

Bibliografía

- Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza, 1991.
- Tugendhat, Ernst. "Las raíces antropológicas de la religión y la mística." *Ideas y Valores*, 50 (117), 2001. 7-20.
- Uchiyama, Kōshō. *Abrir la mano del pensamiento. Fundamentos de la práctica del budismo zen*. Barcelona: Kairós, 2009.

JOSÉ MIGUEL FERNÁNDEZ

Universidad de Bonn - Bonn - Alemania
jose.fernandez@uni-bonn.de

Fajardo, Christian. *Política, emancipación y sentido. Algunas consideraciones posmarxistas*. Bogotá: Editorial Javeriana, 2022, 297 pp.

Christian Fajardo traza una ruta ambiciosa, pero renovadora para la teoría política contemporánea en su reciente libro *Política, emancipación y sentido*. Allí, con una amalgama de autores que componen cierta tradición posmarxista, intenta tejer los hilos que unen a las posibilidades de emancipación humana con la construcción del sentido de la acción política. ¿De qué manera esta puede instituir cierta forma de realidad que le haga frente a las opresiones del capitalismo? ¿Cómo está conformada esta nueva realidad, aparentemente emancipada? ¿Cuál es la relación, en último término, que tiene la emancipación y el sentido producido por la política? La conexión que plantea Fajardo contiene un reto monumental en la medida en la que introduce una tensión ineludible en la conformación del sentido en la política: la que se presenta cuando las cosas chocan con los sujetos, cuando el sentido de la realidad colisiona con el sentido que la práctica política quiere imprimirle (cf. 147-215). *Política, emancipación y sentido* nos presenta diferentes maneras de hacerle frente a este conflicto.

Si bien el libro es ambicioso al condensar en tres secciones y cinco capítulos una multiplicidad de asuntos fundamentales para una comprensión contingente y emancipadora de la política, me quiero delimitar en esta reseña a tratar el problema que se desprende del distanciamiento de Fajardo con cierta tradición filosófica que, partiendo de la distinción heideggeriana entre lo *ontológico* (aquello que

produce el sentido de la realidad) y lo *óntico* (aquella realidad que es producida), le da una primacía desmesurada a la acción política como única instancia en la configuración del sentido del mundo (cf. 169-170). Fajardo intenta desmarcarse precisamente de esta línea de pensamiento al argumentar que más que una potencia suprema con capacidad de construir el mundo a su medida, la política hace parte de una compleja amalgama de sentidos que chocan y rebotan entre los sujetos y las cosas. En el libro se podría argumentar que dicha distinción se ve representada claramente en la visión con la que Miguel Abensour intenta criticar al liberalismo institucionalista de Jürgen Habermas. Aun así, parte de la propuesta de esta reseña es argumentar que a pesar de situarse en orillas teóricas aparentemente distintas, tanto Abensour como Habermas contienen una visión purista del sentido que produce la acción política; descontaminada, por lo tanto, de las ataduras que implica asumir las complejidades que la realidad imprime sobre la condición humana.

Para estos autores, la política ocurre toda vez que el ser humano se introduce conflictivamente en la realidad. Toda vez que se superan las oposiciones dicotómicas entre lo instituido (el mundo) y lo instituyente (la política), entre sujeto y objeto, entre, como diría Fajardo, necesidad y contingencia. Bien sea por el peso que se le otorga a cierta plataforma institucional sobre la que la política toma forma (Habermas) o por la presunción de cierto poder creador originario que recae sobre ella (Abensour). En ambos casos, como veremos a continuación, la política es el momento de superación de la tensión en la producción del sentido: el momento

del descubrimiento de una potencia creadora que la domestica. Fajardo, por el contrario, se aleja de esta concepción al argumentar, a través de los aportes de autores como Étienne Balibar, Maurice Merleau-Ponty o Jacques Rancière, que la política existe es a raíz del conflicto que suscita su intención de proporcionar sentido a la realidad y no a pesar de este.

Aquellos sujetos que hablan

El libro comienza con la perspectiva de la que ha bebido gran parte del liberalismo en la filosofía política: la visión que Jürgen Habermas plantea en dos libros muy reconocidos de su autoría *Facticidad y validez* y *Teoría de la acción comunicativa*. Allí Habermas expone una preocupación fundamental por una suerte de control de las posibilidades que tiene el lenguaje para significar a la realidad. La larga apuesta del filósofo de Frankfurt es trazar unas líneas sobre las cuales el lenguaje pueda moverse sin que derive en la confrontación propia de la disputa sin sentido. Su intención es, por lo tanto, domesticar la tensión del disenso introduciendo la fuerza fáctica del consenso. Y dicha fuerza sólo va a tener relevancia en la medida en la que se articule con el poder del derecho positivo, por lo que el lenguaje, que en un inicio se situaba en un espacio libre y desregulado, entra a ser juridizado.¹

1 Walter Benjamin, autor tratado por Fajardo para denunciar la violencia sobre la que descansa la democracia deliberativa habermasiana, también se refería a este problema, aunque a mediados del siglo xx, al decir que cuando se penaliza la mentira en el derecho positivo moderno se muestra una preocupación por el significado que le otorgamos a las cosas

De esta manera, la acción política para Habermas solo es verdaderamente eficaz en el momento en el que es encauzada en unos canales jurídicos que la traducen desde la multiplicidad de sentidos posible que puede instaurar, hacia un discurso lógico y articulado que puede ser tramitado por el andamiaje de un Estado liberal moderno. Es el proceso de tamizaje descrito en el primer capítulo del libro, en donde las instituciones jurídicas, a través del denominado *principio democrático*, transforman demandas que inicialmente eran subjetivas en normas positivas que aseguran una integración social genuina. Es la base sobre la que se asienta el vínculo entre emancipación y derecho para Habermas.

Así, el autor de *Facticidad y validez* argumenta que las posibilidades de emancipación humana a través de la política están estrechamente vinculadas al respaldo institucional que tengan. Es más, Fajardo recapitula astutamente la crítica habermasiana hacia el marxismo, el cual en su afán por denunciar los vínculos de la burguesía con el Estado rompió todo nexo que pudiera existir entre emancipación y derecho (cf. 22-24). Por el contrario, la emancipación para Habermas ocurre cada vez que los sentidos que construyen el mundo no fluyen indiscriminadamente, sino cuando son regulados y organizados por el derecho, propiciando que se construyan soluciones racionales a los problemas comunes. Es decir, que la

.....
(cf. 49-53) Esta penalización, que no se presentaba en el derecho romano o germánico antiguo, nace desde la necesidad imperiosa de controlar la contingencia del sentido que al moverse indiscriminadamente por el mundo vulnera, de cierta manera, el poder del mismo derecho.

fuerza fáctica que el derecho le otorga a la política responde a una intención de domesticar la tensión entre los significados que pululan acerca de las cosas, distinguiendo entre unos correctos y unos incorrectos.

Para responder a esta noción de institución como estabilidad semántica, Fajardo (2022) se vale de la contribución del filósofo francés Miguel Abensour en libros como *La democracia contra el Estado*. Abensour acá parte de un cambio en el pensamiento de un joven Marx en el que se desliga de su previa identificación con el Estado moderno que surge con la Revolución Francesa. Como lo relata Fajardo, Marx, en obras como *Sobre la cuestión judía*, radicaliza su crítica contra el Estado al mostrar que su fundamento descansa sobre un elemento que es siempre externo a él: la actividad del pueblo cuando actúa políticamente (cf. 73-90). Dicho paso es fundamental para elaborar cierta comprensión contingente de las instituciones en la medida en la que pone de manifiesto que el origen de la institución es siempre la acción democrática, por lo que la institución siempre estará condicionada por una historicidad. De esta manera, Marx invierte el papel del Estado y la política al decir que no es que el Estado haga inteligible a lo social y por ende permita que la política aflore, sino que es la política la que hace posible al Estado. Es decir, que la emancipación recae no sobre la universalidad de un absoluto abstracto (el Estado, según la visión hegeliana que critica Marx), sino sobre un *demos* que actuando políticamente deviene en una institución. Y este *demos* siempre sobrepasa al Estado. No sólo porque lo crea, sino porque todo momento genuinamente emancipatorio

parte de una acción política que no está mediada jurídicamente.

De esta manera, Abensour comprende la política según dos instancias: cuando desinstituye los sentidos dados que se presentan como inevitables (como los otorgados desde la fuerza fáctica del derecho en Habermas) y cuando instituye otras formas de inteligibilidad que hacen posible que emerja otro mundo común. Este es el denominado *momento maquiaveliano* que Fajardo profundiza en el capítulo 2 del libro, en donde la política es a la vez la ruptura y el puente (cf. 61-98). Para Maquiavelo, la genuina acción política hace frente a la *fortuna* de la contingencia sin dejar de asumir la historicidad que la condiciona. Es decir, que por un instante fugaz la acción política instituye el sentido de la realidad, formándola, dándole un significado a las cosas que vemos y decimos, aun cuando no se imponga sobre el azaroso rumbo de la historia. La fundación de la Roma de Rómulo que Maquiavelo relata en los *Discorsi* condensa en gran medida esta problemática. Aquí los plebeyos protestan y logran que la constitución romana abra un espacio en que el disenso entre nobles y plebeyos tome forma: el Senado. Modifican, de alguna manera, la naturaleza de las instituciones jurídicas, pues a pesar de que la política deriva en una institución, esta última no es más que una continuación del conflicto con los nobles. Esto quiere decir que, como Fajardo lo resalta, el *momento maquiaveliano* del que emerge la emancipación en Abensour no consiste en la domesticación institucional del conflicto propio de la política (como sí ocurre en Habermas), sino más bien en su prolongación radical (cf. 63-73).

No obstante, es aquí donde quiero hacer un particular énfasis, pues, como dije previamente, hay muchas más coincidencias entre Abensour y Habermas de lo que aparenta una primera lectura. Este es el punto en el me parece que la propuesta interpretativa de Fajardo adquiere su verdadero valor. El autor, aun cuando se valga de la comprensión abensouriana de la política y la institución, esboza el nexo que la une con el enfoque institucional-liberal de Habermas. El autonomismo del que Abensour parte concibe a la acción política como el eje sobre el que se origina todo sentido, mientras que la visión habermasiana de la política le otorga una primacía al Estado como el catalizador de un sentido consensual de la realidad que propicia la integración social. Ambas visiones, por ende, intentan conceptualizar a la política como una potencia ostensiblemente superior que delinea los límites de lo que podemos pensar, ver y decir. Es por esta razón por la que reinstituyen con fuerza la ruptura entre el sujeto que instituye el sentido de su realidad y la realidad instituida. Desde estas perspectivas filosóficas la realidad en sí misma no condiciona, ni habla, ni impide: no produce sentido. Es, por el contrario, un mero producto de la voluntad humana. Sea porque es moldeada por las soluciones consensuales que las plataformas jurídicas otorgan o por la fuerza disruptiva de la aparición de un *demos* originario que recuerda que toda institución siempre fue precedida por una acción. Es, como lo diría el pensador húngaro Georg Lukács (2010) al conceptualizar al universo cerrado de la epopeya griega en su libro *Teoría de la novela*, un momento en el que “toda acción logra vestir al mundo” (23).

Aquellas cosas que no hablan

Para hacer frente a este problema, Fajardo se vale de autores como Balibar y Merleau-Ponty en los capítulos 3 y 4 del libro (cf. 101-215). Todo esto para dar cuenta de que cada vez que la acción política augura una autonomía que le permite instituir al mundo de sentido sin problemas, en realidad se enfrenta a una especie de dialéctica conflictiva en el que el sentido de las acciones de los sujetos choca con el sentido de las cosas. Esta situación, no obstante, nunca es un condicionamiento para el libre ejercicio de la política (como quizás una interpretación habermasiana vería), sino en realidad es su condición de posibilidad. Desde Merleau-Ponty, Fajardo argumenta que la política tiene en sí misma impresa una lógica del sentido que él denomina como *expropiación*, la cual se caracteriza siempre por dejar claro que sobre los seres humanos descansa una maldición que se caracteriza por dar cuenta de que no somos simplemente productores de la historia, sino también receptores. Es decir, que nuestra autonomía está atravesada por la heteronomía de las cosas y la historia que habitamos está atravesada por la contingencia de nuestros actos. Cada vez que nos relacionamos con las personas nos abrimos a la posibilidad de que estas nos arranquen nuestra individualidad igual que nosotros les arrancamos la de ellos (cf. 177-181). Así, se nos expropia nuestro sentido cuando expropiamos el sentido de los demás.

Así, para Fajardo, esta condición sobre la que se mueve la existencia humana tiene un correlato político muy importante, pues la lógica del sentido de la *expropiación* se enfrenta a una lógica del sentido de la *desposesión*. Mientras la primera es la

ruptura de aquella frontera heideggeriana mencionada al inicio de la reseña entre lo *ontológico* y lo *óntico* (entre sujeto que instituye la realidad y el objeto pasivo, que es la realidad instituida), la segunda es la reafirmación de esta separación. Desde la lectura merleau-pontiana de Fajardo (2022), la lógica de la *desposesión* cobra vida en la figura del proletariado (cf. 182-197). El capitalismo genera una división entre sujetos poseedores del sentido y desposeídos del sentido, entre sujetos capaces de insertar significados al mundo y sujetos privados de esa posibilidad. El proletariado aparece entonces como el recuerdo de esa condición universal que reposa sobre todos nosotros según la cual estamos constantemente enajenados de nuestra posibilidad de otorgarle un rumbo determinado a las cosas. Este recuerdo, que es el olvido de Abensour y Habermas, es el eje sobre el que se fundamenta la política.

Así, más que la puesta en marcha de cierta capacidad instituyente originaria de un *demos* que actúa vivamente sobre el mundo y paraliza, por un momento, la fuerza de la contingencia de la historia, como la lectura abensouriana de Maquiavelo parece sugerir, la política es la vivificación que recuerda el habla de las cosas que han sido calladas por una lógica del sentido que las relegó al silencio. Como lo ilustra Fajardo, el proletariado mismo es una mercancía que se reconoce a sí misma como mercancía pero que quiebra la distinción entre los sujetos y las cosas al mostrar que es una cosa que también produce sentido (186). Su mera existencia es la prueba de que las cosas en sí mismas tienen un sentido que deja de estar determinado por el ser humano. Y es por esto que sobre la figura del

proletariado recae esa cierta especificidad no jerárquica de la acción política en relación a otras acciones humanas, pues la política aparece justo en el momento en el que quienes se ven más enajenados de su capacidad de imprimirle un sentido al mundo logran hacerlo, aun cuando sea siempre un ejercicio condenado al fracaso. Es, por lo tanto, la apertura de un horizonte de lo posible que burla los límites que estructuran nuestra realidad: el proletariado es la posibilidad de la imposibilidad.

La apuesta de Fajardo, por lo tanto, echa raíces en una radicalización de la contingencia que pesa sobre la condición humana. Su crítica actualiza la herencia del pensamiento marxista en la filosofía contemporánea en la medida en la que problematiza, de la mano de autores como Balibar, Merleau-Ponty o Rancière, el orden del sentido sobre el que se estructura el capitalismo, según el cual hay quienes son sujetos, productores de sentido y hay quienes son objetos, receptores de sentido. Es por esto por lo que las palabras de Fajardo resultan esclarecedoras para este problema cuando dice que “la acción política es la respuesta de un mundo en el que nuestras relaciones han dejado de estar mediadas por las cosas y las cosas mediadas por nuestras acciones” (201). Es decir, que la acción política no parte de otra cosa que de problematizar esa forma de producir el sentido propia del capitalismo. Y la emancipación, desde esta perspectiva, pasa necesariamente por quebrar esa frontera introduciendo otra forma de producir sentido: la de las cosas que aun pudiéndose quedar en el silencio decidieron hablar.

Bibliografía

Lukács, Georg. *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2010.

ALEJANDRO RUEDA CALDERÓN
Pontificia Universidad Javeriana -
Bogotá - Colombia
aj_ruedac@javeriana.edu.co