

# REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 2, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2019

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE  
SEDE PUERTO MONTT



# ¿Por qué es necesaria la crítica cultural?<sup>1</sup>

## Why is cultural criticism necessary?

Jorge L. Dávila R.  
Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela)

### Resumen

Se presenta una historia de la formación de la crítica y de la actitud crítica en el mundo occidental. Desde la comedia y la filosofía griega hasta la genealogía elaborada por Michel Foucault, se muestra la conformación de dos maneras de entender y practicar la crítica: una, la de la actitud de modernidad, favorable al predominio del buen uso de la Razón; otra, de confrontación y aniquilamiento de la actitud de la modernidad, o sea, favorable a la contra-modernidad. Finalmente se destaca el papel del neoliberalismo favorable a la contra-modernidad.

*Palabras Claves:* Pensamiento crítico, modernidad, neoliberalismo, expresiones culturales.

### Abstract

A history of the formation of criticism and critical attitude in the western world is presented. From the Greek comedy and philosophy to the genealogy elaborated by Michel Foucault, the conformation of two ways of understanding and practicing criticism is shown: one, that of the attitude of modernity, favorable to the predominance of good use of Reason; another, of confrontation and annihilation of the attitude of modernity, that is, favorable to counter-modernity. Finally, the role of anti-modernity neo-liberalism is highlighted.

*Key words:* Critical thinking, modernity, neo-liberalism, cultural expressions.

Recibido: 2/9/19. Aceptado: 18/11/19



Jorge Dávila, Ingeniero de Sistemas y postgraduado en Ciencias Sociales en la Escuela de Altos Estudios de París, es miembro titular del Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa de la Universidad de Los Andes de Venezuela.

Contacto: [jl.davilar@gmail.com](mailto:jl.davilar@gmail.com)

Cómo citar: Dávila, J. (2019). ¿Por qué es necesaria la crítica cultural? *Revista Stultifera*, 2 (2), 15-31. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2019.v2n2-02

La pregunta que encierra el título supone una afirmación, una afirmación en ella implícita; a saber: que la crítica cultural es necesaria. Ocurre algo parecido a cuando preguntamos, por ejemplo, *¿por qué llueve?*; al preguntar *por qué*, damos por sentado el hecho de que llueve. Y, ciertamente, no se nos presenta la duda de si la lluvia es algo que ocurre. Sin embargo, nuestra pregunta, *¿por qué es necesaria la crítica cultural?*, además de dar por sentado que hay crítica cultural, afirma que es necesaria. En este caso, no estamos exentos de la duda. La doble afirmación implícita nos abre dudas que tienen dos vertientes.

Por una parte, la afirmación *la crítica cultural es necesaria* no es una afirmación completa, pues cuando decimos que algo, digamos X, es necesario, requerimos entender que es necesario para algo, digamos que ese otro algo es Y; X es necesario para Y. En relación con la lluvia, por ejemplo, podemos decir que sin nubes no hay lluvia o, lo que es lo mismo, que haya nubes es necesario para que llueva. En lógica se llama, a esa X (nubes), una condición necesaria para Y (lluvia). En nuestra pregunta sobre la crítica cultural no se dice nada sobre algún Y; es decir, no se dice nada sobre qué es el consecuente de la necesidad de la crítica cultural. No nos dice nada como: *la crítica cultural es (condición) necesaria para ...* Esa es pues la primera duda que deja nuestra pregunta.

Por otra parte, la afirmación podría entenderse como simple afirmación de existencia, de ser; como cuando decimos simplemente: *llueve*. En nuestro caso, sería lo mismo que sostener: *la crítica cultural existe, hay crítica cultural*. Vale decir que, en nuestra pregunta, se afirma que la crítica cultural, antes que ser necesaria para algún Y, simplemente tiene que ocurrir, ser, o existir: es necesario que ocurra, que sea, que exista. La pregunta entonces se entendería como la interrogante sobre el por qué hay crítica cultural o por qué existe la crítica cultural. Ahora bien, tal existencia tiene estas dos posibilidades: primera, ser una cosa que es independiente de cualquier condición, porque su condición siempre se cumple al ser lo mismo que la cosa, como ocurre cuando afirmamos algo por definición; por ejemplo, en el orden geométrico, al decir: *hay o se forma la circunferencia con todos los puntos a igual distancia de otro punto fijo, todos en un mismo plano*. En este primer caso, hay independencia en el orden temporal (la condición de ser circunferencia siempre se cumple, al ser aquella la definición matemática de esta). Segunda posibilidad: algo es o existe condicionado a un cierto origen o surgimiento. En este segundo caso, hay

## ¿POR QUÉ ES NECESARIA LA CRÍTICA CULTURAL?

condiciones de existencia en el orden temporal, por ejemplo, la sociedad humana, la agricultura, la música, el cine, el periodismo. Todos estos fenómenos —y hasta se podría afirmar de muchos fenómenos físicos— están condicionados por la historia, en el sentido de que tienen un origen, un nacimiento, una cierta formación (no siempre hubo cine ni periodismo). La crítica cultural —esto nos parece firme— está en esta segunda posibilidad.

Dos nuevas preguntas, pues, nos aportan las dudas que deja nuestra pregunta original: *¿Por qué es necesaria la crítica?*

1. La que se desprende de que la crítica cultural no siempre ha sido (vale decir que ha existido solo desde un cierto origen, que ha tenido una cierta formación), o sea que la crítica cultural (X) no siempre ha podido ser necesaria para algún Y puesto que ni siquiera existía. Por tanto, hay que preguntar: *¿desde cuándo y cómo es que existe la crítica cultural?*

2. Si la existencia, la existencia histórica, de la crítica cultural (X) ha sido, es y ha de ser necesaria en cuanto condición, entonces hay que preguntar explícitamente por su consecuente Y. Es decir, la pregunta será: *¿para qué asunto o cosa (Y) es necesaria la crítica cultural (X)?* O también: *¿la crítica cultural es condición necesaria de qué cosa, de cuál Y?*

Después de esta breve referencia al asunto lógico encerrado en nuestra pregunta original sobre la crítica cultural, ambas preguntas (*¿desde cuándo y cómo es que existe la crítica cultural?*, *¿la crítica cultural es condición necesaria de qué cosa, de cuál Y?*) se pueden reunir en una sola que es mi traducción de la pregunta original: *¿desde que ha existido la crítica cultural, acaso ha sido ella condición necesaria para algo?* Aunque luce un poco más complejo responder a ambas preguntas de modo simultáneo, intentaré responder en conjunto, pues me parece que la separación restaría alguna riqueza problemática. Abordaré, pues, de ese modo este espinoso asunto con el ánimo de estimular el debate entre nosotros.

### **Una genealogía de la crítica**

La *crítica*, como actitud y como práctica social es de muy vieja data. Emparentado el vocablo con el de *crisis*, sus raíces están en el griego antiguo. Para no obviar que la crítica que está en nuestra pregunta se adjetiva como cultural, pensemos en la comedia de la Antigüedad. Si la comedia se entiende como centro de la expresión de burla y desprecio hacia

el comportamiento de la sociedad y en especial de su política, no es dudar que en la obra poética de Aristófanes hay una crítica cultural centrada en la crítica del sistema democrático y en el comportamiento socio-político de los ciudadanos (Sabit, 2001). Por ejemplo, en la comedia *Lisístrata* se presenta una descomunal burla de la guerra, con toda la carga de heroísmo, de rememoración y de centro de identidad que la guerra significó para la *polis*. La comedia somete a la irrisión el compromiso ciudadano de tomar las armas contra el enemigo o invasor. Es un modo de mostrar la importancia de la paz por medio de una crítica que se expresa a la manera de la ironía y el sarcasmo. Se trata, resumidamente, de lo siguiente:

La guerra duraba ya veinte años. Por todas partes podía verse la ruina económica y moral, familias destrozadas, padres ausentes, mujeres solas en casa, hijos muertos en combate, ancianos desamparados. Frente a la negra realidad (rivalidades, intrigas, luchas internas de los partidos, empeño de los varones por mantener la guerra), las mujeres, por boca de Lisístrata, sostienen que es necesaria la paz. La protagonista es partidaria de una paz digna, pero no adopta ninguna postura pacifista; no intenta conseguir la paz cueste lo que cueste, sino lograr la reconciliación, terminar la guerra de una vez por medio de acuerdos razonables establecidos por ambos contendientes. Propone una paz entre griegos, pues, en el caso de que fuera necesario declarar la guerra, habría que hacerla contra los bárbaros, es decir, los extranjeros; más concretamente, los persas, el enemigo común durante siglos. Las mujeres atenienses, cansadas de la guerra contra los lacedemonios, deciden obtener la paz de una forma singular, la utopía cómica, el mundo al revés: Lisístrata propone que tanto las atenienses como las lacedemonias y sus aliadas (las habitantes de Esparta, Tebas y Corinto) mantengan, hasta que se firme la paz, una huelga doble: sexual, respecto a sus maridos, y familiar, en lo referente a sus deberes familiares, como madres y responsables del hogar. Además, las atenienses de mayor edad se apoderarán entre tanto de la Acrópolis, para evitar que los políticos se lleven los tesoros allí guardados. Frente a los varones, pues, las mujeres, más sensatas y prudentes que ellos, son quienes finalmente se deciden a establecer la paz. Lisístrata, es, como tantos otros, un nombre parlante (de *lýō*, “soltar”, “disolver” y *stratós*, “ejército”: la que licencia, suelta o elimina, el ejército; el nombre propio sería algo así como Suprimejército). Al final de la obra, la protagonista les echa en cara, a atenienses y lacedemonios, que, aun rociando todos ellos con agua lustral Delfos, Olimpia y las Termópilas, se enfrenten en guerras teniendo enfrente a los bárbaros. (López Ferez, 2007, p. 7)

## ¿POR QUÉ ES NECESARIA LA CRÍTICA CULTURAL?

Aunque no se puede rebatir la tesis de que en el mismo arte de la comedia juega la crítica, el término *crítica*, ligado en su misma raíz a la noción de *crisis*, tiene connotaciones más amplias que la puesta en escena de la comicidad. De hecho, el mismo Sócrates, con su actitud permanente de preguntar con fina ironía (simulando la ignorancia) y de esa forma dialógica, inventada y practicada por él (guiada por la mayéutica) sobre cualquier tema, somete a la crítica la política de su tiempo. Por su crítica a la *polis*, como bien se sabe, se da el proceso de acusación en el tribunal que dictamina su muerte; las acusaciones —que, irónicamente fueron expuestas en el tribunal por un poeta— se centran en los perjuicios que a la sociedad y su cultura causa su actitud filosófica y su práctica pedagógica. En el origen de la crítica, la poesía —ejemplificada aquí con la comedia— y la filosofía —ejemplificada aquí con la actitud socrática— no son, pues, dos vertientes completamente ajenas. Su coincidencia, para lo que aquí concierne, puede destacarse en ese rasgo especial de colocar en otro espacio los eventos del acontecer de la sociedad y la cultura. Es un efecto de lo que podrá llamarse una *repetición reflexiva*; quiero decir, una vuelta a los eventos del acontecer colocados en lenguaje y actuación —su repetición— de manera que sean sometidos no a un mero reflejo, sino a la vista de la reflexión. El lenguaje y la actuación hacen la diferencia al obedecer a diversos criterios sobre los que se basa la crítica; las modalidades poéticas —como la comedia— y filosóficas —como la dialógica socrática— se creaban en la Grecia clásica como criterios indisolubles de la creación de la misma crítica. Lo que se destaca como rasgo común es que en la repetición reflexiva se desarrolla una cierta actitud, una *actitud crítica*, que a su vez permite desarrollar la misma repetición reflexiva. Pero la formación de esta relación constitutiva de la crítica es mucho más compleja por cuanto hay otras relaciones que entran en juego y que pueden distinguirse si se concentra la atención en la estrecha relación de la formación de la crítica con los desarrollos de la noción de *crisis*.

La noción de *crisis* tiene su amplio significado original en el verbo griego *krinō*: acción de separar, escoger, juzgar, decidir; esa acción puede estar referida a medirse uno mismo, a un pleito, una lucha o una discusión (Koselleck, 2006). Se conformó como uso un sentido jurídico consistente en el alcance de un veredicto o un juicio. Pero, sobre todo, se consolidó el uso como institución del juicio, del proceso, de la decisión legal y hasta de la corte de justicia. Es así que la justicia y el orden político eran el referente

privilegiado de la crisis; ellos son los espacios propios donde adquiere mayor sentido la comprensión, el entendimiento, la explicación de las condiciones objetivas, de los orígenes o la formación de algo al modo de la *dia-gnosis*, del diagnóstico. Después de los albores griegos, ese sentido se va a expresar, de modo teológico, en las sagradas escrituras. Así, para decir el Juicio final se usó el término griego *κρίσις*, traducido luego al latín como *judicium*; pero se usó también, en referencia a la salvación: “quien cree en él no será juzgado (*κρινεται*) y quien no cree ya ha sido juzgado” (Evangelio de Juan 3:18). Ahora bien, este sentido teológico añade, por una parte, a la noción de *crisis* una temporalidad que ya no es la propia del juicio en el sentido jurídico pues no solo refiere al paso por la vida terrenal; va acompañado de la visión de un final último como el del Apocalipsis. Por otra parte, se agrega la dimensión de salvación que presupone un estado de poca salud (tránsito a una salvación no segura); es la dimensión de la *pro-gnosis*, del pronóstico. El uso médico de la expresión, que ya había sido establecido claramente por la escuela hipocrática (*momento en que la enfermedad se agrava y el paciente muere, o bien naturalmente ocurre su recuperación*), es completamente coherente con este doble significado de la noción de *crisis*. Su uso, como lo practicamos contemporáneamente, apareció en lengua francesa en el siglo XIV y en inglés y alemán en el siglo XVI. Muy pronto, el uso médico se extendió, más que como metafórico, a los dominios de las explicaciones psicológicas, políticas y sociales; e incluso, ya a fines del siglo XVII, se usó en algunas explicaciones de las dificultades económicas que padeció el régimen de Luis XIV.

Esas son, pues, las tres grandes acepciones de la noción de *crisis*: jurídica, teológica y médica. Lo que reúne a esas tres acepciones, históricamente, es la metamorfosis que sufren a partir de los cambios en la cultura occidental que dan paso a la modernidad. La modernidad es la época en que brilla en su esplendor la formación de la crítica, o más propiamente la Ilustración, la *Aufklärung*. A ella se llega como desarrollo de la constante *actitud crítica* que desde su raíz griega identifica radicalmente la cultura occidental. Me parece que la explicación dada por Michel Foucault sobre este asunto es muy esclarecedora. Revisemos brevemente su conferencia de 1978 titulada: “Crítica y *Aufklärung*” (Foucault, 2014).

## ¿POR QUÉ ES NECESARIA LA CRÍTICA CULTURAL?

### **Crítica y Modernidad**

En la visión de Foucault se requiere de una cierta unidad en las expresiones de la crítica, desde la alta filosofía kantiana hasta las diversas modalidades características de los críticos profesionales o de los polemistas; dice:

ha habido en el Occidente moderno (ubicado, toscamente, empíricamente desde los siglos XV y XVI) una cierta manera de pensar, de decir, de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que se sabe, con lo que se hace, una relación con la sociedad, con la cultura, una relación, también, con los otros y que se pudiera llamar, digamos, *la actitud crítica*. (Foucault, 2014, p. 41)

Y ¿qué es entonces esta actitud invocada por Foucault? A mi parecer, se trata de una nueva manera en que se expresa la conjunción de las tres grandes acepciones de la noción de *crisis* a las que me referí antes: las acepciones jurídica, teológica y médica provenientes de las raíces greco-latinas. Foucault las reúne en los preludios de la época clásica en relación con las artes de gobernar. Así, señala:

*¿Cómo gobernar?*; creo que ha sido esta una de las preguntas fundamentales entre todo lo acontecido en el siglo XV o en el siglo XVI. Pregunta fundamental cuya respuesta ha sido la multiplicación de todos los artes de gobernar —arte pedagógico, arte político, arte económico— y de todas las instituciones de gobierno, en el amplio sentido que la palabra gobierno tenía en esa época. (Foucault, 2014, pp. 44-45)

Pero este arte de gobernar, esa "gubernamentalización" añade,

no puede ser disociada de la cuestión relativa a la pregunta "*¿cómo no ser gobernado?*" [...] Quiero decir: la perpetua pregunta que sería: "*¿cómo no ser gobernado de este modo*, por tal cosa, en nombre de estos principios, con mira a tales objetivos y por medio de tales procedimientos; no así, no para eso, no por ellos?". Entonces, si se le otorga la amplitud e inserción histórica que creo le corresponde a ese movimiento de gubernamentalización, tanto de la sociedad como de los individuos, parece que se pudiera colocar, aproximadamente, del lado de esta última pregunta lo que llamaría *la actitud crítica*. (Foucault, 2014, pp. 45-46)

¿En qué se sostiene históricamente esta actitud crítica? Foucault explica tres puntos de anclaje histórico que hacen clara referencia a los

dominios de las tres grandes acepciones de la noción de *crisis* (jurídica, teológica y médica). Esos puntos de anclaje histórico son:

- 1º) En una época en que el gobierno de los hombres era esencialmente un arte espiritual, no querer ser gobernado de un cierto modo, era esencialmente buscar en las Escrituras una relación distinta a la que estaba ligado el funcionamiento de la enseñanza de Dios. No querer ser gobernado, era una cierta manera de rechazar, recusar o limitar el magisterio eclesiástico; era el retorno a la Escritura; era la cuestión relativa a lo auténtico de la Escritura, de lo que había sido efectivamente escrito en la Escritura; era la pregunta por la especie de verdad de la Escritura en la Escritura a pesar, tal vez, de lo escrito, y hasta llegar incluso, finalmente, a la pregunta muy simple: ¿es verdadera la Escritura? Digamos que, históricamente, la crítica es bíblica.
- 2º) No querer ser gobernado, no querer ser gobernado de un cierto modo, es también no querer aceptar tales leyes invocadas porque ellas son injustas, porque en su antigüedad, en la magnitud más o menos amenazante que les da el soberano hoy día, esconden una ilegitimidad esencial. La crítica es, por tanto, desde este punto de vista, frente al gobierno y a la obediencia que él exige, la oposición de los derechos universales e imprescriptibles a los que todo gobierno, cualquiera sea —monarca, magistrado, educador, padre de familia— deberá someterse. En resumen, si se quiere, encontramos aquí el problema del derecho natural.
- 3º) Finalmente, “no querer ser gobernado” es, por supuesto, no aceptar como verdad lo que una autoridad dice que es la verdad; o, al menos, no aceptarlo por el simple hecho de que una autoridad diga que sea verdad; es no aceptarlo a menos que uno mismo considere como buenas las razones esgrimidas para aceptarlo. En este caso la crítica coloca su punto de anclaje en el problema de la certidumbre frente a la autoridad. (Foucault, 2014, pp. 46-48)

Cada uno de estos anclajes, asociados como dice Foucault a *una triple correspondencia: la Biblia, el derecho, la ciencia; la escritura, la naturaleza, la relación consigo mismo; el magisterio, la ley, la autoridad del dogmatismo*, corresponden en general a las tres acepciones de la noción de crisis oriunda de la Antigüedad. Creo que podemos decir que, en cada dimensión de la noción de *crisis*, la crítica ha elevado la potencia de lo que antes llamé *repetición reflexiva*. A la repetición de eventos, escenificada en lenguaje y actuación, se añade una objetivación de la cosa criticada: así, la dimensión ligada a lo teológico se verá invadida por el trabajo hermenéutico, el trabajo

## ¿POR QUÉ ES NECESARIA LA CRÍTICA CULTURAL?

interpretativo de *la cosa misma* que es el texto bíblico o el texto religioso; en la dimensión jurídica se establece el derecho como referente objetivo; en la dimensión médica, ahora en vía de expandirse al horizonte de todo conocimiento, la institucionalidad de una autoridad relativa al criterio de la verdad. La repetición es, pues, de una cosa; ella misma es una objetivación que representa los propios eventos. Sobre esa representación irá la carga del ejercicio crítico centrada en poner al desnudo cómo esa representación es invocada para justificar —con su verdad— y elaborar el ejercicio del arte de conducir la conducta de los otros, al tiempo que ella, la crítica, constituye su expresión reflexiva, ya no solo para un simple observador, sino para un agente, el sujeto, de las artes de la contra-gubernamentalidad. Ese sujeto, el de la crítica, encuentra en su ejercicio práctico formas de constituirse a sí mismo. Así, Foucault puede concluir de esta manera:

el núcleo de la crítica es, esencialmente, el haz de relaciones que ata el poder, la verdad y el sujeto, uno a otro, o cada uno a los otros dos. Y si la gubernamentalización es ese movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma, de una práctica social de sujeción de individuos por medio de mecanismos de poder que reclaman para sí una verdad; pues bien, diría que la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se arroga el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad. En otras palabras, la crítica será el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la des-sujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar la ‘política de la verdad’. (Foucault, 2014, pp. 48-49)

Este arte de la in-servidumbre voluntaria, de la *indocilidad reflexiva*, en cuanto transformación epocal de la *repetición reflexiva*, es la que da pie a la *actitud de modernidad* característica de la constitución moderna de la civilización occidental. Esa actitud correspondería al esplendor de la crítica si lograra constituirse como práctica social que fluya libremente permeando todo el tejido de las demás prácticas. Su esplendor no radica en la suposición de una superioridad por sobre la actitud crítica que la tradición había desplegado hasta entonces. Tampoco radica en que su fundamento esté ligado a su contraposición a las formas de dominación propias de la religión, la moral y la política hasta entonces conocidas y practicadas. Su esplendor radica en una sencilla pero honda diferencia: la repetición reflexiva habría de dar una vuelta sobre sí misma; vale decir, una *reflexiva*

*repetición reflexiva*. Dicho de otro modo, la crítica es ahora capaz, y lo necesita para su propia distinción, de mostrar el criterio de sí misma. Hacer explícito el criterio de la crítica es un rasgo distintivo de esa actitud; pero no solo eso: es que también ese criterio de la crítica, obedeciendo a ella misma, debe hacer explícito su fundamento. Entonces, podemos decir que, ya en la modernidad, *la actitud crítica (de modernidad) es la crítica que hace explícitos tanto el criterio en el que se basa como el fundamento de dicho criterio*.

Esta reflexión activa que la actitud de modernidad supone, tan propia de la modalidad racional que lleva impresa desde fines del siglo XVII, le otorga una exigencia de permanencia en la vida de la cultura y de la sociedad concreta en todas sus dimensiones políticas. En ese caso, la relación entre la crisis y la crítica se conforma de tal manera que toda crisis debe avivar la crítica, y la permanente crítica debe hacer explícita la crisis, hurgar en las condiciones generadoras de la crisis y aspirar a responder en acto a ellas. Pero —notémoslo bien— esto es solo un tipo-ideal de crítica; mejor dicho, sobre la base de ese tipo-ideal se ejerce la actitud de modernidad. Notemos que al hacerse explícito el criterio de la crítica, ella misma se hace vulnerable; por lo tanto, puede ser sometida a otras críticas o a simulacros de crítica que actúan contra ella para restarle fuerza en su capacidad de acción. O, dicho de otro modo, esa actitud de modernidad solo logra mantenerse en la medida en que su ejercicio logre sostenerse contra todo lo que lo pueda impedir. Pero ocurre que esas artes agrupadas por Foucault en la noción de gubernamentalidad van a desarrollarse con mayor vigor que la misma indocilidad reflexiva constitutiva de la práctica de la crítica en cuanto actitud de modernidad. Van a desarrollarse como base reflexionada, estudiada y altamente tecnificada de la anti-modernidad o de la contra-modernidad. La actitud de modernidad, heredera de la mutación histórica de la repetición reflexiva a través del surgimiento del arte de la indocilidad reflexiva y manifiesta en su esplendor en el ideal de la Ilustración, ha estado siempre en posición minorada. Contra ella se han desatado todas las fuerzas contra-críticas de diversos modos, sutiles y violentos; así como desde la remota Antigüedad hubo fuerzas contrarias y dominantes que atacaban la actitud crítica, esas que llevaron al juicio y a la muerte de Sócrates. Pero, precisamente, su manera de mantenerse en un cierto hilo de continuidad le ha dado a la actitud de modernidad su inmensa fortaleza, que pende del hilo de sostener que ella es, no más ni menos, condición de posibilidad de una cultura vital, si la cultura se mantiene en el horizonte de despliegue de las

## ¿POR QUÉ ES NECESARIA LA CRÍTICA CULTURAL?

raíces de una cultura universal válida para toda humanidad: *Condición de posibilidad de y necesaria para una cultura vital*. Es exactamente en este sentido como podemos responder la traducción de nuestra pregunta original: *¿desde que ha existido la crítica cultural, acaso ha sido ella condición necesaria para algo?*, si por *crítica cultural* entendemos la actitud crítica en su sentido histórico. Pero, ¿en qué argumento histórico se sostiene la continuidad del hilo que nos lleva y nos trae, en nuestra historia, por la necesidad de la actitud crítica modernamente entendida como actitud de modernidad? Veamos.

Kant, al final de su vida, cuando terminaba el siglo XVIII, reflexiona sobre la Revolución Francesa, participando del debate público sobre ese magno evento político. Según entiende Foucault, Kant, a propósito de la Revolución, se muestra convencido de que el horizonte ilustrado no llegará por la fuerza ilustrada de un agente (el gobernante) sino por el *entusiasmo revolucionario* entendido como

el mayor crecimiento posible de la libertad de pensar pública, de la apertura de esa dimensión libre y autónoma de lo universal para el uso del entendimiento [de la Razón] de modo que ese mismo entendimiento muestre, de manera clara y evidente, que la necesidad de obedecer se impone en el orden de la sociedad civil. (Foucault citado en Dávila, 2014, pp. 94-95)

El uso público de la razón es, pues, para el Kant de los últimos días el horizonte y la potencia del entusiasmo por la Revolución. Ese entusiasmo revolucionario es entonces la expresión más propia de la actitud de modernidad; es esa la actualidad y vigencia de la reflexión kantiana sobre la Ilustración. Foucault no solo miró en Kant; puedo afirmar que Foucault, él también en sus últimos años, está tras la pista de poner en debate cuáles son las condiciones de posibilidad para el mantenimiento —si no el resurgimiento— de esa actitud de modernidad, de ese entusiasmo revolucionario en nuestro presente. Pues bien, las condiciones de posibilidad de esa actitud de modernidad son analizadas, histórica y críticamente, a partir de la actitud en la que descansan los juegos del decir verdad. Juegos del decir la relación con la verdad, o *juegos de veridicción*, es la designación para las reglas establecidas en las prácticas sociales —que se siguen en el orden de las relaciones con los conocimientos, de las relaciones de poder entre los sujetos e instituciones y de las relaciones que se establecen con uno mismo— según las cuales se define la partición entre lo

verdadero y lo falso. Esos juegos de verdad constituyen lo que también llamó *regímenes de verdad*. En su investigación sobre estos *modos de veridicción* en la Antigüedad, Foucault distinguió cuatro de ellos ligados a las prácticas de la profecía, de la sabiduría, de la enseñanza o la técnica y, finalmente, de la *parresía*. A cada uno de ellos corresponde —claro está— un personaje que es como su representante pero que no es lo sustantivo del modo de veridicción:

Más que personajes, la profecía, la sabiduría, la enseñanza o técnica y la *parresía* deben considerarse como modos fundamentales del decir-verdad. Hay la modalidad que dice de manera enigmática lo que hay y se oculta en todo ser humano [la profecía]; hay la modalidad del decir-verdad que dice apodícticamente lo que corresponde al ser, a la *physis* y al orden de las cosas [la sabiduría]; hay la veridicción que dice demostrativamente lo que corresponde a los saberes y al saber-hacer [la enseñanza o técnica]; hay, finalmente, la veridicción que dice polémicamente lo que corresponde a los individuos y a las situaciones [la *parresía*]. (Foucault, 2009, p. 27)

Es la actitud *parresiasta* la que se corresponde con la actitud (crítica) de modernidad. ¿Cómo, si es algo de la Antigüedad? Pues es sencillo. Foucault asoció la actitud de modernidad con lo que los antiguos griegos denominaban *ethos*. Pues bien, la actitud o modo de veridicción *parresiasta* está, precisamente, en la raíz de aquel *ethos*; es precisamente la actitud que genialmente se manifestó en la vida de Sócrates. Y así como en la actitud de modernidad, expresada por la *Aufklärung*, destaca la noción de coraje a la que remite la visión de Kant sobre la Ilustración (*sapere aude*: ten el coraje de usar la razón, de pensar por ti mismo), del mismo modo la *parresía* remite a la actitud cuyo sentido se llena en el acto de tener el coraje de decir verdad. En efecto, Foucault analizó detalladamente las transformaciones del ejercicio de la *parresía* en la cultura de la Antigüedad, manteniendo un claro interés en destacar la modalidad del decir verdad en su relación con el ejercicio del *logos* (de la razón) (Dávila, 2005, pp.12-24). Que el ejercicio de la razón marcara el juego de verdad del *parresiasta* fue posible con el surgimiento de la reflexión filosófica; antes de ello, la marca esencial la dictaminaba la pertenencia filial del *parresiasta* a un cierto grupo (*genos*) o la relación con la práctica de la política vista como el conjunto de reglas establecidas (*nomos*). Con el nacimiento de la reflexión filosófica, la relación entre verdad y *logos* ya no busca descansar ni en la condición de la pureza del nacimiento (*genos*) ni en la relación con el *nomos*. La relación entre

## ¿POR QUÉ ES NECESARIA LA CRÍTICA CULTURAL?

verdad y *logos* busca descansar ahora en la identidad dada por un rasgo específico de la actitud del *parresiasta*, a saber: la relación armoniosa entre lo que él dice y sus propios actos. Se trata de una armonía ontológica entre el *logos* y el *bios*, una armonía cuyo rasgo distintivo no es la solemnidad, ni la fineza ni la pasión (elementos que se asocian más bien con el *genos*) sino el coraje. Pero el coraje se entiende, más allá del solo juego en el espacio del *nomos*, en un espacio más complejo que el definido solamente por el valor, la audacia o el vencimiento del temor frente al poderoso; el coraje es entendido como el acuerdo exacto entre el pensar, el hacer y el decir: un decir que está en perfecto acuerdo con el pensar y un pensar que está en perfecto acuerdo con el hacer. La verdad enunciada es la misma verdad pensada y la misma verdad vivida. Por ello, la armonía se da de manera radical entre *logos* y *bios*, entre la forma o modo de vida del *parresiasta* y su propio discurso. Es ese el coraje propio de la actitud de modernidad, un coraje tan difícil de ejercer como el mismo uso de la razón en su carácter universal. Desde su origen en la Antigüedad, esa actitud se corresponde tanto con la crítica como con la crisis de la propia cultura o sociedad donde ella pretenda florecer.

Foucault dejó explícita la idea de que la crisis de la cultura contemporánea, ya en el siglo XX, se puede asociar a lo que podemos llamar un desvanecimiento de la actitud de modernidad. En efecto, él establece la pista de carácter histórico de una investigación que no pudo realizar:

Creo que podría ser interesante indagar cómo esas cuatro modalidades [del decir-verdad: profecía, sabiduría, enseñanza o técnica, parresia] que, repito, no identifican roles ni personajes, se combinan en las diferentes culturas, sociedades o civilizaciones, en lo que podemos llamar “regímenes de verdad” que se pueden encontrar en diferentes sociedades. (Foucault, 2009, p. 27)

Y, después de hacer referencia a distintas épocas de la civilización occidental en las que predomina más alguna de esas modalidades sobre las restantes, en diferentes combinaciones, Foucault traza el esbozo del cuadro que describe nuestra época. En ese esbozo, asocia la actitud profética con los discursos políticos y revolucionarios; la actitud de sabiduría con el discurso filosófico y a la modalidad técnica del decir verdad le hace corresponder el discurso de las ciencias y de la enseñanza. En cuanto a la modalidad *parresiasta*, sugiere:

Creo que la modalidad parresiasta, justamente como tal, ha desaparecido o apenas se le encuentra como un injerto sostenido por el apoyo de una de las otras tres modalidades. El discurso revolucionario, cuando toma la forma de una crítica de la sociedad existente, juega el papel del discurso parresiasta. El discurso filosófico en cuanto análisis o reflexión sobre la finitud humana, en cuanto crítica de todo lo que pueda desbordar los límites de la finitud humana, ya sea en el orden del saber o de la moral, ocupa parcialmente el rol de la parresía. En cuanto al discurso científico, en la medida en que se despliega, exigido por necesidad en su mismo desarrollo, como crítica de los prejuicios, de los saberes existentes, de las instituciones dominantes, de las maneras actuales de hacer las cosas, ocupa también el rol parresiasta. (Foucault, 2009, pp. 29-30)

La metáfora del injerto es importante. Ella sugiere que el desvanecimiento de la actitud *parresiasta* consiste en una transformación de su esencia, al tiempo que indica que su sobrevivencia es del orden de la vida parasitaria. En el mejor de los casos, esa sobrevivencia sería del orden de la simbiosis. Lo que de esencial pierde la actitud *parresiasta*, o lo que ha perdido desde la Antigüedad, es precisamente lo que en 1784 clama Kant con el llamado a tener coraje para usar la razón de manera clara y distinta de acuerdo con el buen uso de ella como rasgo distintivo por excelencia de la modernidad, de la Ilustración. El eco de ese llamado es el clamor de Foucault por mantener viva la actitud de modernidad como batalla permanente contra las corrientes de contra-modernidad dominantes desde fines del siglo XX. La actitud *parresiasta* está en la raíz del nacimiento de la misma filosofía en cuanto esta se plantea el problema de la ética. Y el iniciador por excelencia es el mismo Sócrates.

Foucault vio en Kant —el gran exponente de la Crítica— la figura moderna que invita a rescatar la actitud *parresiasta* frente a los dos grandes eventos de su presente: la Ilustración y la Revolución. Claro está, cada época establece, en los regímenes de verdad dominantes, las amarras de anti-modernidad propias que impiden, de modos sutiles o abiertos, pacíficos y violentos, ver liberadas las actitudes de contra-modernidad y oprimida la actitud de modernidad. ¿Quién se puede liberar de las amarras de la anti-modernidad que consume las propias condiciones de posibilidad de su existencia como portador de la actitud de modernidad? ¿De dónde puede provenir en este siglo XXI el resurgimiento de la actitud de modernidad? ¿Del filósofo? ¿O del científico? En estos casos, no parece muy fecundo el terreno; ni para el injerto. ¿Tal vez, del gerente? Las décadas finales del siglo

## ¿POR QUÉ ES NECESARIA LA CRÍTICA CULTURAL?

XX mostraron una inusitada presencia del discurso gerencial, una manifestación elaborada con gran sutileza del discurso tecnocrático envuelto en una gran confusión del lenguaje, pero haciéndolo atractivo por los mecanismos de la publicidad. El periodismo se convirtió en el prisionero favorito del discurso gerencial. Tal discurso pretendía ocupar el espacio de toda forma del pensamiento que ocupe el lugar del uso público de la razón. Se convirtió en una amenaza para el propio desenvolvimiento de la reflexión filosófica dentro de las instituciones y, con el ropaje de filosofía *aplicada*, apareció en los intersticios de instituciones académicas con beneplácitos lucrativos para los profesores de filosofía. ¿Podrá nacer del artista? ¿O del político? Del artista, se diría que con más facilidad. Ciertamente hay formas del arte contemporáneo que abren caminos de interés para generar discursos más comprometidos con la actitud de decir-verdad. Del político casi nadie creerá que sea el terreno fértil, porque tenemos la creencia, muy bien alimentada por las fuerzas y las prácticas de la contra-modernidad, de que nadie está más corrompido que el político. Pero, tal vez allí, anudado con formas artísticas, sin pretender creación de obra artística, se abra el espacio de un arte político de nuevo cuño; así como entre el lodazal, en el momento menos esperado, cuando solo prospera la mala hierba, brota una hermosa, diminuta y frágil flor. ¿Un nuevo político? ¿Será la aparición de la figura de un *nuevo* revolucionario? ¿Es posible aún una *nueva* revolución? ¿Una revolución que rescata aquella idea kantiana según la cual su fuerza, la de la Revolución, descansa en un renovado entusiasmo revolucionario? ¿Qué puede renovarse de ese entusiasmo concebido como *el mayor crecimiento posible de la libertad de pensar pública, de la apertura de esa dimensión libre y autónoma de lo universal para el uso del entendimiento [de la Razón] de modo que ese mismo entendimiento muestre, de manera clara y evidente, que la necesidad de obedecer se impone en el orden de la sociedad civil?* ¿Qué decir de nuestro caso venezolano?

### **Venezuela y la actitud crítica**

El fin del siglo XX en Venezuela fue la mezcla perfecta de todas las fuerzas de la anti-modernidad. Coincidieron las peores expresiones de ellas en las formas más degradadas. Pero la acción especial se concentró en las fuerzas económicas y políticas. El auge del neoliberalismo representó, entre nosotros, la fuerza impulsiva de la anti-modernidad vestida con un falso ropaje de modernidad. Ese falso ropaje fue alimentado especialmente por el discurso gerencial que invadió todo el espacio del debate público nacional.

Y no solo eso: Ese mismo discurso fue invadiendo la dirección de las instituciones y todo el espacio del debate político y las mismas organizaciones políticas. Pero —peor ingrediente— tal discurso fue mal asimilado entre sus exponentes; de modo que tuvimos por discurso político una pésima caricatura de un discurso que de modo ambiguo se presenta como un discurso neutral. Eso permitió, ente otros factores, que la riqueza más básica de la nación —y la soberanía que la nación ejerce sobre ella— fuese considerada como un elemento maligno para el orden social. El orden neoliberal, totalmente indigesto, produjo un desastre total en la necesaria distinción entre uso público y uso privado de la razón. En el ámbito económico, nada más falso que el anuncio de la era post-petrolera. Todavía en el año 2003 se mostró crudamente la fuerza despiadada de esa confusión, mostrando abiertamente lo que había de fondo como interés (Dávila, 2006). En el ámbito político, nada más falso que las venturas imaginadas de una vida del trabajo sin empleo; discurso que se propagaba en un país en el que la fuerza asalariada no constituía lo esencial de la vida económica nacional y de la que sus condiciones no se correspondían, en general, con lo propio de una sociedad salarial. El mundo intelectual de la nación, por su parte, solo en la superficie se mostraba como siendo capaz de sostener un cierto nivel de coraje para abrir espacio a la vida que exige la modernidad en el ejercicio de la razón (Dávila, 2005). En general, las instituciones educativas, y especialmente las universidades, estaban ya en un franco proceso de degradación consumado por abiertos intereses grupales relacionados tan solo con las aspiraciones del poder en la institución, reducidas a su mínima expresión: ocupar los cargos de autoridad. En resumen, Venezuela fue posiblemente la mejor muestra de la crisis de la cultura contemporánea en el sentido de que aquí se llevó a los límites de la degradación la pérdida de la actitud de modernidad. En Venezuela, al cierre del siglo XX, no era esperable que de algún sector pudiera surgir la fuerza necesaria para sostener la exigente faena del rescate de la actitud de modernidad. Finalizo entonces con esta interrogante: ¿Hemos rescatado algo de actitud de modernidad, y por ende de crítica cultural, en estos últimos veinte años?

### Referencias

- Dávila, J. (2005). *La tentación demagógica*. Caracas: El perro y la rana.
- Dávila, J. (2006). *La rebelión de los gerentes y el petróleo venezolano*. Caracas: El perro y la rana.

## ¿POR QUÉ ES NECESARIA LA CRÍTICA CULTURAL?

- Dávila, J. (2014). Crisis, crítica, cultura y modernidad. En P. Reyes y O. Pérez (Eds.), *Pensamiento crítico. Rigoberto Lanz* (pp. 77-104). Caracas: Bid y co.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*. París: Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2014). Crítica y Aufklärung. En M. Foucault, F. Gros, y J. Dávila, *Foucault, literatura y conocimiento* (pp. 40-78). Caracas: Bid y co.
- Koselleck, R. (2006). Crisis. *Journal of History of the Ideas*, 67 (2), 357-400.
- López Ferez, J. A. (2006). Una lectura de la Lisístrata de Aristófanes. *Synthesis*, 13, 11-18. Recuperado de [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.35/pr.35.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.35/pr.35.pdf)
- Sabit, A. (2001). Le théâtre d'Aristophane et la dérision de la démocratie. *Hermès*, 29, 103-112.

### Notas

- <sup>1</sup> Una versión previa se presentó en el foro “¿Por qué es necesaria la crítica cultural?” en el *Tercer Congreso de Periodismo Cultural*, organizado por la Fundación para la Cultura y las Artes (FUNDARTE), Caracas, del 25 al 29 septiembre de 2017.

# REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 2, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2019

ISSN 0719-983X

**¿Por qué es necesaria la crítica cultural?**

*Jorge Dávila*

**Desde el imperativo del optimismo hacia una espiritualidad bonachona: indiferencia, autocentramiento y estoicismo.**

*René Gallardo Vergara*

**Problematizando la Educación en Negocios en Chile: una práctica (no) fisurada.**

*Marcela Mandiola*

**Los sesgos de género masculinos en organizaciones. Sistematización de las resistencias discursivas en talleres de sensibilización.**

*Mariana Gaba*

**Organizaciones generizadas: normatividades sexogenéricas y cuerpos transgresores.**

*Karen Mardones Leiva y Javiera Court Arrau*

**Cruce del umbral: la experiencia autoetnográfica del concepto a la práctica.**

*Vanessa A. Márquez Vargas*

**Reseña de Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javierana.**

*Rodrigo Navarrete Saavedra*



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE

SEDE PUERTO MONTT