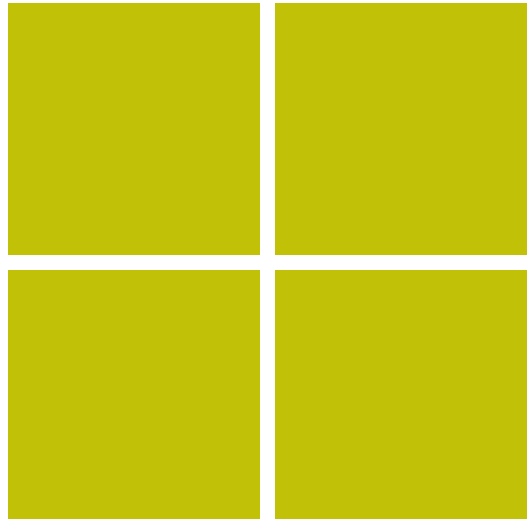


Jacques Rancière

Sobre la importancia de la
Teoría Crítica para los movimientos
sociales actuales



Sobre la importancia de la Teoría Crítica para los movimientos sociales actuales

Jacques Rancière

¿Cuál es la importancia de la teoría crítica para los movimientos sociales actuales? Si queremos abordar la cuestión seriamente, tenemos que tener en cuenta un hecho básico. Este hecho básico dice que lo que hace cuarenta años era mantenido como teoría crítica se ha convertido en un poderoso arsenal intelectual *en contra de* los movimientos sociales. La evolución por la que hemos pasado durante las últimas décadas no puede ser caracterizada, como dicta la opinión general, como un mero proceso de desvanecimiento de los poderes, las luchas y las creencias que conducen al equilibrio de los antiguos antagonismos y a cierto tipo de estadio medio de las cosas acompañado de un escepticismo generalizado. Lo que ha tenido lugar no es el fin de la gran narrativa de la Modernidad. Es el reciclado y readaptación de los componentes de esa narrativa en un intento activo de configurar un orden de dominación capaz de desterrar cualquier resistencia y excluir cualquier alternativa imponiéndose a sí mismo como manifiesto e ineludible.

A ese intento se le debe dar su nombre propio: se trata de una contrarrevolución intelectual. Ahora bien, el asunto es que esta contrarrevolución intelectual construyó su hegemonía incorporando descripciones, narrativas, argumentos y creencias tomados prestados de la tradición crítica y de las múltiples variedades del discurso Marxista, desde la *Crítica de la Ideología Alemana* hasta la crítica de la industria cultural, la sociedad del consumo o la “sociedad del espectáculo”. Los conceptos y procedimientos que definieron la “tradición crítica” no se han desvanecido en absoluto, todavía operan, aunque sea en el discurso de aquellos que se mofan de ellos. Pero lo hacen de un modo que implica una completa inversión de sus supuestos fines y orientaciones. Esta inversión comprende cuatro puntos principales que examinaré por orden. Por supuesto, esos cuatro puntos están unidos entre sí, pero su orden determina una progresión dinámica, la dinámica de la contrarrevolución intelectual, cuyas articulaciones merecen un examen detallado. Esos cuatro argumentos tienen que ver primero con la necesidad económica, segundo con la desmaterialización de las relaciones sociales, tercero con la crítica de la cultura de bienes, cuatro con el mecanismo de la ideología.

El primer punto: la necesidad económica, o de un modo más exacto, la ecuación entre necesidad económica y necesidad histórica. En cierto momento, esta ecuación se despejó a sí misma gracias al denominado “determinismo” Marxista al cual se opuso el discurso *mainstream* con el argumento de la libertad de la gente para intercambiar libremente sus productos en el mercado libre o de crear contratos libres para el uso de su fuerza de trabajo. Ahora con el entramado de los mercados en la economía global, esta “libertad” es contemplada claramente por sus propios vencedores como la libertad para someterse a la necesidad del mercado global. Lo que ayer era la necesidad de la evolución hacia el socialismo se convierte hoy en día en la necesidad de la evolución hacia el triunfo de este mercado global. No es sorprendente que este desplazamiento haya sido defendido por muchos de los otrora Marxistas, sociólogos socialistas o progresistas y economistas que transformaron su fe en la realización histórica de la revolución por una fe en la realización histórica de la Reforma. Lo que la Reforma significa, desde los tiempos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher, es la reconstrucción no sólo de las relaciones de trabajo sino también de toda clase de relaciones sociales de acuerdo con la lógica del mercado libre global. Todas las formas de destrucción del Estado del bienestar, la seguridad social, las leyes de trabajo, etc. han sido justificadas por la necesidad de adaptar las economías locales y la legislación local a la coacción de esta revolución histórica ineludible. De esa forma, todas las formas de resistencia a esos supuestos han sido consideradas como actitudes reaccionarias de segmentos de la población que aún se aferran al pasado, asustados por la evolución histórica que destruiría sus estatus y privilegios, y por consiguiente obstruyen el camino del progreso. En el siglo XIX, Marx denunciaba a aquellos artesanos, pequeño-burgueses e ideólogos que luchaban contra el desarrollo de las formas capitalistas que los amenazaban con la desaparición, preparando así el futuro socialista. Del mismo modo, cualquier lucha para resistir a esta lógica de “Reforma” ha sido cada vez más denunciada como la anticuada resistencia de los egoístas trabajadores para defender sus privilegios. En Francia, cuando estallaron las grandes huelgas en 1995 contra el gobierno conservador que dispuso reformar el sistema de pensiones, la inteligencia de izquierdas defendió la reforma y acusó a esos huelguistas anticuados de sacrificar egoístamente el futuro a costa de una miope defensa de sus privilegios. Desde entonces todo movimiento social ha sido acusado de egoísmo y atraso por esa inteligencia progresista.

2. Este reciclado de la lógica de necesidad histórica ha adoptado un giro más filosófico con el reciclaje de una de las principales tesis del Manifiesto Comunista: la tesis de la disolución de todas las estructuras sólidas y las formas tradicionales de relación. “Todo lo que es sólido se desvanece en el aire”, la archiconocida frase del manifiesto Comunista

se ha convertido en el eslogan de numerosas versiones de manifiestos Post-modernos que han florecido a principios de los ochenta para describir como todo, desde las condiciones de trabajo hasta los golpes militares, se hace cada vez más inmaterial, líquido o etéreo. La forma más depurada de esta narrativa puede encontrarse en el trabajo del filósofo alemán Peter Sloterdijk, quién se ha convertido a sí mismo tanto en el pensador como en el historiador de la volatilización de nuestro mundo. Lo que define a la modernidad, de acuerdo con él, es el desvanecimiento conjunto de pobreza y realidad. En su libro *Espumas*¹ describe el proceso de la modernidad como un proceso de “antigravitación”. La “Antigravitación” se refiere en un principio a las invenciones técnicas que permiten a los hombres conquistar el espacio y volar en el aire. Pero, de un modo más general, nos cuenta que la vida ha perdido mucha de su “gravedad –lo que significa tanto su carga de pobreza, dolor o dureza como su carga de realidad ontológica. De este modo el esquema Marxista se recicla de un modo inverso: puesto que el joven Marx proyectó sobre un cielo ideal la realidad invertida de la miseria terrenal. Según Sloterdijk nuestros contemporáneos hacen lo contrario: proyectan sobre una triste e ilusoriamente sólida realidad la imagen invertida del proceso de antigravitación. A su modo de ver, nuestra “opulenta sociedad” está definitivamente liberada de lo que el llama “las definiciones de la realidad formuladas por la ontología de la pobreza”, aun así todavía nos aferramos a esas fórmulas y expresamos la ausencia de miseria y la ausencia de gravedad en el lenguaje de la miseria y de la gravedad. Esto significa que la reivindicación social de hoy en día tan sólo puede significar o bien el intento hipócrita de enmascarar la realidad de la abundancia o bien el deseo de más abundancia.

3. En este punto la descripción del proceso de desmaterialización se encuentra con un tercer aspecto del reciclado de la crítica cultural y social: la descripción del mundo contemporáneo como el reino de una pequeña burguesía global de individualidades narcisistas. Esta descripción recicla el discurso crítico de los sesenta, denunciando las mitologías de la mercancía, las falacias de la sociedad de consumo y el imperio del espectáculo. Aunque, hace cuarenta años, se suponía que esta crítica enmascaraba los mecanismos de dominación y proporcionaba a los pilotos capitalistas nuevas armas de combate. Lentamente se ha convertido en exactamente lo contrario: una forma de conocimiento nihilista del reino de la mercancía y del espectáculo, del equivalente de, el todo por el todo y el todo por su imagen. Esa sabiduría nihilista muestra a la humanidad entera como una población de idiotas fascinados por el espectáculo de los *realities* y consumidores entusiastas sobrecargando sus cestas con los excedentes de su consumo frenético. Retrata a la ley de la dominación como una fuerza que penetra cualquier voluntad

de hacer algo al respecto. Últimamente la lógica de la denuncia se ha invertido completamente. Antes señalaba cómo la máquina capitalista engañaba a aquellos que se sometían a su poder. Ahora nos dice que el imperio de la máquina capitalista es sólo el producto del deseo frenético de esos individuos de consumir todavía más productos, espectáculos y formas de disfrute personal. La culpabilidad del sistema se ha convertido en la culpabilidad de los individuos que están sujetos a él. Se dice por tanto que el capitalismo no es nada más que el reino de un individualismo de masas o de un individualismo democrático. La crítica Marxista de los Derechos del Hombre mostrando al “hombre” egoísta burgués como la realidad del ciudadano demócrata se recicla para reflejar que el “individuo narcisista” es la realidad de la democracia. Ahora se ha dado un paso más en la inversión de la crítica. Muchos sociólogos, filósofos políticos y moralistas empezaron a explicarnos que la democracia y los derechos del Hombre, como Marx había demostrado, eran simplemente los derechos del individuo egoísta burgués, los derechos de los consumidores para desarrollar cualquier tipo de consumo, destruyendo por tanto todas las instituciones tradicionales y formas de autoridad, que imponían un límite al poder del mercado, tales como la familia, la escuela o la religión. Esto es, dijeron, lo que de hecho significa la democracia: el poder del consumidor individual al que no le importa otra cosa que no sea la satisfacción de sus necesidades y deseos, la igualdad entre el vendedor y comprador de cualquier mercancía. Por consiguiente llegaron a la conclusión de que lo que el individuo democrático quería era el triunfo del mercado en todas las esferas de la vida y por tanto de todas las formas tradicionales de autoridad y transmisión que constituyen un orden simbólico. Así la crítica del mercado de la sociedad de consumo y del espectáculo termina denunciando al llamado individuo democrático al que culpan de todos los males del mundo contemporáneo.

4. La conclusión que se puede extraer de esos análisis es que esos poderes de estado y poderes económicos hacen mejor en tomar sus decisiones sin consultar a esos individuos irresponsables. Pero eso no es todo. De acuerdo con esa lógica, los consumidores democráticos más peligrosos son primero aquellos que tienen menos dinero para consumir, segundo aquellos que se rebelan en contra del imperio de la explotación y el consumo. El primer punto fue planteado cuando estallaron disturbios violentos en el 2005 en los suburbios pobres de París, poblados principalmente por familias provenientes del Maghreb y del África Negra. Los portavoces de la inteligencia “de izquierdas” francesa explicaron que el deseo de los jóvenes rebeldes era únicamente eliminar todo lo que se interponía entre ellos y los objetos de su deseo, que eran simplemente las imágenes de los bienes ideales de la sociedad de consumo que veían en la Televisión. Así los habitantes de los

suburbios más pobres terminaron por reflejar el narcisismo y hedonismo de la sociedad de consumo. Paralelamente, los movimientos estudiantiles anticapitalistas de los 60 y más específicamente los movimientos franceses del 68 fueron acusados, retrospectivamente, de haber allanado el camino del mercado hacia el triunfo. A través de su crítica de la autoridad y de las instituciones autoritarias, así reza su argumento, permitieron que nuestras sociedades se convirtieran en agrupaciones libres de moléculas sueltas, dando vueltas en el vacío, privadas de cualquier afiliación, completamente expuestas al imperio del mercado. La demostración llevaba consigo el recurso de otro elemento de la tradición Marxista: la teoría de la ideología, mostrando como los individuos tomados dentro de la máquina social solo ven su imagen invertida y por lo tanto hacen lo contrario de lo que creen estar haciendo. Así es como un libro muy influyente escrito por dos sociólogos franceses explicaba que el movimiento anti-autoritario del 68 había dado al Capitalismo, en una época de crisis, nuevas ideas y armas que le permitirían su recuperación. El libro se llamó *El Nuevo Espíritu del Capitalismo*². Su argumento es que el movimiento de Mayo del 68 desarrolló lo que ellos denominan una “crítica artista” del Capitalismo, que reclamaba una autenticidad, autonomía y creatividad a costa de las demandas de “crítica social” que luchaban contra la miseria, la inequidad social y el egoísmo burgués. Sus reclamos de autonomía y creatividad allanaron el camino a nuevas formas de administración, basadas en la iniciativa individual, la creatividad colectiva y la flexibilidad global. Esta supuesta toma de poder vino como evidencia suplementaria al hecho de que aquellos que se rebelan contra un sistema son cómplices tácitos de este sistema, engañados por el mecanismo de inversión ideológica. Finalmente los cuatro temas que he examinado contribuyen a producir una evidencia doble: la evidencia de que las formas de dominación que obtienen hoy en día nuestras sociedades son indestructibles y la evidencia de que aquellos que se rebelan contra aquellas formas de dominación son los mejores cómplices del sistema.

He intentado esbozar brevemente el mecanismo de esta inversión del Marxismo que lo incorpora a la lógica de la dominación. Ahora bien, esta incorporación no es sólo una consecuencia del fallo del sistema Soviético y del debilitamiento de los movimientos sociales en el mundo Occidental. Ha sido posible gracias a que la tradición Marxista en sí misma ha tomado prestados algunos modelos de descripción y de argumentación de la lógica de dominación contra la cual estaba combatiendo. Por tanto pienso que lo mejor que la “crítica social” puede hacer por los movimientos sociales y todos los movimientos actuales de emancipación es llevar a cabo una crítica radical de la tradición crítica, la cual se ha convertido en una poderosa máquina ideológica opuesta a cualquier forma de protesta social y emancipación política. Significa reexaminar las presuposiciones de esa tradición

y el modo en el que éstas se encontraban intrincadas en la interpretación de los movimientos emancipadores. Volvamos por ejemplo a la tesis de *El Nuevo Espíritu del Capitalismo* que oponía la “crítica social”, que expresa las exigencias de los trabajadores, a la “crítica artista”, que expresa las aspiraciones de los jóvenes pequeño-burgueses. La tesis presupone que la emancipación de los trabajadores es una lucha por la mejora de las condiciones de trabajo y vida de los trabajadores, dejando las inquietudes “estéticas” para los estetas pequeño burgueses. Por crítica que pueda parecer a primera vista, la tesis simplemente actualiza la vieja norma platónica de que los artesanos deben de permanecer en su sitio y dedicarse a sus negocios y a nada más. Si la emancipación significa algo, es acaso el rechazo a esa distribución de roles, lugares e identidades, que otorgan realidad empírica a los trabajadores e inquietudes estéticas o intelectuales a los otros. Desde un punto de vista histórico, la emancipación social fue simultáneamente una emancipación intelectual y estética, a un paso de los modos de sentir, ver y hablar que caracterizaron la identidad de la clase obrera en el orden de la dominación social. Era la afirmación de una capacidad para tomar parte en todas las formas de experiencia y de tener algo que decir en todos los aspectos de la vida de la comunidad.

Deberíamos reexaminar del mismo modo el obsesivo tema del individuo democrático visto como un pobre cretino inundado por la avalancha de productos e imágenes y seducido por sus falsas promesas. Esa imagen que está en el núcleo del denominado pensamiento crítico proviene de hecho de la ansiedad Burguesa del siglo XIX provocada por la multiplicidad de textos e imágenes y la multiplicidad de formas de experiencia, formas de conocimiento y representaciones de placeres posibles que se ofrecían a la vista del pobre, disponibles para todo el mundo. El desconsuelo por las seducciones de la “sociedad del consumidor” fue en el siglo XIX, primeramente y de un modo más importante, una representación de la sociedad democrática como una sociedad donde hay demasiados individuos capaces de apropiarse de las palabras, imágenes y formas de experiencia para sí mismos. Una emancipación que supone el desmantelamiento de la antigua distribución jerárquica de lugares, identidades y competencias alimentada por la multiplicación de las posibilidades y capacidades de la experiencia. La denuncia a la “sociedad del consumidor” expresaba el miedo de las élites ante esa multiplicación. Por supuesto a ese miedo se le dio el tono de una preocupación paternal por aquellos pobres cuyos frágiles cerebros eran incapaces de llegar a controlar tal multiplicidad. Así fue como una capacidad amenazadora se transformó en una incapacidad dañina. El asunto es que esta transformación fue validada por los intelectuales y militantes que dispusieron utilizar la ciencia social para criticar las mendaces imágenes que, pensaban, evitaban que los hombres y las mujeres de las clases

bajas fueran conscientes de su situación real. Esa presunción de incapacidad está incrustada en el corazón de la tradición crítica, la idea de que la dominación se auto-impone ante la ignorancia e ilusiones de sus sujetos. En cierto momento la presunción iba acompañada de la promesa de que la ciencia los liberaría. Hoy en día la ciencia está satisfecha con explicar por qué tal liberación es imposible. Pero siempre es la misma lógica la que sirve al mismo juego doble: por una parte acusa a los ignorantes que son incapaces de ver la realidad de la dominación oculta tras la seducción de las apariencias, por la otra acusa a los cómplices que prefieren la seducción de las apariencias a mirar directamente a la realidad.

Si algún tipo de pensamiento crítico es necesario hoy en día, es, en mi opinión, el pensamiento que se sale del circuito de “ignorancia” y “culpabilidad”. Necesitamos romper con la idea de que el pensamiento crítico es un proceso de revelación de los mecanismos sociales que ofrecen a los movimientos sociales la explicación de la estructura social y del movimiento histórico. El pensamiento crítico debería de tener como punto de comienzo una forma específica de “realidad”: la realidad de las formas de lucha que se oponen a la ley de la dominación. Primeramente y de un modo principal debería de consistir en la investigación acerca del poder de configurar mundos alternativos inherentes a esas formas. La crítica en general no es la actividad que juzga si las ideas, obras de arte o movimientos sociales son buenos o no. Por contra, es la actividad la que perfila el tipo de mundo que esas ideas, obras o movimientos proponen, o el tipo de trabajo dentro del cual toman consistencia. Podemos pensar aquí en la idea Kantiana de la crítica. La Crítica es una investigación de las condiciones de posibilidad. Es un discurso que se refiere a las formas de posible conocimiento o juicio de sus condiciones de posibilidad. Ahora bien, la condición de posibilidad de cualquier política emancipadora es la presunción de la igualdad de la inteligencia. Más exactamente, es la presunción de una capacidad que es la capacidad de cualquiera o la capacidad de aquellos que no tienen una capacidad específica. Una práctica emancipadora es la puesta en marcha de una capacidad basada en la presunción de que todo el mundo puede desarrollar la misma capacidad. Está claro que hay muchos discursos radicales hoy en día que están basados exactamente en la presunción opuesta. Éstos describen un mundo de idiotas dedicados fanáticamente al culto de la mercancía y el espectáculo. Partiendo de esas premisas proclaman la necesidad de un cambio revolucionariamente radical. No veo la lógica de esa deducción. Si crees que todo el mundo que te rodea esta compuesto de idiotas satisfechos de su condición, ¿por qué quieres cambiarlo? Más aún, ¿con quiénes quieres emprender la tarea de cambiarlo? Tales discursos “radicales” son de hecho discursos a-críticos, discursos idiotizantes creados únicamente

para demostrar la superioridad de aquellos que los pronuncian. Si algo como un “pensamiento crítico” existe hoy en día, lo que concibo bajo ese nombre es la actividad que evalúa la multiplicidad de los movimientos sociales y la multiplicidad de los discursos radicales bajo el criterio de la condición de posibilidad de cualquier política emancipadora que sea la presunción de igualdad. ■

.....

Traducción y notas: David García Casado

Notas

¹ SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III. Espumas*. Ed. Siruela, Barcelona, 2005

² BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Ève. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ed. Akal. Madrid, 2002.