

# NEW LEFT REVIEW 127

SEGUNDA ÉPOCA

MARZO-ABRIL 2021

## EDITORIAL

EQUIPO EDITORIAL DE LA NLR Sobre *Sidecar* 7

## ARTÍCULOS

DYLAN RILEY El limbo del confinamiento 11

CIGAN TUĞAL Turquía en sus encrucijadas 27

ALEXANDER ZEVIN ¿Un Proudhon para posmodernos? 61

CLAIRE DEBUCQUOIS Manos manchadas de sangre 87

NANCY FRASER Los climas del capital 101

## CRÍTICA

FRANCIS MULHERN Metáforas en funcionamiento 139

OLIVER EAGLETON Después de Corbyn 148

JACOB COLLINS Colisión de partículas 161

---

[WWW.NEWLEFTREVIEW.ES](http://WWW.NEWLEFTREVIEW.ES)

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

INSTITUTO  
**25M**  
DEMOCRACIA

SUSCRÍBETE

**ts**  
d traficantes de sueños



Bernard Harcourt, *Critique & Praxis: A Critical Philosophy of Illusions, Values and Actions*, Nueva York, Columbia University Press, 2020, 696 pp.

JACOB COLLINS

## PARTÍCULAS EN COLISIÓN

Por primera vez, desde la década de 1970, parece que la teoría se arrastra por detrás de la práctica. Los efectos del *crash* de 2008 se extendieron rápidamente por todo el mundo, acelerando las desigualdades, desestabilizando los bloques de gobierno y desencadenando una ola de revueltas, desde Occupy Wall Street y el movimiento de las plazas hasta Black Lives Matter y Standing Rock, pasando por los *gilets jaunes* y las protestas en Hong Kong. ¿Cómo va a seguir la teoría el ritmo de estos movimientos sociales? ¿Qué nuevas configuraciones de teoría y práctica se apuntarán a medida que se desarrollan estas luchas? ¿Cómo deben orientarse políticamente los teóricos y teóricas en la década de 2020? Estas son las cuestiones que aborda Bernard Harcourt en *Critique & Praxis*, un libro escrito con un adecuado sentido de la urgencia. «Estamos viviendo uno de los periodos más críticos, si no el más crítico, de toda la historia humana», escribe, cuando el cambio climático intensificado, los grados vertiginosos de desigualdad, la vigilancia digital, el alza de nuevas fuerzas de ultraderecha y la devastación social producida por el neoliberalismo se combinan de una forma sin precedentes. Pero en este momento de peligro, la teoría crítica está «desaparecida en combate».

«¡Cambiamos el mundo!» es la estentórea primera frase de *Critique & Praxis*. En el relato de Harcourt, Marx fue el progenitor histórico de la filosofía crítica, sellando su certificado de nacimiento con la Undécima Tesis sobre Feuerbach. A lo largo de un siglo, la teoría crítica asumió que su práctica política sería, hablando en general, la revolución proletaria, pero a partir

de la derrota de los movimientos de 1968 y la atomización del movimiento obrero organizado, ese vínculo se ha roto. Ya no hay una relación coherente entre la teoría y la «praxis», entendida ampliamente en una tradición marxista anterior como la lucha política informada por la comprensión crítica de una conciencia de clase más general. Mientras tanto la teoría crítica se ha extraviado. Primero se redujo a las cuestiones de la ideología o del análisis crítico, después se convirtió en la reserva natural del profesorado empleado en «universidades decadentes» e incluso allí quedó reducida en gran medida a los departamentos de lengua y lingüística, al menos en el mundo anglosajón. Aún peor, la teoría crítica se ha quedado atascada en una pelea interna entre los herederos de la Escuela de Frankfurt y los herederos de Foucault. La misión de Harcourt, por lo tanto, es resolver esa querrela y devolver a la filosofía crítica su misión original de cambiar el mundo.

Es una tarea ingente, pero Harcourt puede presumir de una serie impresionante de logros. En tanto que abogado en ejercicio en Estados Unidos ha representado a condenados a muerte en Alabama durante treinta años. En el libro nos ofrece un relato muy potente de su viaje a Montgomery en 1989 como estudiante de derecho de tercer curso de la Universidad de Harvard, después de escuchar una conferencia en la misma sobre las condiciones de ese lugar. Según su propio relato, tras conocer a los presos encerrados en el corredor de la muerte y ser testigo de la «justicia» a la que se enfrentaban (un fiscal tenía a los miembros potenciales del jurado clasificados bajo las rúbricas de «fuerte», «medio», «débil» y «negro» y después empezaba a descartar a los miembros de la lista «negra» para asegurarse de que los acusados afroamericanos se enfrentaran a un jurado por completo blanco), sencillamente supo qué es lo que tenía que hacer. Además de su trabajo forense, terminó su doctorado en Harvard en 2000 con una tesis sobre la política criminológica de las «ventanas rotas», profundizando en el estudio de Nietzsche y Foucault.

Heredero de una prominente familia intelectual franco-judía, los Hamburguer, que huyó a Nueva York en 1940, Harcourt ha conservado estrechas relaciones con la Francia metropolitana. Es editor de varios volúmenes de los cursos impartidos por Foucault en el Collège de France (*Théories et institutions pénales, 1971-1972; La société punitive, 1972-1973*), en particular de los centrados fundamentalmente en los años militantes de Foucault y Daniel Defert, cuando ambos se implicaron en acciones solidarias con los estudiantes maoístas encarcelados en Francia tras la represión desencadenada por Pompidou después de 1968, y que resultan muy diferentes de la posterior línea de trabajo seguida por Foucault al hilo de sus análisis notablemente neutrales del neoliberalismo o de su defensa del cuidado de sí. Harcourt es en la actualidad Isidor and Seville Sulzbacher Professor of Law and Professor of Political Science en la Universidad de

Columbia, donde dirige el Center for Contemporary Critical Thought, y tiene un puesto docente en la École des Hautes Études en Science Sociales. Paradójicamente, tratándose de un opositor a la pena de muerte, es también director ejecutivo de la Eric Holder Initiative for Civil and Political Rights en Columbia (en tanto fiscal general del gobierno de Obama, Holder se hizo famoso por defender la ejecución extrajudicial de ciudadanos estadounidenses mediante ataques efectuados por drones con independencia de cualquier amenaza existente a la seguridad nacional, así como por procesar a un número récord de informantes a tenor de la *Espionage Act* de 1917, negando a Chelsea Manning, Edward Snowden y otros el derecho a alegar que estaban sirviendo en nombre del interés público). A lo largo de los últimos quince años, Harcourt también ha publicado una secuencia notable de estudios críticos sobre política policial, derecho penal, la ilusión del libre mercado y el modelo estadounidense de contrainsurgencia, obras que trazan una curva prolongada hacia la izquierda.

*Critique & Praxis*, no obstante, señala algo así como un cambio de ritmo para Harcourt. Es al mismo tiempo una obra sinóptica, que abarca un sorprendente abanico de teóricos y prácticas críticas; un ajuste de cuentas foucaultiano con la Escuela de Frankfurt; y una apelación, de algún modo indirecta, a que los teóricos y teóricas críticos intervenga en la acción política. En este tercer registro, siguiendo la objeción que plantea Foucault en una entrevista de 1977 («No nos toca a nosotros proponer. En cuanto alguien “propone”, propone un vocabulario, una ideología, que solamente puede tener efectos de dominación»), Harcourt explica que el teórico crítico no debe imponer su praxis sobre los demás y que solamente debería escribir en primera persona. A tenor de ello, Harcourt propone un nuevo «modelo» que «centra el análisis por completo en mis propias prácticas y confronta únicamente mi praxis y mi teoría crítica». La cuestión clásica «¿Qué hacer?» tiene que reformularse para nuestra época reflexiva como la más modesta: «¿Qué trabajo está haciendo mi praxis? ¿Qué más puedo hacer yo?».

¿Cómo deberíamos entonces concebir la relación existente entre teoría y práctica? Siguiendo los pasos de *Praxis & Action*, de Richard Bernstein (1971), Harcourt rastrea la cuestión desde Aristóteles hasta Marx. Aunque niega firmemente cualquier relevancia contemporánea al autor de *El capital*, Harcourt tiene debilidad por el joven Marx constructivista y le gustaría recuperar su manera de «hacer crítica», orientada tanto a la emancipación intelectual como al cambio social. Señalando la formulación clásica de Adorno de una continua contradicción dialéctica entre los dos polos, *Critique & Praxis* identifica cuatro posturas más. La primera, la idea de que la obra de teoría crítica es en sí una forma de práctica crítica: el caso del diagnóstico de las crisis o la crítica de la ideología, por ejemplo; Harcourt identifica esta postura con la declaración de Foucault de que lo máximo que él puede ofrecer

son «herramientas» para que otros las usen, y la rechaza como «demasiado contemplativa». La segunda, la idea de que la teoría crítica debería guiar a la práctica: «ayudar a ver al proletariado», como lo expresó Horkheimer en «Teoría tradicional y teoría crítica» (1937). Esta es la posición que adoptan Hardt y Negri, en tanto que consejeros del movimiento, en *Asamblea* (2017). En opinión de Harcourt ello desconoce el problema del conocimiento-poder planteado por Foucault: están simplemente ofreciendo una forma nueva de dominación; además, aunque Hardt y Negri son buenos teóricos, eso no quiere decir necesariamente que sean buenos estrategas o militantes.

La tercera postura puede teorizarse como praxis posterior al acontecimiento; Harcourt ofrece el ejemplo de *Starve and Immolate*, de Banu Bargu (2014), que construye un marco biopolítico sobre las huelgas de hambre de los presos políticos turcos. La cuarta postura plantea la autonomía de la praxis: las revueltas se generan por dinámicas políticas-económicas; las teorías son irrelevantes para este proceso espontáneo. Harcourt rechaza todas estas posturas en favor de un método que «acentuaría» las tensiones y las contradicciones entre la teoría y la práctica y las obligaría a colisionar: «Metedlas en un Gran Colisionador de Hadrones; reducídlas a pedazos». Esta es la manera de crear un «campo unificado» de práctica teórica crítica: en el conflicto entre mi praxis y mi teoría crítica, desarrollo y presiono ambas». Como respuesta a la pregunta, «¿Qué más puedo hacer yo?», responde enseguida: «Yo litigo, milito, escribo, argumento, organizo, enseño, me reúno y, a lo largo de todo esto, en todo momento, me confronto brutalmente a mi propia praxis con la teoría crítica y viceversa». Como resultado, su praxis crítica ha evolucionado para incluir no solamente la abolición de la pena de muerte en Estados Unidos, su punto de partida, sino el objetivo más amplio de abolir el paradigma punitivista de gobierno, la «sociedad punitivista» estadounidense.

Antes de que esto pueda desarrollarse más, sin embargo, Harcourt debe zanjar la querrela continua entre la facción de Frankfurt y la facción posestructuralista en la teoría crítica. Aunque se cuida de no imponer a nadie sus opiniones sobre la práctica política, Harcourt es ultradogmático cuando se trata de filosofía. Aquí no se trata en absoluto de reconocer lo que Seyla Benhabib ha llamado la «legítima pluralización» de la teoría crítica. Desde el principio, que él fecha en «Teoría tradicional y teoría crítica», la Escuela de Frankfurt ha contenido una buena corriente, reflexivo-constructivista, y una mala corriente, científico-fundacionalista, esencialmente marxista, que debe eliminarse sin compasión. La filosofía de la historia de Marx ya no se tiene hoy en pie y su análisis de la economía política está desfasado. *Critique & Praxis* califica con buenas notas el ensayo de Horkheimer, porque este capta que el mundo social y todo conocimiento acerca de este mundo son contingentes y construidos. La «teoría», en este sentido, es necesariamente un proyecto «reflexivo», puesto que siempre reconoce su propia complicidad en

las estructuras actuales de poder y no reclama la verdad absoluta ni formulaciones no ideológicas, pero es errónea cuando argumenta que la sociedad capitalista produce contradicciones y que el proletariado se halla mejor posicionado que nadie para percibir las y actuar sobre ellas.

Incluso cuando, afortunadamente, los herederos de la Escuela de Frankfurt abandonaron a Marx, habitualmente encontraron su punto de apoyo en Kant o en Hegel. El resultado, ejemplificado por Habermas, era una teoría alemana que se inclinaba hacia la filosofía liberal y que se alejaba de la praxis crítica. Aquí encontramos al Harcourt más agudo. El fomento por parte de Habermas de una esfera pública idealizada, donde los individuos privados podían reunirse y emplear juntos la razón, «no es crítico» sino «liberal y kantiano en un sentido universalizador», tratándose de un ejercicio de consenso. El hegelianismo de Axel Honneth y Rahel Jaeggi ofrece una perspectiva blanda, *whig*, sobre la historia, cuyo progreso se concibe como un proceso gradual de aprendizaje. La obra de Benhabib, *Critique, Norm and Utopia* (1986) pareció renovar los cimientos de la teoría crítica, pero terminó en un diálogo con Rawls, defendiendo una «comunidad de derechos y legitimidades». Todos estos casos son para Harcourt callejones sin salida, que sirven para ilustrar que el fundacionalismo en la filosofía crítica es una «plaga» nada adecuada para producir un cambio significativo.

Las cosas marchaban mucho mejor en Francia donde Foucault y Deleuze desplegaban a Nietzsche como una poderosa arma contra Marx. Harcourt, que siempre es perspicaz en lo que se refiere a Foucault (sin dejar de ser crítico), revela, a partir de una conversación con Defert, que Foucault habría recurrido a Nietzsche en una fecha tan temprana como 1953 para «liberarse» del Partido Comunista Francés; lo haría una vez más en 1967 para distanciarse de Marx. El libro de Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (1962) lo concebía como un antídoto a Hegel y a la dialéctica. Su proyecto implicaba «una crítica radical del conocimiento que pretendía desenmascarar la idea de que alguna vez había sido posible desgajar el conocimiento de las relaciones de poder y, por lo tanto, alcanzar unos sólidos cimientos normativos». En opinión de Harcourt, este desafío nietzscheano «fracturaba toda posible coherencia que el marxismo hubiera prestado alguna vez a la empresa» y abría un nuevo espacio para la teoría crítica. Los efectos de ello fueron ambiguos, no obstante. En primer lugar, la desfeticización de la crítica se amplió de manera brillante a nuevos ámbitos de investigación por parte de pensadores como Edward Said, Gayatri Spivak y Judith Butler. Después de un tiempo, no obstante, la teoría crítica empezó a devorarse a sí misma y se «enfangó en políticas tribales y luchas internas por la influencia entre sus retoños». Y así se desconectó del mundo de la praxis.

¿Qué propone Harcourt para salir de este punto muerto? En un capítulo titulado «El meollo del problema» explica que las dos facciones de la teoría

crítica, los fundacionalistas y los desfetichizadores, comparten un apego por la reflexividad, por el objetivo de la emancipación y un reconocimiento de la importancia de las ideas. En el núcleo de su diferencia está el «problema de la verdad». De acuerdo con Harcourt, una postura se basa en la idea de que la «crítica produce un orden normativo que es correcto y que puede servir para justificar prácticas e instituciones» [sic]. La otra en «un desenmascaramiento infinito», en la «interpretación interminable». El problema no puede resolverse permitiendo a los teóricos y teóricas críticos la opción de tomar un camino u otro. Las tendencias protocientíficas son indefendibles y sirven únicamente para minar la praxis crítica. Las llamadas a la racionalidad son solo un juego de poder, un intento de alcanzar el consenso. Harcourt permite un papel mínimo a la «verdad» (evitando a la vez el concepto de realidad objetiva). Verdad es el hecho de que todos vamos a morir; pero, por mucho que queramos que las afirmaciones sobre el cambio climático o la desigualdad tengan el mismo sentido de certeza, llamarlas verdad sería sobrepasar los límites y acercarnos peligrosamente al cientifismo. Las apelaciones a la verdad deberían restringirse a la ontología y a la epistemología y no ampliarse a los ámbitos políticos o morales. A lo sumo, deberíamos hablar de la «mejor interpretación» de las pruebas disponibles.

Como movimiento ganador, Harcourt nos presenta lo que él llama su «abrelatas conceptual»: el contrapunto. La inspiración, una vez más, es Foucault, que a menudo empleaba esa técnica en sus lecciones del Collège de France: oponer al positivismo, por ejemplo, no el antipositivismo, ni, por supuesto, la crítica dialéctica, sino el «contrapositivismo»; desplegar sensibilidades positivistas contra el propio positivismo, como, según el comentario de Harcourt, una forma de jiu-jitsu que emplea «la fuerza del atacante y la transforma en otra cosa, en algo que no es ni un ataque ni un bloqueo». Este contramovimiento, continúa Harcourt, culmina en una intervención filosófica que no depende ni del positivismo ni del antipositivismo, sino que en realidad supera su objeto para convertirse en un método autónomo. Ofrece el ejemplo de la contrainsurgencia estadounidense desarrollada para emplearse contra pequeños grupos de guerrillas antiimperialistas, pero que ahora se emplea de manera global en la Guerra contra el Terror y se despliega en el territorio estadounidense como una nueva forma de dominación coercitiva.

El plan de Harcourt es emplear la «crítica contrafundacionalista» para purgar cualquier resto que quede de marxismo en la teoría crítica. Nos garantiza, no obstante, que, a diferencia de la contrainsurgencia, a este método no se le permitirá convertirse en una nueva forma de dominación. Una vez que haya cumplido con su trabajo, se descartará. Ese momento supuestamente llegará cuando toda la teoría crítica entienda, como entiende Harcourt, que el mundo está constituido por un flujo infinito de relaciones de poder: «Cada momento está producido por las infinitas acciones e

inacciones de todos y cada uno de nosotros. No hay nada excepto una lucha constante por los recursos, la riqueza, la reputación, la fuerza, la influencia, los valores y los ideales». El imperativo para la teoría crítica es la reinterpretación y la reevaluación constantes, incluso sobre las consecuencias sociales y distributivas producidas por sus propias interpretaciones.

Habiendo zanjado así la cuestión de la teoría, Harcourt pasa a examinar más brevemente la historia reciente de la praxis. Basándose una vez más en una conversación con Defert, otorga una enorme importancia explicativa al breve episodio del euromaoísmo, argumentando que se produjo una transformación estructural a finales de la década de 1960: «Un desplazamiento de Marx a Mao –escribe– alejó a la teoría crítica del concepto moderno de revolución y lo llevó a levantamientos, revueltas y desobediencias políticas más situadas». Para los estudiantes radicales, el concepto de revolución cultural era enormemente atractivo, puesto que les liberaba de sus propios partidos comunistas orientados hacia Moscú y les permitía implicarse en nuevas formas de protesta –desde las bromas dadaístas hasta la insurrección armada– al tiempo que roturaba un nuevo paisaje para la praxis crítica. Pero la nueva militancia no podía contar con el apoyo de las masas, que habían sido conquistadas por el consumismo capitalista. En opinión de Harcourt, por lo tanto, la izquierda radical se quedó aislada en las décadas de 1980 y 1990, décadas que contemplaron la primacía de la teoría sobre la práctica y el auge de las querellas teóricas internas.

El liberalismo de izquierda se convierte ahora en el principal polo de atracción para la teoría crítica, señalado por la proximidad de Habermas y Rawls. En el marco de *Critique & Praxis*, el liberalismo es una quimera fundada sobre las definiciones legales de la propiedad, que permiten una acumulación privada ilimitada; la ilusión que alimenta de un orden justo y neutral ayuda a crear sujetos políticos dóciles y ahoga las llamadas por el cambio. Aquí, en el capítulo 13 de *Critique & Praxis*, «Un camino ante nosotros», Harcourt introduce su argumento central basado en la adopción de valores –equidad, compasión, respeto, solidaridad, justicia social, etcétera– sobre los que toda la teoría crítica pueda estar de acuerdo. La tarea no es desafiar o luchar por un régimen político-económico concreto (capitalismo, socialismo), puesto que, en opinión de Harcourt y de Foucault, todos estos sistemas están esencialmente microrregulados por lo que no existe una diferencia real entre ellos. En lugar de ello, el objetivo es empujar al sistema actualmente existente en la dirección de los valores críticos: convertirlo en algo un poco más respetuoso, compasivo o justo. Harcourt debe aquí pisar con cuidado, porque estos valores suenan mucho como derechos, y los derechos pertenecen a una concepción liberal de la política, algo que para el pensamiento crítico es anatema. Además, su modo desfeticizador de la crítica es alérgico a cualquier idea de valores estables o fundacionales.



*Critique & Praxis* sortea este problema explicando que los valores no son eternos ni fijos, sino históricos, producto heredado de las luchas pasadas. En una situación histórico-cultural dada, corresponde al individuo interrogarlos y perseguirlos «en confrontación con las circunstancias políticas realmente existentes». Para evitar hablar en nombre de otros, los valores de cada uno, como la praxis de cada uno, deben ser para uno mismo únicamente.

El capítulo más extenso de Harcourt cartografía el paisaje de la praxis crítica contemporánea, abordando tanto las teorías como los movimientos. Su primer barrido limpia el campo de cualquier esperanza que quedara de la anticuada revolución proletaria: se le recuerda a Žižek, por ejemplo, que Lenin es igual a Stalin más el Gulag. En el otro lado del espectro, tal y como lo dibuja Harcourt, están los movimientos electorales de izquierda que surgieron durante la década de 2010: Sanders, Corbyn, Podemos, La France insoumise, etcétera. ¿Cuentan estos movimientos como un tipo de praxis crítica? Fijándose primero en la campaña de Sanders, Harcourt responde afirmativamente. El programa de Sanders es radical y en su mensaje no se exhiben los conceptos de ideología o de falsa conciencia. *Critique & Praxis* refuta a quienes, como Adam Tooze, han criticado a Sanders por sus llamadas «nacionalistas y patrióticas», especialmente en lo que se refiere a la reforma de la migración. Esto es simplemente un peaje por hacer política electoral, argumenta Harcourt, que plantea las limitaciones del lenguaje político. Una lectura más generosa de las propuestas sobre migración, una lectura «entre líneas», revela un amplio deseo de cambio.

Viene después Chantal Mouffe, teórica destacada del «populismo de izquierda», que aquí es un trasunto de Podemos, Syriza, el laborismo de Corbyn y La France insoumise de Mélenchon. El populismo, y no es de extrañar, produce angustia a la izquierda, señala Harcourt. Al pedir la unidad de un pueblo, puede deslizarse hacia formas de xenofobia. Mouffe emprende, sin embargo, una tarea de buena fe para «imbuir al populismo de izquierda con un *ethos* de equidad, justicia social y soberanía popular. Esos valores resisten inherentemente —o se espera que resistan— a los peligros que los críticos identifican». Así pues, no hay razones para creer que los movimientos populistas de izquierda vayan a sucumbir necesariamente a los defectos de los «populismos en el poder». *Critique & Praxis* se toma más espacio para examinar el ejemplo de Black Lives Matter, «un movimiento de movimientos», como él lo denomina, identificando incontables campañas afiliadas. En opinión de Harcourt, el hecho de que BLM comenzara como un *hashtag* de Twitter fue una de las claves de su éxito, puesto que un *hashtag* se resiste a su apropiación por parte de una persona o de un grupo y permite identificarse con él y con el movimiento de manera individual, sin afiliarse formalmente al mismo. De la misma manera, «no había una política autorizada, no había un juez institucional que pudiera decidiera quién podía

reclamar legítimamente ser parte del movimiento; y tal vez como resultado de ello, las fronteras y los límites del movimiento fueron fluidos». BLM estaba deseando entablar debates políticos, pero al mismo tiempo no tenía «ambición de ser el Estado». Esto recordaba a la idea foucaultiana de crítica como el deseo pues de no ser gobernado. En último término, en opinión de Harcourt, la potencia del BLM residía en su misión no de fomentar la lucha de clases o la revolución, sino de revivir y repolitizar la esfera pública contraponiéndose a una política cada vez más ruinosa durante los años de Obama.

*Critique & Praxis* presta más atención a las diversas formas de ocupación y asamblea, desde Occupy Wall Street, pasando por el movimiento de las plazas en El Cairo, España y Estambul, hasta el movimiento La Nuit debout surgido en París. Su tipología de la praxis se extiende más allá de los movimientos sociales para incluir acciones individuales de resistencia: hackeos, filtraciones, intervenciones de feministas «aguafiestas» a la hora de la cena, querellas por los derechos civiles. Lo que le interesa a Harcourt no es tanto cómo se llevaban a cabo estas luchas sobre el terreno, sino cómo eran teorizadas por parte de figuras destacadas. A la «teoría performativa de la asamblea» de Judith Butler se le reprocha levemente su tautología: puesto que el propósito mismo de una asamblea es «afectar a nuestra concepción de la política», ¿qué añade la teoría performativa a la praxis cuando dice que eso es lo que hace? Por otra parte, se contrasta a Butler favorablemente con *Asamblea*, de Hardt y Negri, que aconseja a quienes protestan que no elijan no tener líderes, sino que adopten formas organizativas con la intención de asaltar el poder. Mientras que Butler «observa estas asambleas y se dispone, de una manera constructiva, a entender todo lo que hacen», Hardt y Negri quieren «fijarlas, cambiarlas, guiarlas» para que ayuden a traer la revolución. Peor aún, a pesar de su admiración por Foucault, a veces se deslizan a un registro marxista, hablando de conceptos como la dominación de la clase dominante. A Harcourt le importa enfatizar que las ocupaciones tenían más que ver con la desobediencia política que con la revolución: la intención política de Zucotti Park era arrinconar a Obama hacia la izquierda, asevera, y el modo general —«la bailarina, los círculos de batucadas, los mimos, el altavoz humano»— era carnavalesco.

No deja de tener su gracia que la teoría que entra en «colisión» del modo más productivo con la praxis de Harcourt sea el anarquismo comunitarista y asalvado del Comité Invisible, un grupo supuestamente basado en una comuna de la Francia rural, cuyo primer panfleto *La insurrección que viene* (2007) fue un éxito internacional. Aunque el Comité Invisible es mordaz sobre las «críticas de las críticas», Harcourt admira su foucaultiana sospecha de las instituciones. Encuentra huellas del maestro incluso en el último panfleto del Comité, *Ahora* (2017), cuyas reflexiones sobre la policía le recuerdan a *Seguridad, territorio, población*, mientras que su análisis de la guerra civil

armoniza con *La sociedad punitiva*. Harcourt se centra en concreto en la idea de poder destituyente del Comité, contrapuesta a las ideas de «poder constituyente» que ofrecían las ocupaciones y las asambleas. El fin debería ser «destituir» a las instituciones despojándolas de su sustancia, dejándolas pudrirse y morir, una postura que Harcourt asemeja a la del «espacio de negación» de *Undercommons* (Fred Moten y Stefano Harvey, 2013). En el caso del Comité Invisible, esto implicaría desvincularse de la lucha contra las autoridades que nos gobiernan y concentrarse en la «positividad» de las alternativas. Destituir la universidad implicaría no solamente abandonar el campus, sino establecer centros de investigación en otros lugares. Destituir al gobierno sería, de manera más oblicua, «hacernos ingobernables».

Una vez completada su investigación, Harcourt regresa a la cuestión de cómo podríamos «reformular el imperativo de la praxis» en la década de 2020. Insiste tercamente en que el único modo honorable de llevar a cabo esta investigación es analizar los compromisos de cada uno, puesto que la acción de formular una praxis de manera general es una «manera de fiscalizar a otros». También cree que la relación de la teoría y la práctica debe ser una relación «no de implicaciones o aplicaciones, sino de confrontación» a partir del modelo del acelerador de partículas subatómicas generado por el Gran Colisionador de Hadrones del CERN. Igualmente, tales colisiones frontales de la teoría y la práctica deben tener *en situation*, entendiendo «situadas» en un sentido vagamente sartreano, especificadas por el tiempo y el lugar. La atención que Harcourt se presta a sí mismo, por lo tanto, no es meramente un recurso narrativo solipsista, sino un mandato ético: toda praxis crítica es una praxis autocrítica situada. Como modelo ofrece el ejemplo de la visita de Foucault a la cárcel de Attica en Nueva York en el año 1972, una experiencia que el filósofo definió como «sobrecogedora» y que le dejó «asqueado» y «agotado». Le obligó a confrontarse con los aspectos inadecuados de su «arqueología del conocimiento» y a pensar sobre las funciones positivas del sistema carcelario: ¿qué efecto producen estos procedimientos para el castigo y la exclusión, qué papel hace jugar la sociedad capitalista a su sistema penal? En la versión que ofrece *Critique & Praxis*, Attica y los motines de las prisiones francesas de los años 1971-1972 fueron cruciales para el giro foucaultiano hacia la «guerra civil» como la matriz conceptual del orden social que maneja el filósofo en este periodo.

Como lectores, tenemos la suerte de contar con el ejemplo de Harcourt, puesto que él ha «labrado estos campos durante muchas décadas» y su autoanálisis es correspondientemente amplio. Durante años su trabajo como abogado en el corredor de la muerte le preocupó: al ofrecer al reo la esperanza de la apelación, tal vez únicamente de la conmutación de su pena por una insoportable cadena perpetua, ¿no estaba limitándose a legitimar la injusticia? Bombardear su praxis con la crítica foucaultiana le permitió tanto

ampliar su trabajo político, como formular una crítica más global del orden social estadounidense. De considerar la pena de muerte como el único mal pasó a entender su papel dentro del fortalecimiento de la jerarquía social racializada que sustentaba el «paradigma punitivo» estadounidense bajo el dominio de su Estado contrainsurgente. Harcourt desarrolló el objetivo de hacer que la sociedad pasara de un paradigma basado en el castigo a un paradigma basado en la educación. Dentro de este esquema, proporcionó ayuda legal a los miembros de Occupy, llevó a los tribunales la prohibición de Trump en contra de la población musulmana y llevó uno de los casos contra las autoridades del estado de Dakota del Norte por su acoso a los defensores del agua en Standing Rock.

A medida que los Demócratas centristas liberales desistían de la equidad y abrazaban el neoliberalismo, siguiendo el modelo de Obama, Harcourt se dio cuenta de que tenía que mirar hacia la izquierda crítica y la teoría radical, si quería respuestas a sus preguntas sobre una sociedad más justa. Confronta así la formulación de Foucault de no ser gobernado con la propuesta del Comité Invisible de «hacernos ingobernables». Foucault seguramente tenía razón cuando afirmaba que no quedaba ningún espacio sin regular, así que, en teoría, no es posible no ser gobernado. Pero, cuando esta praxis entra en colisión con la teoría del Comité Invisible, Harcourt ve ahora que su ambición, en último término, es ser ingobernable, aunque sepa bien que no puede dejar de ser gobernado. Ofrece el ejemplo impactante de Harold Koh, decano de la Yale Law School, contratado por Obama para redactar las normas para la guerra letal mediante drones. Esta era, quizá, una forma de gobernar «mejor» que la de Bush. Pero Harcourt se pregunta sobre Koh: «¿Cómo demonios un hombre consagrado a la defensa de los derechos humanos se permite convertirse en un verdugo? Asumiendo la idea de que estamos necesariamente gobernados y, por lo tanto, justificando una forma de gobierno menos perjudicial». Esto era intolerable: «Quiero ser quien encuentre el mejor argumento *contra* los protocolos de ejecución no a *favor* de ellos, quiero ser quien pase su tiempo *desafiando* nuestro modo de gobierno y nuestra sociedad punitiva y no quien la *justifique*».

¿Cuál es entonces la praxis crítica de Harcourt *en situation* cuando se encuentra con los manifestantes de los *gilets jaunes* en enero de 2019 mientras está en París para impartir su seminario en la EHESS? Aunque simpatiza con los objetivos del movimiento, le repele la retórica identitaria y nacionalista y se limita a pasear por la Place de l'Étoile como observador durante la protesta. Más tarde, en una mesa redonda compartida con Balibar, Negri y la historiadora Ludivine Bantigny, Harcourt trata de justificar su postura como *compagnon de route* del movimiento, que se negó a vestir el chaleco. Las palabras cuestionadoras de un joven filósofo del público «le abre en canal»: al negarse a participar, ¿no estaba Harcourt posibilitando

exactamente lo que él temía, es decir, que el movimiento fuera capturado por la derecha? Perturbado por esta observación, Harcourt se ve obligado a reevaluar su posición. La cuestión le presenta la importancia de la dimensión performativa: la identidad del movimiento no es tan importante como el acto de unirse a él y protestar. «La presencia misma —escribe Harcourt, haciéndose eco de Butler— tiene efectos reales». Su propia contribución, mientras tanto, será seguir con su labor legal, «litigando, desafiando, bloqueando y retrasando las políticas contrarrevolucionarias en la medida de lo posible». Una segunda prioridad es lograr que se implique más gente en el proceso democrático: registrar a nuevos votantes, escuchar las voces de los excluidos y crear «espacio para que las nuevas generaciones tomen la palabra y nos den instrucciones». Con este mensaje más bien tenue, Harcourt completa su autoestudio e invita a los teóricos críticos a abordar ese mismo ejercicio con sus vidas.

Se mire como se mire, *Critique & Praxis* es una contribución impresionante, apasionada, lúcida, profundamente comprometida y casi siempre generosa en sus desacuerdos. En tanto que conversación entre la filosofía foucaultiana y el compromiso político-radical es un *tour de force*. Pocos escritores podrían combinar la cartografía que hace Harcourt de los movimientos y pensadores contemporáneos con una prosa accesible y clara. Además se alinea claramente a la izquierda y emite una serie de juicios políticos sumarios, sobre todo contra los horrores del sistema carcelario en Estados Unidos. La urgencia y franqueza del libro le presta el aire de un manifiesto. Claramente se ha escrito para figurar junto a, o mejor dicho para eclipsar, las intervenciones más mediáticas de Negri y Hardt. En términos literarios podría haberse beneficiado de una edición más rigurosa por parte de Columbia University Press: el texto se resiente de un grado de repeticiones desacostumbrado; si todo lo que se dice se dijera solamente una vez sus casi 700 páginas se verían reducidas a la mitad. Inevitablemente hay algunos borrones. Los lectores británicos se sorprenderán al enterarse de que el Partido Laborista de Corbyn recogió votos del UKIP. Perry Anderson, a quien se le presenta como defensor del regreso a la revolución proletaria, ha pedido un lúcido registro de su derrota. Marx no excluyó los derechos civiles y políticos de su agenda emancipatoria; es sorprendente que alguien que lo haya leído pueda haber olvidado *La guerra civil en Francia*.

Más importante, ¿cómo hay que evaluar las propuestas teóricas de *Critique & Praxis*? La elección por parte de Harcourt del Gran Colisionador de Hadrones como metáfora de su método probablemente sea desafortunada. Este caro proyecto ahora está cerrado; sus resultados han sido decepcionantes. El descubrimiento de la partícula del Bosón de Higgs, predicho desde la década de 1960, solamente ha confirmado el paradigma del Modelo Estándar de la vieja ciencia; el Gran Colisionador de Hadrones ha

fracasado sonoramente a la hora de proporcionar pruebas de las partículas de materia oscura o de generar algún paradigma de una «nueva ciencia». Los científicos se quejan de que los experimentos a mediana escala en el ámbito cuántico carecen de financiación como resultado de megaproyectos como los del CERN. No debería dársele a esto demasiada importancia. Nadie le pide a Harcourt que, además de todo el resto de sus logros, se convierta en astrofísico, y la teoría crítica tiene la tradición de malinterpretar la ciencia: sirva como ejemplo la invocación de Jameson (para describir un ensayo de Koolhaas) de un agujero negro que generaba energías prodigiosas en todas direcciones. Pero sí suscita la cuestión de qué ganamos con el «choque y colisión constante» de teoría y praxis que postula Harcourt. ¿Sirve en realidad, como él espera, para generar un campo unificado de praxis teórico-crítica?

Los resultados del experimento de los *gilets jaunes* son abrumadores. Habiendo concluido que sí puede cuadrar la participación en las protestas con su conciencia política, Harcourt se embarca en un avión con destino a Nueva York. El episodio siguiente de gas lacrimógeno y pelotas de goma se desarrolla sin su presencia. La prueba empírica autobiográfica que presenta apunta a que se desplazó a la izquierda debido a su desencanto con Obama, cuya elección en el año 2008 había recibido con lágrimas de alegría y por su alarma ante Trump; hasta aquí, todo convencional. Filosóficamente, *Critique & Praxis* oscila entre dos modos: pragmatismo y existencialismo. Su línea principal de argumentación nos invita a abandonar las ideas de verdad y, políticamente, a hacer lo que mejor funcione, de un modo clásicamente pragmático. Así Harcourt puede repasar una amplia gama de prácticas, desde el anarquismo insurgente hasta el derecho penal, con una notable ausencia de juicio. A Richard Rorty se le concede un lugar central en la genealogía del pensamiento crítico estadounidense por su disposición a dejar de lado el escepticismo filosófico y debatir «los valores críticos esenciales de la equidad y la solidaridad». Para contrarrestar este pragmatismo tenemos la sensibilidad existencialista de Harcourt, que contempla la actividad política como un proyecto individual, una manera de dotar a la propia vida de significado. «En un primer momento –recuerda– leí y me impresionó *Las manos sucias*, la obra teatral de Sartre, y desde entonces me ha obsesionado siempre la cuestión de dar un sentido a las acciones de cada uno».

En *Critique & Praxis* este sentimiento está mediado en parte a través del último Foucault, preocupado por las «técnicas del yo». Harcourt escribe: «Más que basar sus acciones sobre fundamentos normativos, Foucault pretendía, por el contrario, conducir su vida política como una obra de arte y para ello desarrolló la idea de una estética de la existencia». Después de su breve fase maoísta, Foucault se resistió en general a diseñar una estrategia política. Hacia el final de su vida, sin embargo, empezó a ver el yo como un espacio potencial de libertad y experimentación. Si no podemos cambiar

el mundo, al menos podemos subvertir el poder cambiando nuestra relación con nosotros mismos. Como muchos han señalado, esta postura tiene una sorprendente semejanza con las concepciones neoliberales del individuo emprendedor y autosuficiente. Harcourt desdeña esas críticas, pero son inquietudes perfectamente legítimas. El problema de la praxis crítica de izquierda es, inevitablemente, el de la acción colectiva, pues la fuerza de los desposeídos reside en el número. Si la praxis se emprende como un viaje individual, ¿hasta qué punto va a cambiar el mundo? La oposición de Harcourt a una praxis colectiva no elimina la necesidad de ella; se limita a resguardarlo del problema de cómo elaborar unos procesos de toma de decisiones no coercitivos. La política es inevitablemente normativa y, naturalmente, implica persuasión y desacuerdo. Pero la praxis entendida como acción política consciente puede también apuntar a la rendición de cuentas democrática, un concepto que está por completo ausente de este libro.

Harcourt está aquí atrapado entre su deseo de imitar la «estética de la existencia» antinormativa de Foucault y su anhelo de superar el profundo escepticismo de este acerca de la posibilidad de transformar el mundo. El resultado es una tensión desasosegante entre el proyecto liberal reformista de «empujar» el régimen actual en la dirección de la compasión y el respeto y la retórica anarquista individualista de la ingobernabilidad. Al reformular el imperativo de la praxis como «¿de qué modo funciona mi práctica?» Harcourt favorece la primera opción, proponiendo una sensibilidad política pragmática orientada hacia la propia realización. (Una contradicción semejante caracteriza su mandato autonegador que le impide aconsejar a otros, mientras que, supuestamente, espera que leamos su libro). Deberíamos estar agradecidos, no obstante, de que Harcourt haya compuesto las secciones autobiográficas de *Critique & Praxis* de acuerdo con el modo existencialista más que en virtud del estilo pragmático. En una reseña de *The Time of My Life* de W. V. O. Quine se decía con razón que el libro se leía como el catálogo de un ferretero. El modelo de Harcourt parece ser más bien *Ecce Homo*, de Nietzsche. Las referencias a esta obra no son sutiles: «Colisión, contradicción y confrontación: aquí es donde quiero situarme». Hay que poner a prueba los conceptos «con un martillo» –o con un disparo de partículas subatómicas– hasta que «exploten». Harcourt, por lo tanto, se posiciona como el filósofo intempestivo, cuya audacia y creatividad enseña con el ejemplo.

Esta estilización, sin embargo, tiene sus inconvenientes. Uno de ellos es que posibilita que Harcourt evite cualquier autocritica genuina. El episodio de los *gilets jaunes* no convence en tanto que relato de conversión; después de este vacilante intento de autoanálisis regresamos rápidamente a festejar los logros menos equívocos del autor. Los encabezamientos de los capítulos que Nietzsche eligió para *Ecce Homo* –«Por qué escribo unos libros tan buenos»,

«Por qué soy dinamita»— no estarían aquí fuera de lugar. Así se pierde la oportunidad, la ocasión, de revisar seriamente sus compromisos políticos e intelectuales y de situar claramente su visión en términos de edad, clase, raza y profesión. Pero la conciencia de Harcourt de su propia importancia —ofreciendo así la esperanza de la conciencia crítica a «la próxima generación»— le impide cualquier ironía o distancia respecto de sí mismo. El otro inconveniente de la voz nietzscheana es que llama la atención sobre la carencia de audacia e imaginación del libro. No hay una dimensión utópica como tal en *Critique & Praxis*, porque Harcourt sospecha que ese modo de pensamiento es a la vez cómplice de normatividad y fundacionalismo. A pesar de toda la ambición del libro, la cultura aquí brilla por su ausencia, tanto como en la obra de Foucault, tal vez porque su variedad incontrolable sirve como un constante reproche a las concepciones monótonas del conocimiento-poder. Falta, por lo tanto, todo sentido de qué nuevas posibilidades podrían traer las protestas. ¿Qué supondría, por ejemplo, cancelar la deuda en Estados Unidos o enfrentarse a los desahucios? ¿Qué nuevas formas de sociabilidad se podrían poner en práctica dentro de las comunidades separatistas de las que habla? Aunque Harcourt apunta a un paradigma social basado en la educación, no aporta ninguna idea de cómo podríamos llegar hasta allí desde donde nos encontramos, es decir, de la materia misma de la praxis política.

Esta ausencia tiene relación con la concepción radicalmente empobrecida de la tradición de la teoría crítica que presenta el libro, que queda reducida a Horkheimer-Habermas-Honneth, por una parte, y a la escuela de Foucault, por otra. Los pensadores marxistas —desde Korsch y Lukács hasta Gramsci, Della Volpe, Sartre, Althusser, Poulantzas, Williams, Hall— quedan eliminados sin mayor explicación. Descalificando todos los intentos de producir teoría y estrategia en torno al movimiento obrero, Harcourt rechaza buena parte de lo que sí cuenta como praxis en la historia del pensamiento crítico. Exagerando la importancia del euromaoísmo —y sin mencionar en ningún momento su legado claroscuro, que incluye a demonios neoconservadores como Alain Finkielkraut, André Glucksmann y Stéphane Courtois— Harcourt omite el cuerpo de literatura más importante que surgió junto a las luchas estudiantiles y obreras de las décadas de 1960 y 1970: el feminismo marxista, la autonomía, el situacionismo, la nueva izquierda, el ecosocialismo, la teoría decolonial, que son escasamente mencionados, si es que lo son. Pocos marxistas hoy reconocerían el crudo retrato que hace Harcourt del determinismo histórico esquemático y del reduccionismo de clase.

En concreto, Harcourt excluye cualquier análisis, marxista o de otro tipo, del capitalismo en tanto que sistema. A Harvey, Arrighi, Brenner, Mason o Streck no se les ve por ninguna parte. La obra de estos pensadores consiste, por supuesto, en «interpretaciones basadas en las pruebas



disponibles», pero a la vez ofrecen hipótesis comprobables y son capaces de generar predicciones que en sí mismas pueden falsearse a diferencia de abstracciones como la «sociedad punitiva». Si la praxis crítica tiene que ser tan radical como la propia realidad, difícilmente podrá evitar abordar las tendencias en enorme medida creativo-destructivas de la economía globalizada. En este contexto, podría esperarse que un repaso panóptico de los movimientos de protesta contemporáneos se centrara con cierto detenimiento sobre el mayor colapso acaecido desde la Gran Depresión. Pero el *crash* de 2008 se menciona únicamente dos veces. El mismo silencio reina con respecto a los temas relacionados con el trabajo: como si el estancamiento de los salarios, el desempleo, los contratos de cero horas, la informalización y la creación de un precariado con educación universitaria no tuvieran ningún papel en la subsecuente década de protestas. Como resultado, luchas obreras cruciales como la huelga de docentes de Chicago quedan excluidas de este abarcador estudio. En la perspectiva de Harcourt, Occupy Wall Street no tiene nada que ver con el enfrentamiento con los bancos y los rescates, mientras el tema de la deuda ni siquiera se menciona. En su análisis de las protestas de La Nuit debout en París no hace ninguna referencia a la odiada reforma laboral proausteridad de la ministra de Trabajo El Khoumri que las inspiró. La concepción del poder de Harcourt desemboca en una especie de puntillismo político, que no es adecuado para trazar los fenómenos globalmente interconectados. La pérdida de vista de estas conexiones limita el razonamiento de Harcourt sobre la praxis, porque no percibe contra qué luchaban estos movimientos.

Finalmente, la interpretación política del presente con la que concluye *Critique & Praxis* es claramente pacata. Se nos dice en efecto que Trump representa una amenaza fascista para Estados Unidos y que hay que sacarlo del cargo por medios electorales, que constituye la postura de cualquier funcionario del Partido Demócrata. Como si se anticipara a la decepción del lector, la conclusión de Harcourt apunta la idea de que a los militantes debe permitírseles «representar por completo a su electorado», sea lo que fuere que esto signifique. Pero si los resultados son decepcionantes, sería injusto concluir que la montaña haya parido un ratón. En su compromiso radical y su ambición intelectual *Critique & Praxis* es algo más que eso. Simplemente poner sobre la mesa la cuestión con esta desenvoltura demuestra la vitalidad ininterrumpida del foucaultianismo estadounidense en tanto que corriente intelectual radical. Aquellos teóricos y teóricas críticos que osan pronunciar el nombre del capitalismo deberían estar a la altura del desafío.