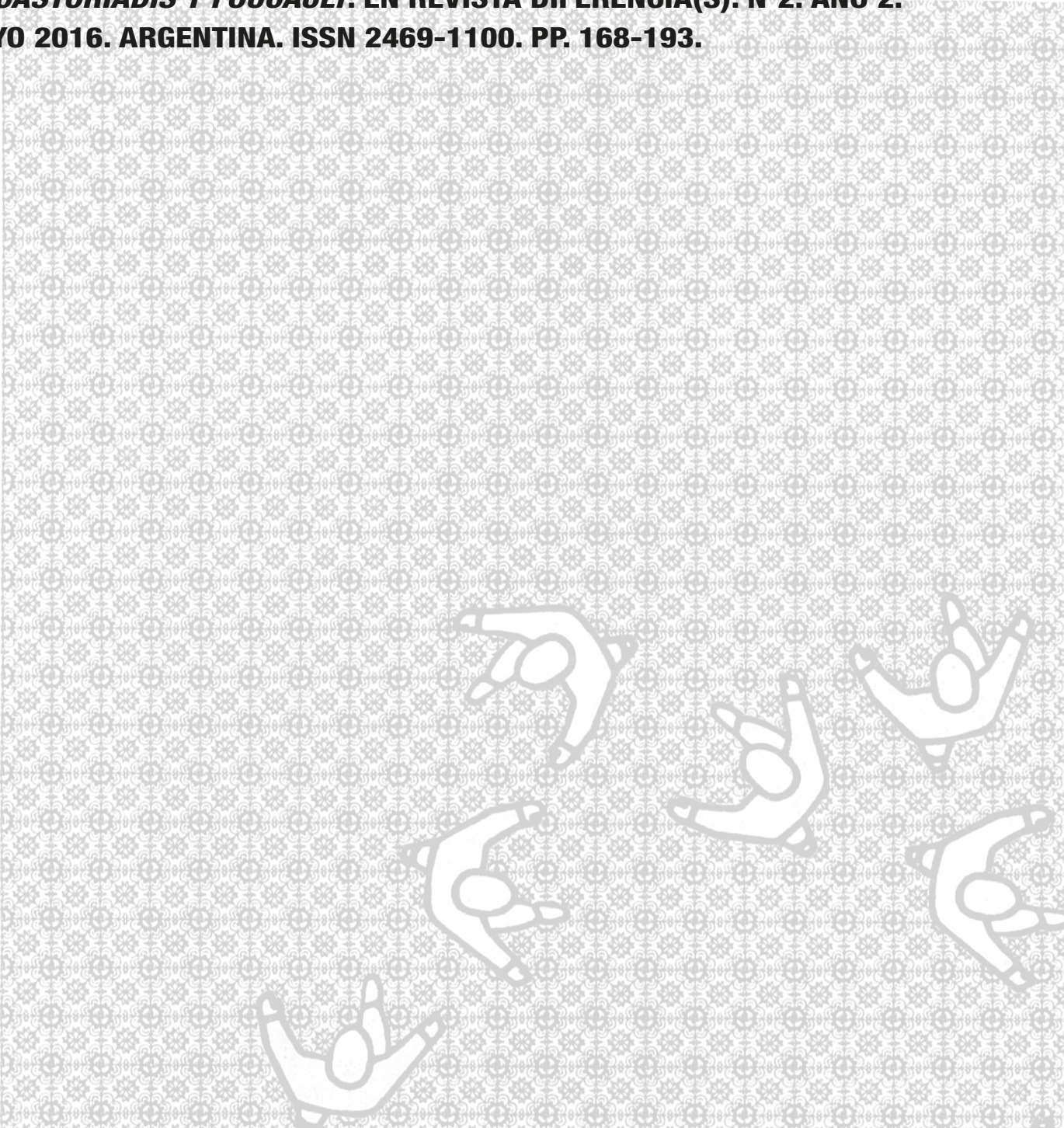




# DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

**KIROUPKIOLIS, A (2016) RAZÓN AGONÍSTICA Y CRÍTICA POST-FUNDACIONAL EN CASTORIADIS Y FOUCAULT. EN REVISTA DIFERENCIA(S). Nº2. AÑO 2. MAYO 2016. ARGENTINA. ISSN 2469-1100. PP. 168-193.**





# RAZÓN AGONÍSTICA Y CRÍTICA POST-FUNDACIONAL EN CASTORIADIS Y FOUCAULT

ALEXANDROS KIOUPKIOLIS

## RESUMEN

La renovación del pensamiento crítico en la teoría política y social ha desencadenado numerosos debates que a menudo han sido polarizados en términos de una división entre corrientes de pensamiento universalistas u objetivistas y contextualistas o relativistas. Esta dicotomía capta las diferencias relevantes, pero pierde de vista otras perspectivas de la razón crítica, tales como aquellas iniciadas por Michael Foucault y Cornelius Castoriadis. Luego de un estudio de la razón agonística y sus virtudes en ambos pensadores, la primer parte del ensayo discrepará con la idea foucaultiana de la crítica y pondrá de relieve las fortalezas distintivas de Castoriadis a los fines de demostrar una práctica de la reflexión radical más robusta en contra de fundamentos fuertes. En la segunda parte del argumento voy a discutir contra las irritantes aporías que le confieren su justificación y alcance. El argumento probará que las soluciones generalmente ofrecidas resultan poco prometedoras y esbozará respuestas alternativas que rediman el espíritu hiper-crítico de la razón agonística, aunque podría resonar también en otras tradiciones de pensamiento.

**PALABRAS CLAVE** RAZÓN AGONÍSTICA; CRÍTICA POST-FUNDACIONAL; LIBERTAD

## ABSTRACT

The renewal of critical thought in political and social theory has sparked off numerous debates which have been often polarized in terms of a divide between universalist or objectivist and contextualist or relativist strands of thought. This dichotomy captures salient differences but it hides from view other perspectives on critical reason, such as those opened up by Michel Foucault and Cornelius Castoriadis. After a survey of agonistic reason and its virtues in both thinkers, the first part of the essay will take issue with Foucault's idea of critique and will bring into relief Castoriadis's distinctive strengths in order to gesture towards a more robust practice of radical reflection against strong foundations. In the second part of the argument I will come to grips with vexing aporias that bear on its justification and scope. The argument will probe currently offered solutions that appear unpromising and it will sketch out alternative suggestions which redeem the hyper-critical spirit of agonistic reason but could also resonate with other traditions of thought.

**KEY WORDS** AGONISTIC REASON; POST-FOUNDATIONAL CRITICISM; FREEDOM

La renovación del pensamiento crítico en la teoría política y social ha desencadenado numerosos debates que a menudo han sido polarizados en términos de una división entre corrientes de pensamiento universalistas u objetivistas y contextualistas o relativistas<sup>1</sup>. Esta dicotomía capta las diferencias relevantes, pero pierde de vista otras perspectivas de la razón crítica, tales como aquellas iniciadas por Michael Foucault y Cornelius Castoriadis. El estilo de razonamiento de ambos pone en duda la posibilidad de una rigurosa fundación del pensamiento y renuncia a la aspiración de establecer principios finales. Pero no se trata de un razonamiento contextualista o ineludiblemente subjetivista. El agonismo crítico desafía los límites establecidos de cualquier contexto, es impulsado por un firme compromiso con la libertad y busca diferentes formas de justificar sus afirmaciones razonablemente.

Varios intentos han sido emprendidos en los años recientes para explorar más profundamente esta particular línea de pensamiento<sup>2</sup>, cuyas innovadoras características son usualmente perdidas al ser vistas a través de los anteojos del hegemónico binarismo. Sin embargo, la mayor parte de estos esfuerzos son construidos sobre el pensamiento de Foucault y quedan atrapados dentro de sus confines. Luego de un estudio de la razón agonística y sus virtudes en ambos pensadores, la primera parte del ensayo discrepará con la idea foucaultiana de la crítica y pondrá de relieve las fortalezas distintivas de Castoriadis a los fines de demostrar una práctica de la reflexión radical más robusta sin o, en efecto, en contra de fundamentos fuertes. A pesar de sus sofisticadas técnicas, la crítica genealógica foucaultiana no reflexiona con fuerza sobre sus presunciones. Además, no alcanza la mayor potencia creativa que pueden generar los puntos de vista externos desde los cuales resaltar las restricciones actuales. Finalmente, la razón foucaultiana se contenta a sí misma con críticas parciales y locales, denunciando el intento global de otros proyectos críticos. Esto parece paralizar el pensamiento transformador y la acción en el mundo contemporáneo.

El objetivo general es delinear y defender una forma ampliada de agonismo crítico. Luego de proporcionar algunas pistas básicas para un modo vigoroso de la razón agonística, en la segunda parte del argumento voy a enfrentarme a las irritantes aporías que le confieren su justificación y alcance. ¿Cómo es posible realizar y sostener juicios razonables si se descartan estándares absolutos y, a la vez, no se quiere caer en simples arbitrariedades o comportamientos estratégicos? ¿Cómo puede sostenerse, por ejemplo, la investidura de la propia libertad en contra de valores opuestos? ¿Cómo puede lidiarse con dilemas prácticos que surgen del pluralismo de valores sin depender de normas universalmente válidas? El argumento probará que las soluciones generalmente ofrecidas resultan poco prometedoras y esbozará propuestas alternativas que rediman el espíritu hiper-crítico de la razón agonística, resonando además en otras tradiciones del pensamiento.

## IMPUGNANDO LOS LÍMITES DE LA RAZÓN

La razón crítica en Foucault y Castoriadis comparte con la crítica kantiana una fuerte preocupación por los principios rectores y las presuposiciones fundamentales (Castoriadis, 1997b: 267; Foucault, 1997:124-126). Pero su intención es radicalmente diferente. Kant y los kantianos contemporáneos se propusieron formular normas de validez universal que sirvan para evaluar la validez de afirmaciones particulares. La otra práctica de la razón busca definir las estructuras de orden superior que rigen el pensamiento y la acción a los fines de tematizarlos y ponerlos en cuestión. No sólo se niegan a respaldar motivos absolutos sino que también se oponen a la idea de verdades necesarias o leyes naturales<sup>3</sup>. El cuestionamiento filosófico y político “no se detiene ante un último postulado que no podría ser nunca cuestionado” (Castoriadis, 1997c: 198). El objeto de la crítica agonística no es el examen jurídico, juzgar y corregir de acuerdo con las reglas establecidas de un orden instituido. Su objetivo es más bien el de una política de liberación de los agentes

---

1 Véase, por ejemplo, Habermas (1993), Bernstein (1983), Lukes (2003), Barry (2001), Cooke (2006). Tempranamente, Rawls y Habermas, por un lado, Rorty y varios comunitaristas, por el otro, son representantes de las ideas fundamentales de los dos polos

2 Estas tentativas incluyen a Owen (1999), Tully (1999, 2002), Brown (2005) y Butler (2008).

3 Castoriadis, 1991: 11-12, 30, 87, 127, 164; Foucault, 1997: 120-121, 125; 2006: 20-24.

de las garras irreflexivas de cualquier régimen dado de conceptos y leyes, con el fin de pensarlos y actuar más libremente. (Foucault, 1997: 124-126). Lo que está en juego es “la capacidad de poner en suspenso los axiomas últimos, los criterios y las reglas que fundan el pensamiento (...) con el supuesto de que otros (axiomas, criterios y reglas), todavía no seguros, acaso aún desconocidos, podrían reemplazarlos” (Castoriadis, 1993: 47).

Disputando la auto-evidencia de cualquier norma, desenmascarando el estatus natural de la ley o la verdad última imputada a cualquier idea o institución, la crítica opera como disolvente de la doxa. Permite así un cuestionamiento sin restricciones de cualquier axioma en varios aspectos, incluyendo su validez, su utilidad y las restricciones que se imponen sobre los individuos (Castoriadis, 1991: 20-21, 164; Foucault, 1997: 124-126). Si el pensamiento y la acción están siempre/todavía regidos por patrones habituales de conducta, impulsos inconscientes y principios sociales internalizados, este examen reflexivo es clave para una expansión efectiva de la libertad. Al profundizar en los diversos determinantes de la agencia, esto permite a los individuos escapar en parte de sus garras y mejorar su capacidad de auto-direccionamiento, actuando sobre las estructuras que los gobiernan (Castoriadis, 1997b: 268, 340; Foucault, 1997:124-126). A través de esta autonomía incrementada, los agentes pueden sopesar los efectos de cualquier principio o tipo de comportamiento en sus actividades particulares, y esforzarse por deshacerse de sus ataduras.

Por otro lado, la razón agonística parece implicar un debilitamiento de las pretensiones de la razón. Niega la capacidad del pensamiento de establecer principios trascendentales que sean válidos para todo tiempo y lugar; reconoce que la razón no puede lograr una total auto-transparencia ni por sobre todos sus supuestos implícitos. Sin embargo, la crítica, tal como fue realizada por Foucault y Castoriadis, aspira a una forma de universalidad y de crítica radical que excede, por mucho, el ámbito y la competencia de la razón kantiana. Ningún axioma es irrefutable y ninguna conclusión sirve como prueba ante una revisión, incluyendo las premisas últimas, los procedimientos y la concepción del razonamiento crítico en sí. En principio, la libertad de reflexión no tiene límites para refutar principio alguno y esta actividad de interrogación no tiene fin. La razón agonística es post-crítica por despojarse de las garantías objetivas y los puntos de vista trascendentales, que apuntalaban a la filosofía crítica en su versión kantiana tanto como en otras<sup>4</sup>. Pero también es hiper-crítica, “una interrogación ilimitada en todos los dominios” (Castoriadis, 1997d: 244) que da la espalda a sus propios pre-conceptos, a su propia orientación, sus funciones y su posición, para ponerlos como objeto de interminable reflexión (Castoriadis, 1991: 40; Foucault, 2014b: 149-151).

Si el agonismo reflexivo renuncia a criterios objetivos, universales, ¿cómo es que avanza sobre su tarea crítica? Foucault montó para este propósito un aparato conceptual que reúne “arqueología”, “genealogía” e interacción con luchas sociales (Foucault, 1997 124-126; 2015b:188-192). Las figuras contemporáneas de la experiencia son analizadas bajo los términos de una implicación mutua de tres ejes –cuerpos de conocimiento, sistemas normativos de poder y distintos modos de relación ética del yo– que producen determinados tipos de subjetividad. Estos estudios críticos del presente pueden distender la presión de las redes del conocimiento hegemónico, la política y la ética, al traerlos a la luz, mediante su descripción y revelando las limitaciones específicas que engendran. Estas investigaciones sincrónicas están respaldadas por estudios históricos que marcan el desarrollo contingente de los esquemas de experiencia actuales, detectando posibilidades alternativas que pueden haber sido suprimidas. Los estudios teóricos, que exponen una ontología histórica de nuestro presente, entran en una relación bidireccional con los movimientos sociales que desafían las instituciones actuales. Los movimientos llaman la atención sobre determinados dominios de experiencia que ponen de relieve posibles puntos de ruptura. Por su parte, los estudios genealógicos los ayudan a encontrar su camino a través de los complejos vínculos entre las relaciones de poder-saber y los diversos modos de subjetividad que están siendo impulsados. Las luchas políticas investigan la posibilidad de modificar los modos de pensamiento y acción que los análisis críticos muestran como singularidades transformables o límites arbitrarios, mientras los análisis en sí mismos se someten a pruebas prácticas que pueden inducir revisiones conceptuales (Foucault, 1997: 126-127; 2014a: 254-255).

---

<sup>4</sup> Para la noción de post-crítica ver Hoy, 2005: 93-100.

Castoriadis, por su parte, insiste en que el pensamiento crítico está impregnado de historia y sumergido en preconcepciones sociales. El pensamiento reorganiza sus contenidos dados con la ayuda de esos mismos contenidos (1997b: 7; 2007). Las nociones recibidas son así desplegadas para realizar críticas y evaluar otras ideas dadas. Una extensa red de presuposiciones explícitas o implícitas proporciona el telón de fondo del pensamiento en toda instancia de reflexión. Pero, en el próximo round, todo componente de este telón de fondo puede ser dibujado dentro del ámbito del examen crítico contra el conjunto de otros presupuestos o concepciones. La actividad reflexiva puede reconfigurar las concepciones y modos de pensamiento heredados por medio de otros elementos y formas de pensamiento disponibles.

Esto da cuenta del *modus operandi* de diversos procedimientos habituales en el pensamiento crítico. Lo que distingue la razón agonística como un espíritu crítico distintivo es su orientación específica, junto con la negación de los límites *a priori* y la provisionalidad de sus conclusiones. Para atacar las verdades autoevidentes y diseccionar sus implicancias para la libertad, Foucault ha equipado a la razón agonística con su método genealógico. Castoriadis no ha producido ningún dispositivo analítico de equivalente sofisticación. Pero ha promovido la crítica radical de dos maneras: a través de un sostenido compromiso con la ontología y con un énfasis en nuevas creaciones, ambos ausentes en la razón foucaultiana en detrimento de su agudeza crítica y su dinámica emancipadora.

## AGONISMO Y REVELACIÓN

En la aproximación castoridiana, la “indocilidad reflexiva” hacia las ideas dominantes y las instituciones establecidas tiene sus raíces en una extensa reflexión respecto de los fundamentos de la agencia humana. Lo esencial de su ontología es su capacidad de crear lo nuevo, lo que es atribuido a agentes individuales y colectivos bajo el nombre de “imaginación radical” e “imaginario social instituyente”. La agencia puede realizar nuevos comienzos. Puede dar lugar a novedosas formas de pensamiento y acción que hacen uso de elementos disponibles y emergen bajo circunstancias particulares, pero que no pueden ser reducidas a las condiciones precedentes. Estas formas dan vida a nuevas dimensiones, una nueva disposición de los elementos, que no puede ser engendrada sobre la base de reglas e ingredientes preexistentes (1994; 2007).

Castoriadis asocia la capacidad colectiva para la creación original con la invención de “significaciones imaginarias sociales”: valores culturales, entendimientos y tipos de relación social que no son descubiertas en la naturaleza ni derivan de la razón instrumental. Se trata habitualmente de invenciones indeseadas que surgen de las interacciones sociales anónimas y provocan una ruptura con las condiciones previas (2007). No emanan de fuentes trascendentales ni tampoco reproducen un estado de cosas previamente dado. La historia está esencialmente abierta a imprevisibles nuevos eventos. Por su parte, los individuos están socialmente contruidos, pero están también dotados de capacidades formativas que les permiten remodelar los esquemas tradicionales o producir nuevas obras, estructuras de pensamiento o modos de vida (1997b: 158-169, 261-262). Estos conocimientos fundamentales de la acción humana están sustentados en diversas consideraciones teóricas y empíricas que promueven el entrelazamiento de lo imaginario con la naturaleza y la razón (1994b: 333-336).

El esfuerzo por elucidar el sentido que anima cierta postura crítica puede ser emancipador en diversos modos. En el caso de la razón agonística, respalda la intención de llevar cualquier principio al ámbito de la interrogación potencial. La ontología castoridiana de la “institución imaginaria” del mundo cultiva disposiciones escépticas *vis-á-vis* todas las doctrinas religiosas, científicas y filosóficas, que son des-absolutizadas como creaciones socio-históricas que carecen de todo arraigo objetivo en la razón universal, en Dios, la naturaleza, etc. La atribución de ideas, principios y relaciones sociales a la invención humana las priva de cualquier validación fuerte que las haría impermeable a la objeción. Al no contar con un criterio último y extra-histórico para fijar una respuesta definitiva, la pregunta por la verdad y la justicia se vuelve un asunto indefinible (1997b: 86-87).

La construcción de una imagen convincente que dé cuenta de la historicidad y la apertura puede ayudar

a sacudir la influencia de las cosmovisiones fuertemente arraigadas que proyectan rigidez, naturalidad o validez a las dimensiones de nuestro mundo, protegiéndolas de la crítica y la transformación. Este trabajo ontológico es muy valioso para un proyecto crítico radical porque pone al descubierto las premisas de fondo y las predisposiciones que impregnan todo modo de razonamiento crítico, dando lugar a su investigación y poniéndolas bajo pruebas prácticas. La revelación ontológica incita así un análisis de largo alcance acerca de las inclinaciones y preconcepciones fundamentales, que pueden entrar de esa forma en el debate sin fin acerca de su significado y razonabilidad.

Es cierto que la cuestión acerca de cómo establecer un discurso sobre los fundamentos del ser es particularmente problemática dentro de una perspectiva historicista de la mente que rechaza las investigaciones trascendentales. Sin embargo, la reticencia ontológica no es una respuesta adecuada. Todas las actitudes prácticas implican diversas instituciones acerca de la estructura del mundo en las que se desenvuelven; las actividades críticas y métodos de análisis no son una excepción. El tratamiento de formas intelectuales u objetos materiales encarna cierto entendimiento de su ser. Diversos juicios sobre la constitución de los agentes humanos y su mundo corriente inevitablemente atraviesan el pensamiento filosófico sobre la ciencia, la moral y la estética. El valor de la reflexión ontológica rigurosa se ve de forma clara cuando se contrasta la crítica castoridiana con la apuesta foucaultiana a la razón agonística.

Pareciera que la empresa foucaultiana estuviera orientada hacia una “historización del *a priori*”, en donde la búsqueda de leyes universales abre el camino para el estudio de cambiantes regímenes de verdad, poder y ética que gobiernan los diversos modos de experiencia en distintas épocas. (2015b: 188; 1997: 124-125; Han, 2002). Esto parecería adelantarse a todo pronunciamiento general respecto de las características que definen a los sujetos humanos y su mundo. Foucault afirma explícitamente su aversión a cierto género de la ontología cuando desecha cualquier “teoría general del ser humano” (2015b: 188) y cuando establece enfáticamente: “Nada es fundamental (...) [Y esa es] la razón por la cual nada me irrita más que esas preguntas – *metafísicas por definición* – sobre los fundamentos del poder en una sociedad o sobre la autoinstitución de la sociedad. No hay fenómenos fundamentales. Sólo hay relaciones recíprocas...”<sup>5</sup> En su lugar, Foucault defiende una “ontología histórica de nosotros mismos” (1997:124), que se descompone en una serie de investigaciones históricas sobre “los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como otros tantos acontecimientos históricos” (1997: 125). El análisis precedente discurre hacia “una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear, y por ende como trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto seres libres” (1997: 127)<sup>6</sup>.

Ahora bien, puede argumentarse que estas proposiciones comprometen a su autor a una serie de afirmaciones respecto de los agentes humanos y la realidad social: los diversos patrones de experiencia son ocurrencias históricas singulares y los agentes son capaces de rehacer estas estructuras como seres libres. Pero el estatus de este argumento no es fácil de ver. ¿Son meramente “hipótesis de trabajo”, convenientes para cierto tipo de análisis, o confiesan una creencia en los rasgos putativos del mundo? ¿Y están limitadas al contexto de la modernidad, o es cierto que todas las formaciones sociales están hechas de singularidades históricas y que todo individuo humano es capaz de cambiar su situación?

La falta de un compromiso cuidadoso con los problemas ontológicos obstruye de esta forma el cuestionamiento crítico de las presunciones foucaultianas. Conduce también a confusiones y contradicciones que socavan el poder de la razón agonística. Por ejemplo, sus más tardías postulaciones respecto del yo dieron pie a la acusación de que restituyen un sujeto constituyente que se produce a sí mismo como sujeto de pensamiento, poder y ética<sup>7</sup>. Esta recaída podría subestimar el trabajo que debería llevarse a cabo sobre los límites actuales de la libertad.

Otra dimensión de la falta de un análisis ontológico en Foucault que impacta en la fuerza de su crítica está

---

5 Foucault, 2014b: 148, el subrayado es mío. Vale la pena señalar que la ‘auto-institución de una sociedad’ puede que sea una alusión al proyecto de Castoriadis, ya que es un término recurrente en su filosofía de la sociedad. Véase, por ejemplo Castoriadis, 2007, 1994b

6 [Nota del traductor] Texto no publicado en español. La traducción es nuestra.

7 Para una crítica prolongada en este sentido, véase Han, 2002: 185-187, 195-196.



vinculada a la acción creativa. Foucault capta su importancia para la mejora efectiva de la libertad, pero se niega a investir a los individuos con la capacidad de creación original. En consecuencia, su preocupación en la razón agonística no puede movilizar energías creativas por completo. Esto marca un fuerte contraste con el enfoque de Castoriadis.

Si el pensamiento puede engendrar nuevas formas de ver y organizar las cosas, entonces la razón crítica marca la distancia necesaria respecto de las cosas dadas a los fines de poder cuestionarlas (Castoriadis, 1997b: 42). Para ambos, Foucault y Castoriadis, no hay acceso a un punto de vista trascendental fuera de la sociedad y la historia desde el cual evaluar las formas históricas. Pero la reflexión pos-crítica puede todavía presentar un punto de vista por fuera de la realidad y la tradición en tanto pueda crear nuevas ideas y lógicas radicales que arrojen una luz sobre el presente, proporcionar nuevos criterios para ofrecer posibilidades sin precedentes. Para Castoriadis, la construcción de nuevas “figuras de lo pensable” está inmediatamente ligada con la “verdadera interrogación” ya que esta última “implica la capacidad de poner en suspenso los axiomas últimos, los criterios y las reglas (...) con el supuesto de que otros (...) todavía no seguros, acaso aún desconocidos, podrían reemplazarlos” (1993: 47). El cuestionamiento de las nociones recibidas “va a la par de la postulación de las nuevas formas/figuras de lo pensable (...) a menos que uno persista comprometido con la interrogación vacía” (1993: 50).

Es éste otro de los sentidos que asume la revelación en Castoriadis respecto de la razón crítica. Lo que aquí es revelado no es la red subyacente de las presuposiciones, sino nuevos esquemas de pensamiento que enriquecen los reservorios conceptuales de la crítica y permiten a la reflexión tomar distancia de diferentes objetos. Otras estrategias posibles del pensamiento crítico no objetivista pueden recurrir a antítesis conceptuales y valorativas que persisten en ciertos entornos sociales o en diferentes concepciones en otras culturas, provocando una revisión de las figuras en cuestión antes que la invención de figuras originales. El pensamiento creativo es sólo uno de los caminos que la razón post-crítica puede seguir. Sin embargo, a esta opción debe prestársele la atención debida, porque ejecuta las funciones vitales que fomentan la crítica de corte profundo y la emancipación.

Concibiendo nuevas posibilidades puede romperse el hechizo de la falsa necesidad y perturbar las convenciones cosificadas al menos con la fuerza de una distancia genealógica del presente (Zerilli, 2008). Linda Zerilli ha argumentado, por ejemplo, que la distinción sexo/género proveyó una forma de dar nuevos significados a la experiencia de las mujeres y dio lugar para pensar cómo podría la experiencia ser creada de otra manera (2008).

La necesidad de reposición de los recursos conceptuales y normativos es imperiosa cuando las fuentes disponibles se han secado o son profundamente deficientes. Cuando, por ejemplo, una crisis epistemológica en las redes conceptuales que crean el sentido de la realidad no puede ser resuelta con los medios intelectuales a mano, o una dislocación paralizante de los sistemas de valores no puede ser superada con la ayuda de reales alternativas. Atrapados en un callejón sin salida, cualquier compromiso reflexivo con las practicas existentes, simplemente no puede ponerse en marcha de nuevo sin llamar a la existencia de nuevas posibilidades conceptuales o normativas<sup>8</sup>. Puede establecerse un punto similar respecto al tipo de crítica que problematiza los modos de razonamiento y acción convencionales por medio de la detección de fallas internas y limitaciones prácticas. La crítica negativa de este tipo pierde su eficacia a menos que sea acompañada con el conocimiento de nuevas y atractivas matrices de sentido práctico capaces de reemplazar las matrices defectuosas. De no ser así, quedaríamos atascados en las opciones actuales, y la crítica podría ser reducida a polémicas obsoletas o nihilistas.

Correlativamente, el uso crítico de la historia o de otras culturas podría no ayudar a superar los límites de los horizontes actuales cuando las diferentes alternativas que se han realizado son igualmente restrictivas o poco relevantes para el presente. Cuando el objetivo es, por ejemplo, mostrar las restricciones que la hetero-normatividad ha impuesto a las mujeres y a las relaciones homosexuales en la modernidad occi-

---

<sup>8</sup> Una argumentación de este tipo es presentada por Kompridis (2006). Véase, por ejemplo, *ibíd.*: 252-265.

dental, recurrir a la moralidad patriarcal occidental del pasado o al repertorio relacional de las tribus de Polinesia podría no dar la percepción más apropiada para el pensamiento crítico. Puede que sea más eficaz descifrar nuevos esquemas de género que busquen expandir iguales libertades para todos. A través de la comparación y la contrastación, estas proyecciones imaginativas podrían ser capaces de poner de relieve las trabas innecesarias y las desigualdades en los órdenes de género presentes (Zerilli, 2008).

Por lo tanto, la crítica reveladora que prefigura nuevos mundos posibles es más pertinente para la libertad cuando el objetivo es atravesar los límites que obstruyen todas las alternativas conocidas. Concebir las “utopías” irrealizadas que hablan de las preocupaciones actuales y extraen potenciales del presente puede también fomentar la impugnación práctica y cambiar los patrones actuales. El cuestionamiento de los límites presentes podría convencer y motivar a los agentes de forma más convincente cuando se evoca un futuro interesante que supera los actuales bloqueos en lugar de una regresión a un pasado remoto o recurrir a rarezas exóticas (Kompridis, 2006: 252-254). Es necesaria hoy la imaginación programática para la crítica transformadora. El peso de los fracasos pasados y el reciente dogma “no hay alternativas” serán difícilmente superados sin un esquema coherente de medidas políticas concretas que podrían movilizar el pensamiento y la acción contemporáneas hacia un mundo mejor.

Finalmente, sin una capacidad para evocar nuevas posibilidades, la práctica de la libertad con la que la razón agonística se ha comprometido permanecerá dentro de límites preestablecidos, así como los agentes sólo podrán elegir dentro de un repertorio cerrado de opciones. El pensamiento de Foucault puede darle más fuerza a este argumento (2015a: 115-120; 2001: 252-258). La invención de nuevas normas y modos de pensamiento ayuda a luchar contra los mecanismos de poder que aseguran su sujeción no eliminando opciones sino controlando sus parámetros y rango de alternativas. La libertad para probar nuevas ideas y prácticas impide el ocultamiento de las relaciones de poder en las estructuras de dominación que delimitan rígidamente el campo de posibilidades, impidiendo inversiones potenciales. Las nuevas opciones existenciales están ordenadas particularmente cuando las instituciones actuales les otorgan un pequeño espacio a ciertas experiencias. “El hecho de hacer el amor con alguien del mismo sexo puede entrañar naturalmente una serie (...) de otros valores y elecciones para los cuales no existen todavía posibilidades reales (...) se trata de crear formas culturales” (2015a: 115).

Pero, precisamente, este trabajo de invención cultural parece ser descartado por la tesis foucaultiana de que las diversas “prácticas del yo” son (¿siempre?, ¿inevitablemente?) modelos propuestos o impuestos por la cultura y la sociedad antes que creaciones de los individuos (1999: 404-405). Esto les niega a aquellos el poder para crear los nuevos comienzos que, siguiendo al propio Foucault, la lucha por la liberación requeriría. Sus postulaciones acerca de los objetivos y las prácticas de la crítica reflejan su ambivalencia. Su conceptualización de la razón crítica busca unir el análisis histórico de los límites con los esfuerzos prácticos de trascender esos límites a los fines de actuar o pensar de manera diferente (Foucault, 1997: 124-127). Sin embargo, no se le presta atención a la agencia creativa como un vehículo efectivo para la transgresión de los límites actuales. ¿Cuán diferente podrían actuar y pensar las personas si están limitadas por alternativas preconcebidas que varían dentro de un rango restringido? El desafortunado efecto secundario de la fijación de Foucault en la genealogía en detrimento de la praxis creativa es que los modelos de crítica radical que ha inspirado en autores como Judith Butler (2008) y James Tully (1999) se convierten exclusivamente en posibilidades históricas de resignificación de convenciones instituidas cuando consideran los recursos y los caminos posibles de reforma. ¿Sería suficiente, por ejemplo, recuperar las tradiciones pasadas y exóticas o reconfigurar las instituciones patriarcales actuales a los fines de alcanzar la igualdad de libertades en las relaciones de género? (Foucault, 1997: 124-127).

La renuencia de Foucault para echar luz sobre la invención de lo nuevo en las luchas críticas puede derivar del temor a resucitar a un sujeto soberano capaz de una original *creatio ex nihilo*. Para evitar este riesgo se debería llevar a cabo una cuidadosa conceptualización de la acción generativa que la coloque firmemente en un marco más amplio de agencia limitada. En otras palabras, repensar la ontología podría proporcionar una salvaguarda ante este peligro. Una destitución *a priori* de energías creativas no tendría ningún punto de apoyo en una perspectiva histórica. ¿Cómo uno podría establecer que nada nuevo puede aparecer

bajo el sol a través de la praxis colectiva? Invertir a los individuos con un poder de invención original podría ser utilizada como una “ficción útil” que incite a los agentes a prever nuevas perspectivas y ponerlas a prueba en la acción.

La supresión del modo en que la imaginación creativa opera en la historia se refleja, finalmente, en el último límite del agonismo de Foucault, su restricción al criticismo local y a cambios parciales, y la exclusión de proyectos globales y radicales (1979: 184-186). Foucault evoca la experiencia histórica que demuestra que los esfuerzos por efectuar una ruptura completa con “el sistema de la actualidad” siempre tiene fallas, llevando a “prorrogar las más peligrosas tradiciones” en los “peores sistemas políticos a lo largo del siglo XX”<sup>9</sup> (1997: 126-127). Él opta, por lo tanto, por intervenciones específicas en determinados dominios de la experiencia tales como la sexualidad, la enfermedad y las relaciones de autoridad. Estas iniciativas siguen la vía del análisis histórico que busca puntos de crisis en los diversos nexos de poder-saber con el fin de experimentar, cautelosamente, transformaciones precisas y parciales (1997: 126-127, 133). Los ejercicios de la crítica post-fundacional que siguen los pasos de Foucault evidencian la misma aversión por el cambio general y radical (Brown, 2005; Tully, 2002; Butler, 2008). Además, los recelos de Foucault han sido recientemente reforzados con extensos argumentos socio-teóricos que afirman la imposibilidad de “la revolución” en sentido histórico debido a la inflexibilidad y complejidad de los mecanismos de poder actuales (Brown, 2005).

Foucault es consciente de que su favorecido reformismo puede fracasar ante la falta de lidiar con las extensas y sistémicas interconexiones entre los varios espacios de la experiencia social (1979:186). Los complejos vínculos, dice, entre el “libre mercado”, la familia, la prisión y la escuela pueden reducir severamente el alcance de la reforma en cualquiera de estos dominios tomados por separado. Modificaciones duraderas pueden requerir esfuerzos paralelos y combinados que apunten a la interacción entre los diferentes campos. Los “programas universales” de cambio social se esfuerzan precisamente en imaginar un amplio mapa de cambios interdependientes, que parecen ser los más urgentes hoy en día, bajo las circunstancias de relaciones globales más estrechas. Las redes del capital, entrelazadas con las redes de comunicación avanzada y otras tecnologías, están envolviendo al mundo entero, creando una economía, una cultura y un espacio de interacción política universal. Rechazar de antemano todos los programas que abordan el nivel global es por lo tanto suponer una estrategia irrazonable o peligrosamente debilitante para la transformación social.

Esto no quiere decir que las luchas y reformas locales al estilo foucaultiano sean inevitablemente ineficaces y que el “paradigma” francés o ruso de la revolución todavía deba dominar proyectos radicales en nuestros tiempos. Es decir que la exclusión apriorística de Foucault de la transformación sistémica puede representar uno de los objetivos principales de la genealogía foucaultiana: los límites arbitrarios que han sido envueltos como necesarios, racionales, naturales y así sucesivamente. Si la historia se compone de acontecimientos singulares, como afirma la genealogía (Foucault, 2006: 22-28), no hay una razón sólida para deducir del fracaso de instancias particulares de la revolución la implausibilidad de cualquier reordenamiento general de la sociedad. Además de ser ontológicamente reflexiva y creativa, una práctica vigorosa de la razón agonística en una época de creciente interconexión puede que tenga que seguir nuevamente las sugerencias de Castoriadis. Puede necesitar, concretamente, tomar en cuenta las posibilidades de un cambio de amplio alcance haciendo uso de los recursos de la imaginación programática.

---

9 [Nota del traductor] Texto no publicado en español. La traducción es nuestra.

## ¿UNA INCONSTANTE RAZÓN SIN RESPUESTA BORDEANDO LO IRRACIONAL?

Sean cuales fueran las fortalezas y virtudes liberadoras que contenga, la razón agonística es tomada una y otra vez por los críticos que se disputan su capacidad para respaldar sus afirmaciones con buenas razones y castigarla como irracional, nihilista o arbitraria. Tales objeciones pueden devenir en dos variantes. En la primera y más cruda versión, teóricos como Castoriadis y Foucault le dieron el adiós a la razón ya que recurrieron a otras fuerzas más allá de la argumentación racional (por ejemplo, Castoriadis evoca la imaginación), haciendo uso de criterios no normativos que autorizarían sus evaluaciones críticas<sup>10</sup>. En la segunda versión, la razón agonística puede proceder de manera argumentativa, pero queda desprovista de cualquier fortaleza y bases universales que le permitan realizar juicios sólidamente fundados<sup>11</sup>. Siguiendo los desarrollos de Castoriadis acerca de la razón agonística, las siguientes líneas abordarán estas afirmaciones discutiendo cómo un estilo no fundacional de razonamiento podría avanzar y reivindicar argumentos válidos.

La primera forma del reto puede ser fácilmente superada. Las secciones anteriores han indicado que ambos, Foucault y Castoriadis, elaboran argumentos críticos que son impulsados por compromisos normativos. Su crítica socio-política es impulsada explícitamente por el valor de la libertad. Diferentes instituciones, estilos de pensamiento y sistemas normativos son evaluados de acuerdo con el grado en que proporcionan acceso a la auto-creación reflexiva en la vida personal y en las relaciones sociales, o en la medida en que permiten diversos juegos de verdad y poder para ser jugados con un mínimo de dominación<sup>12</sup>.

Pero la segunda letanía de críticas exige una investigación más a fondo de las tácticas argumentativas y los recursos disponibles para la razón agonística. Maeve Cook ha restablecido recientemente esta polémica en términos rigurosos y actualizados. Los modelos de reflexión que descartan las pretensiones que trascienden el contexto de la razón universal son, en primer lugar, excesivamente estrechos en su alcance, ya que no pueden dar una perspectiva crítica a través de diversos contextos. Además, se privan de los medios para hacerle frente a cuestiones de reflexión moral que surgen de los intercambios interculturales e innovaciones tecnológicas y culturales. Y no son capaces de defender racionalmente sus propias ideas directrices contra concepciones rivales o instituciones normativas. En última instancia, su apego a normas reguladoras y su respuesta a los cambios de paradigma se reducen a decisiones arbitrarias o intereses estratégicos. La razón agonística se encuentra a sí misma perdida y renuncia a la deliberación racional cuando se enfrenta a predicamentos fundamentales (2006: 23-24).

Lo esencial de mi respuesta es que: a) la negativa a reconocer las leyes racionales con validez universal y objetiva no deshabilita la práctica de sostener con razones valores particulares y supuestos en los diferentes paradigmas del discurso, ni tampoco descarta respuestas reflexivas a las nuevas situaciones y cuestiones morales; b) la suspensión de los motivos absolutos se justifica en vista de los objetivos y del *modus operandi* que define a la razón agonística. Cualquier movimiento de retaguardia que restablezca fundamentos trascendentes no es creíble y debe ser rechazado. Negándose a sí misma toda garantía que pudiese brindar refugio a las premisas particulares en concurso, la crítica salvaguarda y reaviva su reflexividad. Por consiguiente, puede hacer justicia al otro radical.

El análisis que se realizará difiere de las tesis inmanentistas o contextualistas que imputan consideraciones normativas a la crítica agonística pero consideran innecesario dar cuenta de ellas (Owen, 2002; Tully, 1999). Estos enfoques sostienen que el espíritu crítico por el que abogan pareciera justificar sus direcciones siempre que compartan los mismos anexos normativos. Este enfoque deja al agonismo reflexivo vulnerable a los ataques externos de otras preferencias de valor, pero también es ciego al valor del pluralismo que caracteriza las sociedades liberales contemporáneas. La libertad habita en el mismo espacio de valores y razones con orientaciones potencialmente competidoras como el consumismo hedonista,

---

10 Habermas, 1993; Kalyvas, 1998: 165; Taylor, 1984; Owen, 2002: 224-225.

11 Cooke, 2006: 73-83; Kalyvas, 1998: 162-168; Tully, 1999: 90.

12 Castoriadis, 1991: 4, 173; Foucault, 1997: 125-127; 1999: 412, 414-415; 2006: 28-30.

el comunitarismo tradicionalista o el igualitarismo liberal. Al apelar a nuestro propio compromiso con el auto-gobierno (Owen, 2002: 225) es probable que caigan en terreno pedregoso cuando contiendan con valores rivales que son igualmente “nuestros”. El argumento medirá por tanto la habilidad de reflexión anti-fundacional para dar cuenta de sus principios y contenidos.

La evaluación razonada de aseveraciones particulares extrae sus contenidos y sus reglas de los diferentes entornos en los que se despliega. El escrutinio de normas y conceptos específicos procede contra el marco de otros valores e ideas que pueden ocupar el mismo campo socio-histórico. Los presupuestos de pensamiento crítico pueden permanecer implícitos y sin examinar o pueden haber sido aprobados a la luz de otros juicios considerados que tienen sentido en contextos particulares, aunque es poco probable que todas sus premisas hayan sido ratificadas con lucidez. Creencias reflexivamente afirmadas pueden plantear así una demanda condicional y limitada a lo razonable, sin que sea necesario postular leyes universales. En el siguiente turno de la reflexión, pueden ser cuestionadas desde el punto de vista de otros juicios sostenidos razonablemente. Esto da cuenta de procesos extensamente difundidos de razonamiento en la filosofía, la ciencia, la política y otras esferas en donde los argumentos son intercambiados en el contexto de los conocimientos convencionales. La misma práctica de pensamiento se puede discernir en argumentos presentados por filósofos como I. Kant y J. Habermas si se limpian de la conversación transcendental. Lo que diferencia a la razón agonística es que renunció a cualquier pretensión de un juicio final autorizado y que no exime nada del alcance de la crítica.

En la racionalidad post-fundacional, las conclusiones asumen el estado de una doxa razonable, un dictamen suscrito por razones aún defendibles, en tanto que cualquier juicio puede ser cesado en un momento futuro de un diálogo con final abierto. Este proceso de pensamiento crítico es inherentemente dialógico. Al hacer un uso público de la razón cuando da cuenta de sí misma, mediante la implementación de nociones y valores de sus contextos intelectuales, el pensamiento crítico replantea afirmaciones que se han despojado de certezas dogmáticas (incluidas las de un escepticismo integral y convencido) y se mantienen abiertas a las preguntas formuladas por los otros. La razón agonística puede escuchar y responder a visiones rivales (Saliba et al., 2002).

¿Es esta figura de la razón irremediabilmente contextualista, es decir, atada a los criterios de entornos particulares, incapaz de defender sus convicciones contra otros contextos específicos de preferencias, incapaz de lidiar con nuevas circunstancias y retos fundamentales? Para empezar, la crítica agonística es todo menos un contexto obligado en el sentido de aferrarse a criterios heredados de las diferentes comunidades. Por el contrario, pretende liberar a los individuos del cautiverio de cualquier marco específico de comprensión a través de la interrogación ilimitada y la proyección de nuevos esquemas de pensamiento. Al negar estatuto autoritario a las normas de comunidades particulares, permite a los individuos comprender y evaluar los valores de otras comunidades que no están inevitablemente sometidos a juicios distorsionados por estándares extranjeros.

En términos concretos, sin embargo, la respuesta a la pregunta anterior dependerá crucialmente de los recursos conceptuales y normativos que puedan movilizarse en diferentes contextos del discurso. La disponibilidad de las razones relevantes o la posibilidad de restablecer las nociones pertinentes en moldes útiles determinan las perspectivas de justificación tanto dentro como a través de los contextos. La cuestión, entonces, puede ser decidida sólo en la práctica, no *a priori* ni en abstracto. Afirmar que cualquier tipo de racionalidad que renuncia a universales sólidos y toma las riendas en contextos específicos es encarcelada ineludiblemente a estos espacios, sólo tiene sentido en la presunción de que los diversos contextos son esferas cerradas y completas, cuyos componentes son enteramente heterogéneos desde un comienzo y en perpetuidad. Éste es un dogma inverosímil.

Cualquier noción de norma puede ser candidata a la universalización no en el sentido de que pueda ser reconocida como un axioma válido eternamente, sino en la medida en que pueda alcanzar un número indefinido de individuos y sociedades capaces de aprehenderla y afirmarla sobre las bases de sus diversas creencias. Este proceso no está condicionado por la operación de una razón universal que determina reglas y conceptos. Una capacidad genérica para reflexionar y la presencia contingente de resonancias

conceptuales o normativas pueden ser suficientes. Por ejemplo, las normas democráticas pueden apelar a comunidades sin la tradición occidental de la democracia ya que en parte repican con sus propias prácticas de auto-gobierno o una apreciación de la dignidad personal que informa varias dimensiones de la vida en estas comunidades.

Lejos de estar incorregiblemente ligada al contexto e incapaz de pensar a través de la diferencia, la reflexión post-fundacional puede también activar la apertura de poderes de la razón agonística para iniciar procesos de universalización que unan los hiatos en el uso de razones a través de diferentes entornos. Su capacidad para la revisión y la invención facilita las traducciones culturales a través de las cuales las normas e ideas pueden ser absorbidas en otros contextos siendo rearticuladas en sus términos y equilibradas con sus circunstancias socio-culturales. El “feminismo islámico” puede ejemplificar tal escena<sup>13</sup>. La reutilización creativa de principios permite, además, que los excluidos de sus formulaciones iniciales hagan sus reclamos y expandan su alcance. La extensión de los “derechos del hombre y del ciudadano” para las mujeres y otros géneros no fue una operación de la lógica formal sino un efecto de reimaginar activamente el significado de “hombre” y “ciudadano”, precisamente porque ese significado fue originalmente construido para dejar afuera estas otras categorías (Zerilli, 2008). Finalmente, sus poderes generativos permiten a la razón agonística enfrentarse con nuevas situaciones difíciles, tales como nuestra degradación ecológica mundial. Estas situaciones pueden requerir la movilización del pensamiento creativo con el fin de producir una nueva visión del mundo y una nueva ética que cultivará relaciones y actitudes más apropiadas que afilen nuevas sensibilidades hacia los desequilibrios y facilidades del ecosistema. No está claro cómo una concepción estática de la razón universal que se corresponde con leyes inmutables y predefinidas podría negociar con los retos desconocidos previamente.

Cualquier nuevo horizonte de pensamiento y acción puede mostrar continuidades con condiciones pasadas y el despliegue creativo de la razón puede responder a problemas históricos. Pero sería engañoso restablecer sobre estas bases la idea de una “razón universal” construida como una capacidad unitaria de resolución de problemas (Cooke, 2006: 148-149). Esta noción no toma en cuenta fisuras y discontinuidades entre antiguos y nuevos contextos. No sólo los contenidos y criterios de conocimiento, sino también la propia comprensión de lo que se considera un problema puede variar considerablemente de un escenario a otro, privando de sentido cualquier conversación de aprendizaje acumulativo. La motivación racional que desencadena la transición de un contexto discursivo en crisis a uno nuevo puede no surgir de soluciones más convincentes que las que proporcionan los nuevos marcos a los mismos viejos problemas. Un nuevo espacio de vida, que produzca sus propios valores y diferentes problemas, puede ganar terreno en tanto arroje nuevas posibilidades que permitan a las personas seguir adelante con sus vidas y ampliar el alcance de su agencia. El nuevo horizonte puede traer la existencia de un mundo diferente, con nuevas normas y significados, en lugar de mejorar el “mundo” anterior mediante la resolución de sus problemas específicos.

## LOS LÍMITES DE LA JUSTIFICACIÓN RACIONAL: SOSTENIENDO EL PENSAMIENTO CRÍTICO

Pero, ¿podría la razón realmente llevarse a cabo sin *ningún* fundamento racional firme incluso de sus propias premisas básicas, objetivos y procesos? Sobre esta cuestión, una ruptura divide al pensamiento post-crítico. Foucault, Castoriadis y teóricos como los “ontologistas débiles” identificados por S. White están ansiosos por recorrer el camino hasta el final y reconocer que sus presupuestos guía descansan en última instancia en auto-compromisos voluntarios o en una “postulación” de principios para los cuales no hay una garantía racional incontestable<sup>14</sup>. En cierto punto, las razones pueden agotarse y una decisión infundada tendrá que ser tomada. Por otro lado, pensadores de la escuela laclausiana y habermasianos como M. Cook reconocen la contingencia de la sociedad, la contestabilidad de la razón

---

13 Este argumento se basa libremente en Castoriadis, 1991: 11-12, 17-18, 30, 91, 120.

14 Castoriadis, 1991: 32, 74-75; Foucault, 1997: 125-127; 1999: 414-415; 2006: 28-30. White, 2000.

y la falta de fundamentos positivos. Pero intentan reinstalar los principios “cuasi trascendentales” en algún nivel –aunque sólo sea la afirmación de que no hay fundamentos absolutos (Marchart, 2009), o la proyección de un “objeto trascendental” que pueda ofrecer alguna orientación racional (Cooke, 2006). El asunto será que, en una perspectiva post-fundacional, incluso aquellos “mínimos” gestos señalan un retroceso implausible e indeseable. Aferrarse hasta el final al rastro de incertidumbre que desestabiliza la propia ética y visión del mundo encierra una interrogación ilimitada mientras sustenta el núcleo de valor que anima a la razón agonística: la libertad.

Oliver Marchart, hablando de una corriente de pensamiento que está informada por la deconstrucción, el psicoanálisis Lacaniano y la teoría política de Laclau, ha insistido en que la imposibilidad de un fundamento último debería estar en consonancia con la posición sólida de una verdad necesaria (2009). El pensamiento post-fundacionalista parte de la intuición de que sólo hay múltiples y contingentes fundamentos para los órdenes sociales. Esta tesis presupone que la “imposibilidad de un fundamento último” es necesariamente cierta para todas las bases empíricas. De otra manera, la existencia de un fundamento singular positivo no estaría excluida y una visión fundacionalista podría ser reafirmada. Por lo tanto, un post-fundacionalismo plenamente consistente debe proponer la ausencia de un fundamento último como una verdad necesaria. Este supuesto es inmune a las críticas epistemológicas que impugnarían la capacidad de las investigaciones ontológicas para validar afirmaciones sobre condiciones trascendentales (en este caso, la necesidad de una carencia definitiva) (2009). El asunto ontológico en cuestión concierne exclusivamente a condiciones ontológicas, la “posibilidad de ser-en-tanto-ser”, no a las presuposiciones o los criterios de conocimiento. Una vez que nos situamos en la esfera de la ontología, las objeciones epistemológicas se vuelven irrelevantes (2009).

Hay una réplica obvia para el primer punto. El fundacionalismo filosófico, religioso y político no mantiene simplemente abierta la posibilidad de un fundamento último. Especifica el terreno y pone en evidencia una firme creencia en su fuente favorita de ser y verdad. Hay espacio para un *tertium quid* más allá de esta posición y de un anti-fundacionalismo que establecería la ausencia de fundamentos objetivos y finales en términos de una verdad necesaria. La falta puede ser aceptada como una suposición razonable pero refutable, de modo que combine la aprobación de creencias particulares con una admisión reflexiva de su fragilidad y contestabilidad (Connolly, 1995). Este movimiento abre el camino a un post-fundacionalismo más riguroso, que se mantiene fiel a su nombre al negarse a proyectar verdades finales e indubitables. Permite, por lo tanto, una hiper-crítica dispuesta a poner en cuestión sus premisas más fundamentales. ¿Qué garantías puede uno aducir para responder por la afirmación de que no existe una fuente última del ser y la verdad? ¿Qué significados puede acarrear esta proposición y qué implicaciones presenta su afirmación para el pensamiento y para la práctica? Éstas son preguntas que la razón agonística querrá mantener en discusión. Si se colocase la “imposibilidad de un fundamento final” más allá de los límites de la interrogación, el pensamiento post-fundacional no sostendría la reflexión crítica en su significado, su validez y sus consecuencias.

Incluso, una investigación sobre las condiciones del conocimiento perseguirá diferentes propósitos y seguirá diferentes métodos que una investigación sobre las condiciones del ser. ¿Pero esto implica que los discursos sobre la estructura del ser no necesitan dar cuenta de sus contenidos y demostrar su validez? Sin duda, los argumentos relevantes no necesitan proceder de la misma manera que la validación de las proposiciones científicas. Todavía, una redención de las pretensiones de validez conducida a través de cualquier tipo de razonamiento sostenido caerá dentro del ámbito de la “epistemología” en un sentido más amplio. Despojada de garantías absolutas de verdad, la ontología no puede poner pretensiones a una autoridad general y sólida como una roca. ¿Deberían las decisiones entre asuntos competentes al ser fundamentarse a sí mismas en preferencias ciegas e irrazonables y, si es así, debería ello autorizar una confianza inquebrantable en las creencias de uno mismo?

Maeve Cooke ha lanzado recientemente un nuevo intento de trazar un camino más allá del objetivismo ortodoxo y un convencionalismo completamente estropeado. Estima que hoy en día los objetos trascendentales difícilmente mantendrán sus bases si fueron establecidos como totalmente transparentes y seguros de ser aprehendidos por la razón. El conocimiento es irremediabilmente histórico y situado. No

dispone de un punto de vista absoluto que proporcionaría un acceso ahistórico a sus objetos, independiente de los contextos particulares y sus limitaciones (2006: 122, 131, 187). Pero un convencionalismo no formal debe ser igualmente evitado ya que, en última instancia, reduce los juicios éticos a las preferencias arbitrarias o intereses estratégicos (2006: 23, 80-81). La proyección de una idea trascendental de la buena sociedad, que excede cualquier representación finita, permite una valoración razonada de diferentes figuras del bien conforme a la calidad de orientaciones éticas que ofrecen y cómo poderosamente revelan el objeto trascendente (2006: 120-125, 130). La brecha entre el bien trascendental y sus representaciones es interminable pero puede ser reducida. La potencia variable de diferentes imágenes para tender un puente sobre la brecha será evaluada en una deliberación pública de composición abierta. Esto permite una apreciación no autoritaria de normas a través de un contexto que trasciende incluso argumentos falibles (2006: 130-131, 147-149).

El proyecto de Cooke de una crítica post-fundacionalista que rehabilitaría elementos de fuertes sostenes muestra de nuevo la inestabilidad inherente de dichas empresas. ¿Cómo es posible arbitrar entre interpretaciones contendientes del objeto trascendental sin caer de nuevo en una base absoluta de la verdad y la bondad que es accesible de manera segura? Cualquier apelación a las ideas trascendentes que no pueden ser reconocidas objetivamente, incluso en partes, es una apelación a algo oscuro e inseguro en todas sus dimensiones. Este objeto apenas podría proporcionar una vara de medición universal para la evaluación racional a través de contextos. Cooke sostiene que el objeto trascendental puede cumplir con su rol asignado porque no es totalmente desconocido, las representaciones particulares pueden vislumbrarlo y capturarlo (2006: 122, 148). Pero, ¿cómo es posible ponderar tales afirmaciones sin alguna comprensión clara y sólida de la idea trascendental? Y si los elementos de la verdad trascendental pueden ser identificados con certeza, ¿esta afirmación no restaura el fundacionalismo tradicional en lo que refiere a los aspectos conocidos?

Enlazar el pensamiento crítico a una X trascendental que supera sus representaciones limitantes puede erigir barreras dogmáticas a la reflexión. Con el fin de hacer la X operativa como estándar de evaluación se deberían precisar algunos componentes de su contenido, es decir, postular algunas verdades absolutas. Si X fuera totalmente inaprensible no sería posible decidir la validez de sus reconstrucciones competentes. Además, un modelo de crítica que armoniza con un solo objeto trascendental soporta, como tal, orientaciones particulares para la orientación del pensamiento y la práctica. Por ejemplo, convierte la lucha entre diferentes concepciones de lo bueno en una lucha por alcanzar la verdad singular. ¿Qué ética relacional cultiva esta política de la verdad entre los diversos contendientes y qué modos de auto-relación va a alimentar en cada uno de ellos? Escindiendo a una X trascendental infinita, la razón crítica excluiría tales interrogantes.

## **CONCLUSIÓN: EL AGONISMO Y LA ÉTICA DE LA LIBERTAD**

La justificación del ideal de libertad que late en el corazón de la crítica agonística puede servir como una prueba de fuego final e ilustrar su capacidad para afirmar, sostener y mantener sin confiar en bases apodícticas.

La razón agonística no correrá tras principios incuestionables y no buscará demostrar la incontestable autoridad de la libertad. En ambientes culturales infundidos con orientaciones de valor liberales y democráticas, se sintonizará con la incipiente red de resoluciones judiciales que apoyan la libertad. Éstos pueden ir desde la soberanía popular y la dignidad de cada persona encerrada en derechos individuales hasta el logro de la ciencia, el arte y la filosofía que tienen como premisa institucionalizar la libertad igualitaria.

Razones pertinentes se pueden extender a las instituciones culturales centrales acerca de la agencia humana que presumen que los individuos son capaces de dirigir su pensamiento y acción. El “hecho del pluralismo”, que gira sobre las dificultades inherentes de establecer una visión singular de moralidad, hace a la libertad de elección una respuesta razonable a los dilemas consiguientes y un probable foco de consenso. Los procesos acelerados de des-tradicionalización que han corroído lo religioso y otras creencias



ha incrementado la presión en los individuos para forjar sus propios marcos de inteligibilidad y hacer su propio camino a través de sus circunstancias cambiantes.

En contextos sociales que no son liberales-democráticos es posible ir en busca de disposiciones y preconcepciones locales que suelen repicar con cualquier precedente, tal como la apreciación por el empoderamiento humano que es adoptado por la libertad. Es posible también buscar promover activamente las sensibilidades del soporte a la libertad dando tracción y extendiendo valores agradables, alentando el escepticismo de verdades absolutas, publicitando prácticas atractivas relacionadas con la libertad a través de ejemplos concretos, y así sucesivamente.

Aún en ausencia de garantías últimas y verdades universales perennes, no hay seguridad de que algún argumento gane sobre el consentimiento razonado de los otros. E incluso cuando lo hace, esto no equivale a una validación final. Las órdenes racionales que se puedan producir por cualquier elección de valor nunca serán enteramente seguras e impermeables para el desafío futuro. Cualquier compromiso normativo será arraigado en un acto voluntario infundado. Se ve, entonces, como si la razón no-fundacional fuera arbitrariamente incorregible y débil en el fondo. Pero esta impresión será complicada si uno tiene en cuenta las características de la razón agonística, su gran escepticismo frente a las verdades últimas y su predisposición para poner en duda cualquier axioma. La libertad como desencadenante de cuestionamientos, revisiones y desapego potencial está construida en el marco de un pensamiento crítico. La razón agonística no podría renunciar a la libertad de dudar, contestar, reconsiderar y reconfigurar sin abandonar su propio agonismo y racionalidad. Ponerse de pie por la libertad es ponerse de pie por uno mismo. ¿En qué terrenos, entonces, podría la reflexión crítica defender sus valores constitutivos cuando se renuncia a fundamentos absolutos?

Junto a la variedad de argumentos históricos para las virtudes de la razón, la reflexión post-fundacional trazaría una variación de consideraciones que apuntan a los límites de la razón y a la contestabilidad de todos los supuestos: la finitud, la falibilidad, el pluralismo y los puntos fuertes de la crítica radical tal como se establecen más arriba. Disputando con razones la posibilidad de articular verdades finales, el pensamiento se justifica sosteniendo su libertad para volver a cualquier creencia y llegar a las respuestas anteriores, divergentes y provisionales. El reconocimiento de que el escepticismo razonable, los estilos de razonamiento y las conclusiones tentativas de la razón agonística no son apodícticamente ciertos no exime a sus oponentes de la posibilidad de refutar sus tesis plausibles con argumentos convincentes. Ni implica que los profesionales de la razón agonística estén dispuestos a no pensar en adoptar cualquier posición que impugne sus convicciones y valores.

Sin embargo, el rechazo de premisas incontestables implica que la reflexión se niega a endurecer su *doxa* en dogma. Propulsada por su postura radicalmente reflexiva, la razón crítica está dispuesta a discutir una y otra vez sus presunciones básicas, sus principales orientaciones, su propio significado y validez. Este espíritu de la razón puede combinar entonces la capacidad y la voluntad de mantenerse firme con una disponibilidad para respetar la libertad de los fundacionalistas u otros oponentes que se pongan de pie contra sus perspectivas. La razón agonística es consciente de su posición condicional y no la plantea como una nueva ley objetiva ante la cual todos deban inclinarse. Una reflexividad que protege contra las tentaciones autoritarias y una complacencia lista para negociar acuerdos que contemplen los derechos de todos indican el potencial ético del pensamiento crítico que no se detiene ante cualquier verdad establecida.<sup>15</sup>

---

15 Estas implicaciones éticas de la reflexión agonística se encuentran en Kioupkiolis, 2008.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barry, B. (2001) *Culture and Equality*. Cambridge: Polity.
- Bernstein, R. J. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Brown, W. (2005) *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, J. (2008) *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*. En VV.AA. Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional. Madrid: Traficante de sueños.
- Castoriadis, C. (1989) *Done and To Be Done*. En Curtis, David (ed.) (1997a) *The Castoriadis Reader*. Oxford: Blackwell.
- Castoriadis, C. (1991) *Philosophy, Politics, Autonomy*. Oxford: Oxford University Press.
- Castoriadis, C. (1993) *Lógica, imaginación, reflexión*. En Dorey, R. et. al. Ciencia e inconsciente. Buenos Aires: Amorrortu.
- Castoriadis, C. (1994) *Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary*. En Curtis, David (ed.) (1997a) *The Castoriadis Reader*. Oxford: Blackwell.
- Castoriadis, C. (1997b) *World in Fragments*. Stanford: Stanford University Press.
- Castoriadis, C. (1997c) *Imaginario político griego y moderno*. En El avance de la insignificancia. Buenos Aires. EUDEBA.
- Castoriadis, C. (1997d) *La cultura en una sociedad democrática*. En El avance de la insignificancia. Buenos Aires. EUDEBA.
- Castoriadis, C. (2007) *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Connolly, W. E. (1995) *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cooke, M. (2006) *Re-Presenting the Good Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Foucault, M. (1979) *Verdad y poder. Vérité et pouvoir*. Entrevista con M. Fontana en rev. L'Arc, n.º 70 especial. Págs. 16-26. En *Microfísica del poder* (pp. 175-189). Madrid: Edissa.
- Foucault, M. (1997) *The Politics of Truth*. Ed. S. Lotringer and L. Hochroth. Cambridge, MA: Semiotext(e).
- Foucault, M. (1999) *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras eseneiales. Volumen III* (pp.393-416). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001) *El sujeto y el poder*. En Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (eds.). Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica (pp. 253-254). Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- Foucault, M. (2006) *¿Qué es la crítica?*. En *Sobre la ilustración* (pp. 3-52). Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2014a) *Entrevista de Michel Foucault con André Bertin. 7 de Mayo de 1981*. En *Obrar mal decir la verdad. Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina 1981* (pp. 251-262). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014b) *Espacio, saber y poder*. En *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (pp.139-158). Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2015a) *El triunfo social del placer sexual*. En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp.115-122). Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2015b) *Historia de la sexualidad: un prefacio*. En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp.187-194). Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Habermas, J. (1993) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Han, B. (2002) *Foucault's critical project: between the transcendental and the historical*. Stanford: Stanford University Press.
- Hoy, D. C. (2005) *Critical Resistance. From Poststructuralism to Post-Critique*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Kalyvas, A. (1998) *Norm and Critique in Castoriadis's Theory of Autonomy*. *Constellations* 5(2): 161-182.
- Kioupkiolis, A. (2008) *Post-Critical Liberalism and Agonistic Freedom*. *Contemporary Political Theory* 7: 147-168.
- Kompridis, N. (2006) *Critique and Disclosure*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Lukes, S. (2003) *Liberals and Cannibals*. London: Verso.
- Marchart, O. (2009) *El pensamiento político postfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Owen, D. (1999) *Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy*. En Ashenden, Samantha y Owen, David (eds) *Foucault Contra Habermas*. London: Sage.
- Owen, D. (2002) *Criticism and Captivity: On Genealogy and Critical Theory*. *European Journal of Philosophy* 10(2): 216-230.
- Saliba, T., Allen, C. y Howard, J. A. (eds) (2002) *Gender, Politics and Islam*. Chicago: Chicago University Press.
- Taylor, C. (1984) *Foucault on Freedom and Truth*. *Political Theory* 12 (2): 152-183.
- Tully, J. (1999) *To Think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas' Theory*. En Ashenden, Samantha y Owen, David (eds) *Foucault Contra Habermas*. London: Sage.
- Tully, J. (2002) *Political Philosophy as a Critical Activity*. *Political Theory* 30(4): 533-555.
- White, S. (2000) *Sustaining affirmation: the strengths of weak ontology in political theory*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Zerilli, L. (2008) *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

## **SOBRE EL AUTOR**

Alexandros Kioupiolis

Estudió literatura griega en la Universidad de Atenas y se doctoró en teoría política en la Universidad de Essex, Oxford. Sus temas de investigación son la filosofía moderna de la libertad y la ley, teorías de la democracia y análisis crítico del poder. Es autor, entre otros libros, de *Radical democracy and collective movements today. The biopolitics of the multitude versus the hegemony of the people* (volumen colectivo editado por A. Kioupiolis y C. Katsampekis, Ashgate, London 2014), *Freedom after the critique of foundations. Marx, liberalism and agonistic autonomy* (Palgrave-Macmillan, Hampshire 2012) y *Political freedom. Turn democracy, post-anarchist utopias and the emergence of the crowd* (Ekkremes, Athens 2011).

Traducción: Tomás Ramos Mejía y Serena Santos