hay unas pocas excepciones: el filósofo francés Daniel Bensaïd, que fue líder de la Liga Comunista Revolucionaria y luego del Nuevo Partido Anticapitalista en Francia, es uno de ellos. Pero esta organización (pos)trotskista es muy pequeña si la comparamos, por ejemplo, con la socialdemocracia alemana de los comienzos del siglo xx o con el Partido Comunista italiano de la década de 1960, ambas organizaciones integradas por millones de miembros.

Hay una excepción interesante a esta regla: Álvaro García Linera, el vicepresidente de Bolivia. García Linera es autor de textos influyentes sobre la cuestión indígena o los movimientos sociales en Bolivia y de escritos más teóricos sobre Lenin, Nicos Poulantzas o Pierre Bourdieu. Y, al mismo tiempo, está muy comprometido con la política de masas, a punto tal de haberse convertido en vicepresidente de su país. Entonces se podría decir que García Linera es una especie de marxista clásico (aunque ideológicamente ecléctico), en un periodo histórico en el que ya quedan muy pocos.

**Un objeto tan central
 para el marxismo
 clásico como el Estado
 capitalista no ha recibido
 ningún tratamiento
 original desde el
 debate entre Poulantzas
 y Miliband ■**

¿Y qué pasa con la abstracción típica del marxismo occidental? Las teorías críticas contemporáneas ¿son abstractas en el mismo sentido? Por cierto que sí. Se podría sostener que hay un retorno a los temas «metafísicos» –incluso a los temas religiosos, como veremos luego– en las teorías críticas actuales, como en la obra de Alain Badiou, por ejemplo. La crítica del «sujeto» que se puede encontrar en la teoría feminista o poscolonial, o en la Escuela de Liubliana (Žižek, Mladen

Dolar, Alenka Zupancic), es otro ejemplo de las cuestiones «metafísicas» que se debaten hoy en muchos ámbitos. Por otro lado, un objeto tan central para el marxismo clásico como el Estado capitalista no ha recibido ningún tratamiento

original desde el debate clásico entre Poulantzas y Ralph Miliband de los años 70, con excepción del gran libro *La construcción del capitalismo global. La economía política del imperio estadounidense*, escrito por Leo Panitch y Sam Gindin¹⁰, que es un importante aporte a la comprensión del funcionamiento de EEUU como un Estado global.

Al mismo tiempo, ha habido en algunos casos un retorno al análisis empírico que se inició en las décadas de 1960 y 1970. El análisis de clase de Erik Olin Wright, el estudio de las oleadas de desarrollo capitalista realizado por Giovanni Arrighi o el de la crisis capitalista por Robert Brenner son ejemplos de esta tendencia. Es decir que la «fuga hacia la abstracción» continúa dentro de las teorías críticas contemporáneas, aunque con algunas contratendencias. Se podría sostener –o más bien esperar– que la gran crisis del capitalismo que comenzó en 2008 cambiará el paisaje intelectual y reforzará estas contratendencias.

■ Religión

Una característica interesante de las teorías críticas es que contienen muchas referencias a la religión, principalmente al cristianismo y al judaísmo, y en mucha menor medida al islam. He aquí algunos ejemplos. Badiou dedicó un libro importante a San Pablo, titulado *San Pablo. La fundación del universalismo*¹¹. Allí, sostiene que San Pablo es un típico ejemplo de un «sujeto» que se constituye en «fidelidad» a un «acontecimiento», un acontecimiento religioso, en este caso, pero un acontecimiento que puede ser político, científico o artístico. Esta relación entre sujeto y acontecimiento se desarrolla con mayor profundidad en sus libros *El ser y el acontecimiento*¹² y *Lógicas de los mundos*¹³, donde también hay referencias a doctrinas religiosas, como por ejemplo a Blaise Pascal.

Giorgio Agamben también escribió un libro sobre San Pablo titulado *El tiempo que resta: comentario a la carta de los romanos*¹⁴, que es un comentario a la *Epístola a los Romanos*. En la obra de Agamben son frecuentes las referencias a la ley sagrada romana (por ejemplo, en *Homo sacer*), a la escatología cristiana o a la tradición hebrea. En su libro *Imperio*, Michael Hardt y Antonio Negri¹⁵ se refieren a

10. Akal, Madrid, 2015.

11. Anthropos, Barcelona, 1999.

12. Manantial, Buenos Aires, 1999.

13. Manantial, Buenos Aires, 2008.

14. Trotta, Madrid, 2006.

15. Paidós, Madrid, 2002.

San Francisco de Asís, el llamado «Poverello». Negri también ha escrito un libro sobre Job, titulado *Job: la fuerza del esclavo*¹⁶. Muchos de los libros de Žižek hacen referencia a cuestiones religiosas, como por ejemplo *El frágil absoluto*, cuyo subtítulo es *¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*¹⁷

Además de Badiou, hay otra veta pascaliana en las teorías críticas contemporáneas, la que ejemplifica Bensaïd. Este antiguo militante trotskista es el autor del libro *Le pari mélancolique* [La apuesta melancólica]¹⁸, en el que se establece una analogía entre el compromiso revolucionario y la famosa apuesta de Pascal. Bensaïd es también autor de un libro sobre Juana de Arco¹⁹ y de otro sobre los marranos –los judíos que fueron obligados a convertirse en España y Portugal a partir del siglo xv, pero que continuaron practicando su religión en secreto–²⁰. En estos tiempos oscuros, de acuerdo con Bensaïd, los revolucionarios son un poco como los marranos: tienen que seguir creyendo en secreto.

¿Cómo podemos explicar esta presencia de referencias religiosas en las teorías críticas? Me detendré en dos puntos breves antes de responder esta pregunta: en primer lugar, esta relación entre las teorías críticas y las doctrinas religiosas es de una importancia estratégica crucial. La manera en que las teorías críticas conciben la religión tendrá un impacto en la forma en que los movimientos progresistas y revolucionarios interactúen con los movimientos religiosos en el futuro, tanto en el mundo occidental como en otros lugares (y me estoy refiriendo a la mayor revolución de nuestros tiempos, la «primavera árabe»). Por lo tanto, no se trata de una cuestión menor.

En segundo lugar, las teorías críticas pasadas ya han hecho referencia a doctrinas religiosas. Roland Boer escribió un gran libro sobre este tema llamado *Criticism of Heaven. On Marxism and Theology* [Crítica del cielo. Sobre marxismo y teología]²¹. Se puede pensar en el estudio de Ernst Bloch sobre Thomas Münzer, publicado en 1921, *Münzer, teólogo de la revolución*²², o en el de Lucien Goldmann *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*²³, un estudio de la «visión trágica» en Jean Racine y Pascal. De hecho, Goldmann comparó la creencia en

16. Paidós, Buenos Aires, 2004.

17. Pre-Textos, Valencia, 2002.

18. Fayard, París, 1997.

19. *Jeanne de guerre lasse*, Gallimard, París, 1991.

20. D. Bensaïd: *Une lente impatience*, Stock, París, 2004.

21. Brill, Leiden-Boston, 2007.

22. Antonio Machado, Madrid, 2002.

23. Península, Barcelona, 1995.

el socialismo con una forma de fe religiosa. Mariátegui escribió sobre Juana de Arco²⁴. Asimismo, es bien conocido el proyecto de Walter Benjamin que conectaba el materialismo histórico y algunos aspectos del mesianismo judío.

Sin embargo, estas referencias al pensamiento religioso eran relativamente marginales en las teorías críticas pasadas. En el «canon» marxista, es decir, en los principales pensadores marxistas hasta la década de 1970, la religión era sin duda un objeto de análisis. Pero una cosa es estudiar la función de la religión en una sociedad capitalista, como lo hicieron Marx o Lenin, y otra totalmente diferente inspirarse en doctrinas religiosas como lo hicieron Goldmann y Benjamin, o como lo hacen en la actualidad Badiou, Negri, Žižek y hasta hace poco Bensaïd. Entonces, ¿cómo podemos explicar esta presencia de la religión en las teorías críticas contemporáneas? La

Estas referencias religiosas no se refieren a la religión en general, sino a un problema teológico en particular: el problema de la creencia o la fe ■

respuesta tiene tres componentes. En primer lugar, es el resultado lógico de la «fuga hacia la abstracción» típica del marxismo occidental. En otras palabras, después de la epistemología y la estética, viene la teología. En segundo lugar, estas referencias religiosas no se refieren a la religión en general, sino a un problema teológico en particular: el problema de la creencia o la fe. De eso se trata en el caso de Pascal, San Pablo, los marranos y Job. La pregunta que plantean estas figuras es la siguiente: ¿cómo es posible seguir creyendo, cómo mantener la fe en Dios, cuando las circunstancias son hostiles a la creencia? ¿Por qué se debería creer en Dios cuando el mundo parece tan injusto o irracional?

Los pensadores críticos contemporáneos han sentido la necesidad de responder una pregunta similar, porque en el siglo xx todos los intentos de construir una sociedad socialista fracasaron o terminaron en desastre. A fines del siglo pasado, el registro histórico no resultaba, obviamente, muy bueno para la creencia en el socialismo. Esa es la razón por la cual esta creencia, como la creencia en Dios, necesita justificación, contra toda evidencia. Y entonces es cuando entran en escena Pascal o San Pablo. La justificación de la creencia contra toda evidencia es lo que mejor hace la teología, y por esa razón los pensadores críticos están hoy tan interesados en tales argumentos. Así, puede

24. «La santificación de Juana de Arco y la mujer francesa» en *El Tiempo*, 23/8/1920, disponible en <www.marxists.org>.

observarse en las teorías críticas de la actualidad una suerte de fideísmo, un fideísmo político (una teoría de la fe no racional).

Un segundo aspecto de esta cuestión es más sociológico. El así llamado «retorno de la religión» de fines del siglo xx no es solo observable en las teorías críticas. Es un fenómeno mucho más general. Si hoy persiste el «desencanto del mundo» o se está produciendo un retorno de la religión, es de hecho una cuestión que se puede debatir. Pero lo que parece cierto es que la religión ha hecho un estruendoso reingreso en el campo político, con corrientes como el islamismo o el fundamentalismo evangélico. Esta nueva alianza entre religión y política es una característica importante de la política contemporánea.

Por ese motivo, algunos pensadores políticos –como por ejemplo Terry Eagleton o Michael Löwy– han aceptado el desafío y tratan de mostrar que hay un aspecto progresista o hasta revolucionario en las religiones. Básicamente, esto es lo que Eagleton ha dicho en sus controversias con Christopher Hitchens y Richard Dawkins²⁵, o en la introducción a una nueva edición de *Jesucristo. Los evangelios*²⁶. Esto es también lo que Löwy trata de mostrar en sus varios escritos sobre la Teología de la Liberación en América Latina.

■ El fin de la hegemonía marxista

La última característica de las teorías críticas contemporáneas que mencionaré es quizás la más importante. Es un hecho que el marxismo ya no es hegemónico entre las teorías críticas. Como teoría, hoy el marxismo goza de buena salud. Se podría incluso sostener que nunca en su historia ha sido tan rico e interesante desde un punto de vista analítico, en particular en el mundo anglosajón, aunque no solo allí. Autores como Robert Brenner, Giovanni Arrighi, Immanuel Wallerstein, David Harvey, Mike Davis, Leo Panitch, entre otros, han desarrollado perspectivas marxistas innovadoras en sus campos respectivos. En los últimos tiempos, el marxismo también pudo adoptar nuevos objetos, como la ecología. Así, el marxismo ecológico, con autores como John Bellamy Foster, Daniel Tanuro, Paul Burkett, Ted Benton o James O'Connor, es una de las áreas más creativas del marxismo. Esta capacidad de adaptarse a los desafíos intelectuales de una nueva época

25. T. Eagleton: *Razón, fe y revolución*, Paidós, Barcelona, 2012.

26. Akal, Madrid, 2012.

es quizás el principal criterio por el que se puede juzgar la vitalidad de una tradición intelectual, y creo que es evidente que el marxismo ha pasado el examen.

Sin embargo, aun si el marxismo está en su punto más interesante desde el punto de vista analítico, perdió su hegemonía sobre las teorías críticas, la clase obrera y los movimientos sociales más en general. Desde fines del siglo XIX hasta la década de 1980, el marxismo fue el idioma principal en que se formuló la experiencia de la injusticia, no solo en Occidente, sino en muchas otras áreas del mundo. El marxismo no era solo una teoría elaborada por y para intelectuales, era una ideología transmitida por organizaciones y regímenes que incluían a millones de personas. Casi todas estas organizaciones han desaparecido. Hoy, por primera vez en su historia, los marxistas se han convertido en una minoría dentro de un conjunto amplio de teorías críticas en el que dominan las teorías críticas no marxistas. El idioma teórico dominante en este conjunto amplio es el posestructuralismo, que se puede encontrar, por ejemplo, en los estudios poscoloniales y culturales.

Entonces, una hipótesis que se puede formular es que la actual crisis económica, que es una crisis orgánica del sistema en su totalidad, va a cambiar las relaciones intelectuales de fuerza dentro del campo de las teorías críticas. El marxismo es una teoría de la crisis *par excellence*, mientras que las teorías críticas no marxistas, como el posestructuralismo, la filosofía de Jacques Rancière o la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, tuvieron poco que decir sobre la crisis. Por lo tanto, luego de un paréntesis posmarxista, es posible –y deseable, en mi opinión– que regrese el marxismo en formas más clásicas.

■ Conclusión

Para concluir, me gustaría comparar dos formas de compromiso intelectual que están separadas por más de 40 años. Durante la ocupación del Zucotti Park en Nueva York en el otoño de 2011, intelectuales críticos aclamados –entre los que se encontraban Žižek, Judith Butler y Cornel West– se acercaron para dar su apoyo a los ocupantes y hablar frente a ellos. Sus discursos eran transmitidos a través de los llamados «micrófonos humanos». Una extraña ley neoyorquina prohíbe el uso de micrófonos eléctricos en espacios públicos, por lo que la única

Aun si el marxismo está en su punto más interesante desde el punto de vista analítico, perdió su hegemonía sobre las teorías críticas, la clase obrera y los movimientos sociales ■

forma de que las voces de los oradores se transmitieran era que los que estaban en las primeras filas le repitieran a la multitud en voz alta cada una de sus afirmaciones. Estos discursos fueron rápidamente publicados en YouTube.

Por supuesto que esta no fue la primera vez que intelectuales políticamente comprometidos hablaron en apoyo de un movimiento de protesta. La escena del Zucotti Park evoca un célebre discurso que dio el filósofo francés Jean-Paul Sartre en la planta automotriz de Renault en Boulogne-Billancourt, cerca de París, en 1970. Una famosa fotografía muestra a Sartre parado sobre un barril, dirigiéndose a los huelguistas y diciéndoles que la alianza entre los intelectuales y la clase obrera que existió alguna vez debía ser reconstruida. Eran tiempos de agitación revolucionaria, tanto en Francia como en otros lugares, y los intelectuales eran forzados a tomar partido. Se puede encontrar la fotografía en internet.

A pesar de las similitudes visuales, estas dos escenas, separadas por más de 40 años, son de hecho muy diferentes. En primer lugar, Sartre hablaba frente a trabajadores de la industria automotriz, mientras que Žižek, Butler y West se dirigieron a una audiencia mucho más indefinida. La sociología exacta del movimiento Occupy y de las recientes movilizaciones globales aún está en debate. Pero parece indiscutible que sus miembros se han reclutado más entre las clases medias que en el movimiento obrero al estilo del de los siglos XIX y XX, grupos con un «capital cultural» más alto, aunque también se involucren importantes sectores de las clases trabajadoras.

En segundo lugar, Žižek, Butler y West no hablaron frente a una fábrica ocupada, como lo hizo Sartre, sino en un espacio público. La ocupación de espacios públicos es el sello de estos nuevos movimientos, no solo del movimiento Occupy sino también de la «primavera árabe», por ejemplo. La diferencia con los movimientos pasados es importante. La ocupación de los espacios públicos es, de hecho, una cuestión de «reclamar la calle» o de demandar el «derecho a la ciudad», como diría Harvey. Pero también es un síntoma de que estos movimientos no saben qué más ocupar. Se ocupan fábricas cuando se desea hablar y organizar a la clase obrera, cuando se piensa que la clase trabajadora es una clase revolucionaria. Pero ¿a quién desean organizar los movimientos actuales cuando ocupan lugares públicos? Al «99%», pero sin dudas esta es una categoría muy vaga...

Hay una tercera diferencia crucial entre las dos escenas. Sartre nunca fue en realidad un miembro de una organización de la clase obrera. Pero su

universo político e intelectual estaba construido alrededor de la existencia de estas organizaciones, y ellas estructuraron el campo político en que Sartre habló cuando se dirigió a los trabajadores. Sartre fue compañero de ruta, primero del Partido Comunista francés (PCF), y luego de las organizaciones maoístas. Y ¿qué se puede decir sobre Žižek, Butler y West? Como ya mencioné, los intelectuales críticos de la actualidad, sin importar cuán políticamente comprometidos y radicales puedan ser, «flotan libremente» y no están orgánicamente conectados a ningún tipo de organización.

Creo que cuando tratamos de entender qué son las teorías críticas contemporáneas, necesitamos entender las diferencias entre estas dos escenas: Sartre en 1970, por un lado, y Žižek, Butler y West en 2011, por el otro. Es evidente que no se puede volver al tiempo de Sartre, no es posible ni deseable. Pero es indudable que con la actual crisis del capitalismo se necesitan compromisos intelectuales que estén más conectados con organizaciones políticas y sociales existentes y que, a la vez, estén basados en mapas más precisos de las fuerzas sociales efectivas. ☐

revista CIDOB d'
afers
internacionals

Diciembre 2015

Barcelona

Nueva época Nº 111

CONTROL DE FRONTERAS Y DERECHOS HUMANOS
MÁS ALLÁ DE LA SEGURIDAD

Coordinado por Claudia Jiménez y Mirentxu Jordana

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS: **Claudia Jiménez y Mirentxu Jordana**, Introducción. **Jorge Marengo Camacho**, Fronteras elásticas, hegemónicas y teoría del discurso: la frontera sur de México. **Claudia Jiménez**, La lucha de la UE contra el actual crimen organizado: un reto esencial... pero difícil. **Mirentxu Jordana Santiago**, La lucha contra la trata en la UE: los retos de la cooperación judicial penal transfronteriza. **Noam López y Diego Tuesta**, Economías ilícitas y orden social: la frontera de Perú, Brasil y Colombia. **Mariona Illamola Dausà**, EU-LISA, el nuevo modelo de gestión operativa de las distintas bases de datos de la UE. **Cristina Blasi Casagran**, Límites del derecho europeo de protección de datos en el control de fronteras de la UE. **Francina Esteve**, El rescate como nueva función europea en la vigilancia del Mediterráneo. **Javier A. González Vega**, El control de la inmigración irregular en España: compromisos y desarrollos. RESEÑAS DE LIBROS.

Revista CIDOB d'Afers Internacionals es una publicación cultural/académica trimestral de relaciones internacionales y desarrollo de la Fundación CIDOB, c/ Elisabets, 12 - 08001 Barcelona, España, Tel. (+34) 93 302 6495. Se edita en formato impreso y digital. Página web: <www.cidob.org/es/publicacions/revistes/revista_cidob_d_afers_internacionals>.