03 2008

¿Qué es la crítica?

Suspensión y recomposición en las máquinas textuales y sociales

Gerald Raunig

Traducción de Raúl Sánchez Cedillo

> «La crítica no tiene que ser la premisa de un razonamiento que terminaría diciendo: esto es lo que tienen que hacer. Debe ser un instrumento para los que luchan, resisten y ya no soportan por más tiempo lo existente. Debe ser utilizada en procesos de conflicto, de enfrentamiento, de tentativas de rechazo. No tiene que dictar la ley a la ley. No es una etapa en una programación. Es un desafío a lo existente». (Michel Foucault, «Table ronde du 20 mai 1978«, *Dits et Écrits II, 1976-1988*).

De las múltiples tramas de los conceptos de resistencia se desprende no pocas veces una impresión de falta de claridad, así como una arbitrariedad que afectan a la distinción útil de estos conceptos. Por ejemplo, cuando, en su conferencia sobre la gubernamentalidad, Michel Foucault repasa y sopesa toda una batería de conceptos de resistencia –negativa, revuelta, desobediencia, insubordinación, deserción, disidencia, disenso y, por último, contraconductas– se plantea ante todo la siguiente pregunta relativa a la crítica: ¿hay en esas tramas conceptuales un

lugar específico de la crítica y, de haberlo, cuál es? En las páginas del presente texto quisiera ocuparme de esa pregunta, de ese problema, partiendo en un primer momento de Foucault para aportar a continuación mi propia idea de ese lugar específico de la crítica.

Permítanme en primer lugar deshacer un malentendido que tal vez se haya visto provocado por el título de la conferencia[1] que dio pie a este texto: *The Art of Critique* no hace referencia en modo alguno al arte en sentido estricto, ni siquiera a la crítica artística, aunque las actividades de nuestro instituto se mueven ciertamente en las zonas contiguas de la producción artística y de la teoría del arte. El título de la conferencia se toma prestado en primer lugar de «¿Qué es la crítica?», la conferencia que Michel Foucault pronunció a finales de mayo de 1978 y que constituye además el título principal de mi texto. Aquí el concepto de *arte* tiene una relación de contigüidad con la palabra griega *techne*, de ahí que en su conferencia Foucault califique a la crítica no sólo como un «arte» y una «virtud», sino también como una «técnica». Ahora bien, esto no es ninguna excentricidad de Foucault, sino una tradición que se remonta a los primeros usos del concepto de crítica. En particular, el concepto aparece por primera vez en Platón, en el *Politikos*, con la expresión *kritiké techne*[2], esto es, el arte de la distinción, que después será traducido al latín como *ars iudicandi*.

La designación de la crítica como «técnica» y como «arte» atraviesa los siglos y las distintas lenguas europeas.

Ahora bien, ¿qué práctica compone ese arte, esa técnica de la crítica? Contra el uso que del concepto se hace en la lengua corriente, Judith Butler plantea en su artículo inspirado en Foucault, que precisamente lleva el título de «¿Qué es la crítica?», que por encima de todo la crítica «es una praxis que suspende el

juicio», esto es, en vez de juzgar o condenar, la crítica suspende precisamente el juicio. Así, pues, contra la idea de una posición crítica pura, por encima y desde la cual surgen visión de conjunto y autoridad, se trata ante todo de una suspensión del juicio. Bien es cierto que esto ya lo escribió el presidente eterno del tribunal de la crítica, Immanuel Kant: «el método crítico suspende [*suspendirt*] el juicio», constata Kant, pero no sin explicar a continuación que esa suspensión se produce con vistas a un objetivo: «el método crítico suspende el juicio con la esperanza del alcanzarlo»[3]. En cambio, Butler piensa, al igual que Foucault, que la crítica excede la suspensión del juicio, que precisamente en esa suspensión del juicio la crítica no retorna al juicio, sino que inaugura una nueva práctica[4]. Esta doble figura de la anulación y de la reinvención corresponde al despliegue de las dos componentes de mi propio texto.

1. La crítica suspende el juicio.

2. La crítica significa también al mismo tiempo recomposición, invención.

«¿Qué es la crítica?» de Foucault: la necesidad de nuevos cambios radicales de dirección en el movimiento de la actitud crítica hacia el proyecto de la crítica.

En otoño de 2005, en mi intervención de apertura del proyecto *transform* en Linz me ocupé sobre todo del célebre punto de partida de la conferencia de Foucault, que llama crítica a la actitud, al arte, a la voluntad de no ser gobernados así, no de esta manera, no a este precio, no por aquellos[5]. Judith Butler llama a ese punto de partida de Foucault la «signatura de la actitud crítica», y en efecto está inscrita en la mayoría de las prácticas de la crítica como una

figura cuyo carácter de insubordinación se deriva de la voluntad de dislocar la relación entre poder y resistencia.

Foucault desarrolla la figura de la crítica como un arte de no ser tan gobernados, que corre en paralelo con la ampliación de la «economía de las almas»[6] pastoral que la eleva a un «arte del gobierno de los hombres»: la actitud crítica es al mismo tiempo «interlocutora y adversaria de las artes de gobierno» que se propagaron explosivamente en la Alta Edad media. Y aunque Foucault sitúa este ingreso inesperadamente temprano en la genealogía de la crítica, en su conferencia vuelve a considerar asimismo todos los hilos importantes de la crítica en la modernidad europea: en primer lugar concibe el nacimiento de la *critica sacra*, de la nueva crítica bíblica en la transición de la Baja Edad media a la Edad moderna como el elemento más importante de la fundamentación moderna de la crítica. Reconoce en la empresa crítica kantiana el momento principal, el cuestionamiento del conocimiento acerca de sus propios límites y callejones sin salida, lo que él denomina el «canal kantiano»[7]. Con el concepto de «actitud crítica», Foucault conecta con los textos revolucionarios de los hegelianos de izquierda del siglo XIX y por último se coloca incluso –sobre todo en referencia a su «crítica del positivismo, del objetivismo, de la racionalización, de la *techne* y de la tecnificación»[8]– «en una posición de fraternidad respecto a la Escuela de Francfort»[9], cuya Teoría crítica encarna el último gran *boom* del concepto de crítica.

Si mi punto de partida para *transform* era la tesis, expuesta por Foucault al comienzo de su conferencia, de la crítica como arte de no ser tan gobernados, quisiera, ahora que nos acercamos al final de nuestro proyecto, partir del final de la conferencia de Foucault, a saber, de su pregunta, que no resulta nada sencilla de entender, mediante la cual anuncia, tras el conocido pasaje del comienzo y

tras los largos repasos por la teoría del conocimiento de la parte central, su simpatía hacia determinados aspectos de la *Aufklärung*, *en contraposición* a una forma de crítica que él comienza a poner cada vez más en duda. De esta suerte, su pregunta enuncia si no sería necesario *invertir* el camino que conduce de la actitud crítica hacia la cuestión de la crítica, de la empresa de la Ilustración al proyecto de la crítica. Se trata en primer lugar de clarificar en su heterogénesis el movimiento de la inversión, por una parte en tanto que diversificación de la Ilustración y, por otra parte, en tanto que «proyecto de la crítica» kantiano. Y también para concretar lo siguiente: la inversión de la marcha del proceso no puede limitarse a un *retorno* al pathos de la Ilustración, sino que incorpora la crítica de izquierda de la Ilustración de los siglos XIX y XX, pero entiende la actitud crítica en tanto que «Ilustración» crítica con la Ilustración, conforme a una genealogía distinta de la del «proyecto de la crítica».

Mientras que, en un sentido general, «crítica» e «Ilustración» se presentan inextricablemente unidas, a lo largo de su conferencia Foucault diversifica progresivamente ambos conceptos para colocarlos finalmente en una polaridad, y lo hace con arreglo a una prudente referencia polémica a Kant y a su concepto de crítica: la cuestión de la Ilustración «se presenta esencialmente, desde Kant, debido a Kant y probablemente debido a la dislocación entre Ilustración y crítica que él introdujo, como problema del conocimiento»[10]. En Kant se produce una dislocación entre Ilustración y crítica, y *luego* un «movimiento que llevó a la fusión de la empresa de la *Aufklärung* en el proyecto de la crítica». Para Foucault, en este «proyecto de la crítica»[11], que comprendía ahora tanto la Ilustración como la crítica, se desarrolla un procedimiento que finalmente pone en un primer plano el examen de la legitimidad de las modalidades históricas de

conocimiento[12]. En cambio, Foucault hace suyo el problema para abordar la cuestión de los entrelazamientos entre poder y conocimiento[13].

El problema de la posición kantiana consiste en que Kant impone a la empresa crítica, a la actitud crítica, el conocimiento del conocimiento en tanto que tarea previa[14]. La crítica radical del conocimiento conoce aquí su separación de toda actividad crítico-política. En vez de esta forma de crítica que se concibe como necesariamente restringida, en Foucault se trata de una crítica práctica que precisamente excede ese límite del conocimiento, que no ha de concebirse como una «ley de leyes»[15]. Si en Kant se trata de la crítica en tanto que conocimiento del conocimiento, y por ende también y sobre todo en tanto que conocimiento de los *límites* del conocimiento, en Foucault la actitud crítica se concibe precisamente como trangresión de esos límites.

Con arreglo a mi lectura, la reivindicación foucaultiana de una inversión constituye sobre todo un ataque a la fijación y el confinamiento del concepto de crítica en tanto que crítica del conocimiento, un ataque a la cientificación y el estrechamiento del concepto kantiano de crítica, que a comienzos del siglo XIX imposibilitó, al menos en el ámbito de lengua alemana, la aplicación del concepto de crítica en los contextos políticos. Y lo que tal vez sea más importante: con arreglo a mi lectura, la indicación foucaultiana, según la cual es preciso efectuar una inversión del camino desde la actitud crítica al proyecto de la crítica, es una repetición productiva de los discursos de la izquierda hegeliana, que intentaron una inversión semejante hacia mediados del siglo XIX. El punto culminante de ese desarrollo contrario al concepto kantiano de crítica, que no por nada se posiciona netamente en contra de la violencia revolucionaria, es el famoso adagio marxiano de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: «Las

armas de la crítica no pueden, en efecto, sustituir a la crítica de las armas, la violencia material debe ser derribada mediante la violencia material, pero también la teoría se torna en violencia material tan pronto como prende en las masas»[16]. O dicho de una manera menos elocuente-patética: lo que Marx y Engels denominaron «actividad práctico-crítica» se acerca bastante al concepto foucaultiano de «actitud crítica» en su insistencia en la prevención ante el proyecto crítico kantiano limitado a un pura crítica del conocimiento. Y sólo desde Marx es (de nuevo) posible entender la crítica en tanto que violencia «práctica» *además de* revolucionaria, en tanto que componente no exclusivo, sino complementario de las luchas sociales.

Y también fue posible *antes de* Kant. El empeño de mi conferencia consiste en insistir en esa complementariedad. Crítica y revolución, discursividad crítica y luchas sociales, las máquinas de la crítica textual y la máquinas de la resistencia social no deben concebirse como mutuamente excluyentes. Cuando la relación con el texto suspende la ley de leyes, se forman al mismo tiempo nuevas máquinas sociales. Cuando en la resistencia se forma una nueva composición, ésta corresponde también a una recomposición del texto; la nueva forma organizativa social de la concatenación está asociada a una nueva concatenación de los elementos conceptuales y textuales. En efecto, en mis ejemplos concretos recomposición social y crítica textual (re)constructiva están en cierto modo correlacionadas y se superponen. Para cimentar esta tesis, quisiera analizar a continuación ambos componentes de la complementariedad maquínica, máquina textual y máquina social[17]. En lugar de construir y fijar la distancia entre los polos identitarios con conceptos como «producción textual académica» o «rebelión popular», me ocupo de las zonas de contigüidad entre ambas máquinas y sobre todo de los modos en los que, a su

manera, éstas ponen en práctica la suspensión del juicio *y* la praxis de la recomposición.

Crítica en tanto que máquina discursiva y textual

En el comienzo de la historia moderna del concepto de crítica encontramos la crítica textual, y ésta consiste sobre todo en la suspensión del juicio, tal y como éste era practicado en tanto que monopolio medieval de la interpretación bíblica por parte del clero. La creciente impugnación del principio cristiano de la tradición y del privilegio concedido a los Padres de la Iglesia y al clero en tanto que monopolistas de la interpretación de los textos arrebató las Santas Escrituras al clero en tanto que intermediario exclusivo[18]. En las Alta y Baja Edad Media, toda vez que el arte de gobierno era en gran medida una práctica espiritual, estrechamente vinculada al magisterio de las Sagradas Escrituras, el ataque al gobierno, a la autoridad, se cifraba precisamente en ese punto; no en vano la resistencia operaba en la búsqueda de otra relación con la escritura: «no querer ser gobernados significaba negar, rechazar o restringir el magisterio de la Iglesia...»[19].

Foucault habla aquí de un dimorfismo, de una forma dual, en la que por un lado estaban los clérigos, y por otra los seglares, una tendencia extrema que constituye «uno de los lugares inaugurales de las contraconductas pastorales»[20]. El monopolio en la administración de los sacramentos, la práctica de la confesión obligatoria en tanto que tribunal permanente, la alteración de la ascesis como obediencia y no en vano la supremacía en la interpretación de las Sagradas Escrituras, tales son los elementos centrales de la pastoral. Contra todos esos elementos se daban también contraconductas pastorales, en forma de cortocircuito, subversión y sobreafirmación de las respectivas coerciones o

monopolios. En el caso del monopolio de la escritura, esto se tradujo en el retroceso del pastor en el campo de la escritura[21]. La crítica en tanto que suspensión del juicio significa aquí la suspensión del «relé pastoral», suspensión de la mediación de las Santas Escrituras por parte del clero, suspensión de la enseñanza y por ende autoempoderamiento de las y los lectores[22].

A finales del siglo XV, en conexión con la práctica de resistencia contra el monopolio clerical de la escritura en la Baja Edad Media, se recupera también la crítica de las categorías procedente de la Antigüedad[23]. Un siglo más tarde aproximadamente el concepto llega desde el latín a las lenguas inglesa y francesa. Otro siglo más tarde aparece finalmente por primera vez en alemán la palabra «*Kritik*», a saber, en 1718, en la *Kurtze Anleitung zur Historie der Gelahrtheit* [*Breve guía de historia de la erudición*]. El precoz taxonomista e historiador de la ciencia Gottlieb Stolle (1673-1744) escribe en la obra una definición condensada de crítica que resume su desarrollo conceptual en los siglos anteriores y que en cierto modo cierra definitivamente el arco de la resistencia contra el monopolio clerical de la escritura. La definición de Stolles destaca en esa genealogía el significado específico de la crítica textual y ofrece asimismo una mordaz descripción del área temática de esa crítica:

«Por regla general, se llama crítica [*Critic*] al arte de comprender a los autores [*Auctores*] antiguos, o de hacer comprensible lo que escriben, de distinguir lo que se les ha sido atribuido falsamente o ha sido tergiversado y de enmendar o reemplazar los pasajes corruptos»[24].

Quisiera utilizar la que probablemente constituye la primera aparición de la crítica en alemán para examinar con mayor detenimiento la definición condensada aquí propuesta. La fuente es

una «*Historia Literaria*», que recoge en lo esencial referencias bibliográficas de determinadas preguntas; la definición de la crítica es el enunciado de introducción al capítulo de 18 páginas «*Von der Critica* [Acerca de la crítica]». Gottlieb Stolle califica aquí por primera vez la «*Critica*» o «*Critic*» como un arte. Lo hacía en la tradición de la línea filológica del *ars critica*, que dominaba desde finales del siglo XVI el concepto de crítica y, por ende, entendía la crítica esencialmente como crítica textual. De acuerdo con el antiguo sentido de la *techne*, podemos asumir que el *ars* debe caracterizarse aquí como una técnica, un procedimiento técnico de la disciplina filológica que se concretará después. Como objeto de la crítica se designa a los «autores antiguos», de ahí que también se busque y se establezca la conocida referencia a la Antigüedad y a sus protagonistas teóricos, lo que no en vano supone adoptar una línea que habrá de suspender, sortear y hacer estallar la *autoridad* medieval del clero. Sin embargo, «*Auctores*» alude también al concepto central de la autoría, de la subjetivización y la especificación del origen, que sin embargo –como veremos– no debe interpretarse hasta tal punto como figura esencialista de una raíz simple: el sustantivo latín *auctor* procede del verbo *augeo*, que significa acrecentar. De esta suerte, *auctor* es una persona que acrecienta algo o que reúne componentes que no tienen que formar necesariamente un conjunto unitario[25].

Ahora bien, en la *Critic* se trata en primer lugar de *comprender* a los autores antiguos, lo que tal vez resulte previsible para nosotros, pero en el contexto de la época resultaba hasta cierto punto sorprendente, y dando un paso más se agrega la extensión «o de *hacer comprensible*». Lo que está en juego en la diferencia entre «comprender» y «hacer comprensible» es la relación entre una continuación pasiva de la tradición interpretativa por los caminos autorizados del conocimiento y el «hacer comprensible» en tanto

que productividad definitiva de la crítica. De esta suerte, la crítica no se basa en la adquisición de la competencia lingüística para poder comprender los textos, sino que interviene activamente en la producción textual. Va más allá del exquisito respeto de las reglas así como de la reconstitución servil del texto original.

No obstante, la *Critic* debe «distinguir», sigue siendo una *ars iudicandi*, una técnica de la distinción. Ahora bien, ¿qué significa distinguir, qué es lo que hay que distinguir aquí? Lo que «escribieron» los «autores antiguos» de lo «que se les ha atribuido falsamente o ha sido tergiversado». Lo que ha de interpretarse aquí no es sólo el sentido de un escrito que ha sido transmitido de manera clara y unívoca; con mayor motivo la *Critic* aspira a distinguir lo que ha sido escrito de lo que ha sido tergiversado. Aquí debemos tener presente el carácter a menudo fragmentario de los manuscritos, así como las múltiples revisiones, las complejos enmarañamientos de generaciones de manuscritos y los diferentes grados de corrupción del texto debido a las circunstancias más dispares, desde el fuego a los errores de los copistas menos capacitados. Aquí se pone de manifiesto el conocimiento de la procesualidad de la producción y la crítica textuales. Las cuestiones de la falsa atribución y de la tergiversación dejan traslucir un proceso que multiplica las autorías, que pone la mirada sobre los intereses de los respectivos contextos históricos y de sus sujetos, las tentativas de comprender, de interpretar, de desplazar o incluso de encubrir el origen. Cabe comprender todas esas revisiones del material primigenio existente como un proceso productivo de *recomposición*. En vez de presentar la distinción como la extracción esencialista de un origen, se trata más bien de la reconstitución de un proceso heterogenético: no se trata de un modelo en forma de árbol, en cuya cabeza se sitúan el texto original y su *auctor*, sino de una práctica intrincadísima de constante recombinación.

Y con el paso del tiempo fue formándose el enorme, complejo y engranado aparato de la metodología filológica y de sus saberes auxiliares, cuya representación visual como aparato positivo o negativo, que a veces ocupaba la mayor parte de las páginas del libro, aclaraba su propia esencia en tanto que aparato. Sin embargo, la historia de la tradición, la lingüística, las versiones conjeturales, las traducciones y los contextos biográficos y políticos de las y los autores no sólo constituyen un gigantesco aparato, sino también una máquina abstracta y productiva. Los copistas no sólo transcribían e introducían correcciones que empeoraban el texto, sino que colmaban las lagunas con mucha fantasía, en parte lo pulían y lo corregían ideológicamente, y a veces llegaban incluso a reescribirlo. La crítica textual se ocupa de algo más que distinguir entre la fuente y sus múltiples desviaciones; se trata, volviendo a la breve definición de crítica de Stolle, de «enmendar o reemplazar los pasajes corruptos». Con las palabras «enmendar» y «reemplazar» Stolle posiciona además la crítica en el terreno de la reconstrucción y de la recomposición. Y el prefijo *re-* en ambos conceptos no indica la vuelta obligatoria a un origen que debe ser *re*establecido, sino que alude a un lugar nuevo y más apropiado. Engendra una libertad de acción para la recomposición y la reinvención[26].

De esta suerte, la *Critic* se concibe como la interacción entre el *iudicium* suspendido y la *inventio*, entre la facultad de juzgar, que con el «hacer comprensible» el texto excede manifiestamente la práctica de la distinción empírica entendida como división y selección, y la invención que produce una nueva concatenación de los componentes(-significantes).

La crítica como máquina social

Según Foucault, antes incluso de la reinvención de la crítica se desarrolló una práctica resistente contra el poder pastoral: en las luchas religiosas de la segunda mitad de la Edad Media, en las revueltas de los místicos, en las bolsas de resistencia contra la autoridad de la interpretación clerical de las Escrituras, no sólo se preparaba la Reforma, sino que a juicio de Foucault fueron también «los umbrales históricos en los que se desarrolló la actitud crítica»[27]. Antes y durante el desarrollo de la resistencia erudita, del empoderamiento de la filología contra el monopolio clerical de la exégesis y de la aplicación de la crítica filológica a los escritos bíblicos, se formaron máquinas sociales contra la mediación del pastor. Al respecto me he interesado sobre todo por aquello que constituye su fundamento histórico y que Foucault adopta como punto de partida de su inventario, hablando al respecto, en la discusión de su conferencia de 1978 como de una cuestión que consideraba abierta. En aquella ocasión formulaba la pregunta: «así, pues, si se quiere explorar esa dimensión de la crítica, ¿no habría que ocuparse de un zócalo de la actitud crítica, que no sería ni la práctica histórica de la revuelta, de la no aceptación de un gobierno efectivo, ni la experiencia individual de la negación de la realidad del gobierno?»[28].

En su conferencia, Foucault deja abiertas esas preguntas. En sus lecciones de aquel mismo año sobre la historia de la gubernamentalidad encontramos consideraciones adicionales de enorme importancia: Foucault ofrece en la octava lección del 1 de marzo de 1978 numerosas referencias sobre las resistencias de la Baja Edad media contra la pastoral[29]. Sin embargo, Foucault tampoco colma aquí las lagunas, su método permanece ecléctica y deliberadamente en la superficie. Enumera los movimientos más importantes en las fronteras siempre movedizas entre las crítica interna y externa a la Iglesia, refiriendo aquí y allá detalles

específicos aislados de aquellos movimientos que ensayaron otra conducción [*conduite*], una contraconducta [*contre-conduite*][30]. Se mencionan aquí no sólo la brujería y las herejías conocidas, sino la miríada de pequeñas y grandes anormalidades en los márgenes de la inmanencia eclesiástica. Valdenses, utraquistas, calixtinos, taboritas, amaurianos, flagelantes, la mística renana de las comunidades de monjas, la Sociedad de los pobres y Jeanne Dabenton, beguinas y begardos, los Hermanos del libre espíritu y Marguerite Porete pueblan el espacio y el tiempo de esa cartografía marginal de las contraconductas principalmente desde el siglo XII hasta el XV[31].

Sin embargo, Foucault no se detiene en ninguno de estos ejemplos de contraconductas. Seguramente ese repaso superficial se debe principalmente a la precariedad de las fuentes, pues lo cierto es que apenas existen fuentes procedentes de las y los actores, porque la Inquisición se encargó de eliminarlas a conciencia. Sin embargo, esa inevitable fragmentariedad presenta además una cualidad implícita: permite que Foucault reúna aspectos aislados procedentes de todos los ámbitos posibles, que componen contraconductas individuales y colectivas (no sólo) en la Baja Edad Media: la posibilidad de elección y destitución del pastor en los taboritas; el significado del estatuto de las mujeres sobre todo entre los begardos y las beguinas; las nuevas formas de «contrasociedad» en la Sociedad de los pobres; el hincapié en la propiedad común y el rechazo de la propiedad personal de los bienes. Todos ellos son componentes de una máquina abstracta, que ataca el dimorfismo de sacerdotes y seglares, en la que la suspensión de la pastoral cristiana lleva aparejada la recomposición y la reinvención de la organización social[32]. Estas formas de contraconducta tienen su propia especificidad, que sin embargo no deja de ser una «especificidad no autónoma»[33]. Lo que significa que se desarrollan en conjunción

con revueltas políticas contra el poder en tanto que soberanía, con revueltas económicas contra el poder en tanto que explotación: pero por encima de todo «esas revueltas de la conducta, esas resistencias de la conducta están vinculadas a un problema completamente diferente, pero capital, como fue el del estatuto de las mujeres»[34].

Entrando a continuación con mayor detenimiento en una de las cuestiones acerca de los movimientos centrales, me propongo estudiar algo por debajo de la ecléctica operación de muestreo de Foucault en la superficie de la contraconducta en la Alta y Baja Edad media. Me limito principalmente al siglo XIII y principios del siglo XIV y a un único movimiento, que sin embargo dejó sus huellas en muchas partes de Europa, las beguinas[35]. Entre finales del siglo XII y principio del XIII se desarrolló principalmente en Bélgica, los Países Bajos y en las regiones renanas una nueva forma de vida religiosa o semireligiosa[36]. Las *mulieres religiosae*, las mujeres piadosas y venerables que no tardarían en ser conocidas con el nombre colectivo de beguinas[37], viven solteras y en la pobreza o, dicho con mayor contundencia: rehúsan el poder señorial de los maridos y rehúsan la riqueza, lo que entonces podía entenderse a su vez como rechazo del poder y de la posición social. Viven sin embargo sin una regla eclesiástica firme como la asignada a las órdenes religiosas[38]. Una de las consecuencias relevantes de esa falta de regla es que también podían abandonar la comunidad en cualquier momento, porque no habían hecho ningún juramento de pertenencia eterna. De esta suerte, las beguinas son mujeres de frontera que desde el principio corrieron el peligro constante de ser expulsadas de la inmanencia eclesiástica[39]. En función de la interpretación de la autoridad, del contexto histórico y biográfico y del resultado de las diferentes prácticas de la ordalía, eran perseguidas o veneradas, terminaban en la lista de herejes o,

retrospectivamente, en el santoral. El movimiento de las beguinas no surgió principalmente en modo alguno como revuelta contra el poder profano, sino del deseo de suspender el orden clerical-patriarcal y la misoginia cotidiana que atravesaba en los siglos XII y XIII a todos los estratos sociales. Tal y como ha escrito Foucault[40], lo que lentamente provocó una amenazadora perforación del dimorfismo entre clérigos y seglares fue sobre todo, además del modo de vida errado del clero, el creciente malestar ante el poder sacramental de los sacerdotes. En el caso de las mujeres encontramos la motivación adicional de no resignarse a la alternativa entre un matrimonio precoz o el camino del convento de clausura. La suspensión de esa alternativa las condujo directamente al arriesgado experimento que consistió en intentar llevar una forma de vida no institucionalizada, no asegurada ni protegida.

El deseo de formas de vida alternativas se manifestó básicamente en tres prácticas beguinas: la retirada al enclaustramiento como reclusas; la práctica colectiva de la convivencia sin reglas propias de una orden y, por último, la forma nómada de las predicadoras itinerantes. Comencemos por la práctica mística de las reclusas: era básicamente una técnica de autoaislamiento, que no sólo consistía en la existencia eremita, en la retirada completa de las ermitañas en la soledad: la celda de las reclusas estaba a veces asociada a una Iglesia y dispuesta del tal modo que las reclusas podían participar en la celebración de la misa. Éxtasis, trances, visiones, apariciones y, por último, la *unio mystica* (el devenir uno mediante el matrimonio con Cristo) caracterizan el modo de vida de las reclusas; la experiencia inmediata de Dios, el «arrebato» o la *inhabitatio* (*enthousiasmos)* de Dios eran el objetivo más elevado, y la dirección por parte del confesor era el vestigio transformado del orden eclesiástico. Aquí habría que decir bastante sobre la distinción

foucaultiana entre ascesis y obediencia, que permitiría considerar incluso la praxis ascética de las reclusas a la luz de la desobediencia contra el poder eclesiástico, o como dijo Foucault: «una especie de obediencia frenética e invertida»[41]. Sin embargo, no es éste el lugar para examinar la cuestión con mayor detenimiento y sobre todo críticamente, toda vez que mi propósito principal es abordar la cuestión de la recomposición en el contexto de las beguinas.

Cuando la suspensión del juicio se presenta aquí como la suspensión del juicio *de Dios** y del régimen clerical, estamos entonces no sólo ante un movimiento de apostasía respecto al régimen eclesiástico excesivo, sino también ante el peligroso intento de convivencia, sin regla, más allá de la disciplina de las órdenes institucionales. Las beguinas fundan comunidades religiosas no oficiales, que residían en una o más casas y más tarde en un barrio entero. En la autoorganización se origina una forma de vida colectiva alternativa en tanto que fuga de la práctica de la confesión como tribunal permanente, de las penitencias y las expiaciones que eran impuestas desde fuera, y de la doble dominación de varones y sacerdotes. Mientras que el enclaustramiento de las órdenes era una decisión definitiva, para las beguinas permanecía abierta en todo momento la posibilidad de salida de la comunidad y por ende también el abandono de la renuncia voluntaria al sexo.

Por último, junto a esas prácticas radicalmente individuales y colectivas de arraigo local, encontramos también una forma de vida beguina en movimiento: beguinas ambulantes, vagabundas, nómadas que se concebían a sí mismas como mendicantes apátridas[42]. El modo de existencia nómada de las beguinas estaba ante todo en analogía con su idea del camino espiritual, que conducía a través de aberraciones, errancias y terrenos difíciles. Pero también, como sus pares masculinos, los begardos, estas beguinas

llevaron una vida errante deliberadamente pobre, basada en los pilares de la mendicidad y de la predicación.

Los sermones más o menos públicos, que a veces se impartían en rincones más bien ocultos y otras veces en las plazas mayores, deben imaginarse sin duda como un acto de provocación. Las mujeres que, como Hildegarda de Bingen o Marguerite Porete, se presentaban públicamente, bien es cierto que ensayando una forma singular de presencia femenina, podrían sin embargo haber motivado la entrada en escena con otro tanto vigor de los poderes reguladores. Las beguinas eran un objetivo fácil de atacar, porque no pertenecían a ninguna orden establecida, pero también eran objeto de persecución las formas de vida que practicaban y divulgaban: *recompositio* e *inventio*, recomposición e invención, cobran aquí un tinte peligroso, puesto que lo nuevo, los «nuevos modos» e «innovaciones inauditas» eran términos asociados a los *novi doctores*, a las y los herejes[43]. A este respecto los obispos atacaron tanto la forma de vida de las reclusas, y en este caso era condenado por desmedido sobre todo el éxtasis del amor de Dios [*Gottesminne*], así como la de las beguinas nómadas, cuyas formas de vida errantes [*herumschweifend*] eran también consideradas licenciosas [*ausschweifend*][44]. Tan sólo quedó la forma central de la convivencia comunitaria –aunque cada vez más rigurosamente reglamentada– bajo el control de los organismos seculares y eclesiásticos. Hacia finales del siglo XIII los ataques se generalizaron, delimitando nuevamente una frontera clara entre el interior y el exterior de la Iglesia[45]: unas se integraron en el régimen católico, fueron colocadas en distritos en los que podían ser controladas y tuvieron que retirarse en comunidades sometidas a vigilancia, regulación e institucionalización acordes con el orden eclesiástico; las otras se vieron expuestas cada vez más a la persecución, la condena y el suplicio en la hoguera[46]; otras

dieron el paso a la clandestinidad. Bajo semejante presión, cabe suponer que tuvo lugar un desarrollo parecido al que Norman Cohn registra en el caso de los varones begardos: desde la práctica pública de la predicación y la mendicidad, las beguinas giróvagas se replegaron «a raíz de un acuerdo conspirativo con determinadas comunidades de beguinas»[47]. De donde resultó una nueva recomposición, o al menos una reordenación de las funciones de las beguinas sedentarias y nómadas. Mientras las beguinas nómadas pudieron continuar su práctica de la predicación en las casas comunitarias, se mantuvo asimismo en pie, gracias a esa combinación clandestina de elementos móviles y estáticos, la comunicación entre centros de beguinas alejados entre sí[48].

Cuando, en el contexto del movimiento de las beguinas, hablo de suspensión del juicio (de Dios), no doy a entender en absoluto el alejamiento respecto a las prácticas cristianas, sino más bien el intento de intensificarlas, reinterpretarlas y parafrasearlas, la aplicación y el celo excesivos de las reglas, la sobreafirmación y la exageración de los reglamentos: en la medida en que las beguinas ejercían las prácticas extáticas podían referir a mensajes extrabíblicos en sus vivencias el acceso directo a Jesús. El conocimiento de Dios basado en la experiencia (*cognitio Dei experimentalis*) entraba en competencia con el papel mediador de la Iglesia. Razón por la cual las vivencias de revelación no sólo eran sobrenaturales, sino también (auto)acreditaciones [*(Selbst-)Autorisierung*], que estaban más allá de la autoridad originaria de la Escritura, así como de la autoridad intermediaria del clero.

Sin embargo, además de ese acceso privilegiado a Dios, que estaba reservado sobre todo a las reclusas, estaba también el ataque directo al monopolio clerical de la Escritura. Las beguinas utilizaron su conocimiento de la Biblia para el desarrollo de su propia forma de

vida y con vistas a la autonomización respecto al monopolio del clero[49]. El tipo de relación de las beguinas con la interpretación de la Escritura se pone de manifiesto no sólo en ese proceso de emancipación, sino también en el hecho de que ya en el siglo XII emprendieran una traducción de la Biblia al francés que exponía sus secretos, que debieron discutirse en reuniones seculares e incluso en la calle[50]. No sólo la Biblia era interpretada y traducida autónomamente, sino que las beguinas también escribieron textos que además, engranando la mística de vivencias con la mística teórica, no utilizan la lengua culta, sino el Bajo alemán medio, otros dialectos alemanes o el francés[51]. Y no en vano esos textos seguros de sí mismos son también invectivas contra la teología establecida[52], crítica implícita y explícita al clero.

En este contexto, la crítica debe entenderse por lo tanto como búsqueda de formas de vida alternativas al régimen de dominio marital, clerical y patriarcal *y* como lucha por la formación, lucha por el lenguaje, lucha por una producción de saber más extensa. La máquina social de las beguinas no puede desprenderse de la máquina textual que lenta y progresivamente se elevó con el monopolio del pastor. Esa concatenación de ambas máquinas es precisamente la clave de acceso decisiva a la cualidad de la crítica.

De esta suerte, puedo regresar finalmente a la cuestión inicial acerca del lugar específico de la crítica en la trama conceptual de las expresiones de resistencia. No puede haber aquí una unión precipitada de lo histórico y lo actual; es preciso hacer hueco a la indagación de las dislocaciones históricas tanto en lo que atañe la función textual como a las recomposiciones sociales. Sin duda, la concatenación bajomedieval entre crítica textual y máquina social se verificó con arreglo a otra modalidad en tanto que contraparte de un poder económico difícilmente aferrable como el del capitalismo, que ocupa un lugar central en el concepto de crítica marxiano en el

siglo XIX. Y cuando hoy debatimos acerca de la condición del *general intellect*, de una intelectualidad colectiva y luchadora en el capitalismo postfordista y cognitivo, esto supone una vez más nuevos desafíos para las diferentes formas de crítica en tanto que suspensión y recomposición. Y sin embargo, el lugar de la crítica está allí donde las máquinas sociales de la resistencia se concatenan con las máquinas textuales. Lo que hizo del concepto de crítica algo tan pertinente y (en diferentes fases de la modernidad) algo tan disputado fue la lucha contra la separación entre máquinas textuales y máquinas sociales, fueron sus concatenaciones, imbricaciones y superposiciones.

---

[1] El presente texto es una versión reelaborada de la exposición de introducción a la conferencia organizada por el eipcp, «The Art of critique», que tuvo lugar en el marco del proyecto *transform* los días 19 y 20 de abril de 2008 en el Kunsthalle Exnergasse de Viena (véase http://transform.eipcp.net/Actions/discursive/artofcritique).

[2] Platón, *Politikos*, 260b.

[3] Immanuel Kant, AA XVI : *Handschriftlicher Nachlaß, Logik*, Refl. 2665 = Akad.-A 16,459 [ed. cast.: *Opus postumum*, Barcelona, Anthropos, 1991].

[4] Judith Butler, «¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault», http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es.

[5] Michel Foucault, Michel Foucault, "¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)", traducción de Javier de la Higuera, *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2006, págs. 3-52. Véase también Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, Madrid, Akal,

2008, así como Gerald Raunig, «Prácticas instituyentes. Fugarse, instituir, transformar», http://eipcp.net/transversal/0106/raunig/es.

[6] Véase al respecto Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, cit.

[7] Michel Foucault, «Qué es la crítica», cit.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

[11] «en el que el conocimiento aspiraba a hacerse una idea adecuada de sí mismo», *ibid.*

[12] Foucault contrapone a ese examen de legitimidad el curioso concepto de «(procedimiento) de acontecimientalización [*événémentalisation*]», *ibid.*

[13] A este respecto la pregunta describe la trayectoria descendente que conduce de esa concatenación a la figura del «no ser gobernados así». Foucault: «¿[...] en vez de tornarlos volátiles a través de una vuelta a la fijación legal del conocimiento o de una reflexión sobre su esencia transcendental o cuasi transcendental – ¿cómo podemos invertir o deshacer los efectos de coerción dentro del campo estratégico concreto que los ha provocado y en virtud precisamente de la decisión de no ser gobernados así?», *ibid.*

[14] *Ibid.*

[15] Michel Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», *Saber y verdad,* Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 197-207. «Se trata, en definitiva, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria

en una crítica práctica en la forma de la superación posible de esa limitación». Esto aclara además el desplazamiento conceptual algo confuso de la actitud crítica al proyecto de la crítica: lo que Kant caracteriza al principio como Ilustración se separa claramente de la crítica y finalmente queda absorbido de nuevo en una idea de crítica que se limita a la crítica del conocimiento, es para Foucault «precisamente aquello que yo caracterizaría como crítica: la actitud crítica que vemos surgir en Occidente en tanto que actitud singular junto al gran proceso histórico de gubernamentalización de la sociedad». Michel Foucault, «¿Qué es la crítica?», cit.

[16] Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW, I, 385 [ed. cast.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Paidós, 2004].

[17] Son éstas además dos líneas maestras de lo que Foucault indica con su referencia, por un lado, a las «luchas religiosas» anteriores a la Reforma y, por otro lado, a las «actitudes espirituales de la segunda mitad de la Edad media», en lo que atañe a la genealogía de la actitud crítica. Véase Michel Foucault, «¿Qué es la crítica?», cit.

[18] Sobre el origen de la *critica sacra*, véase Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, Francfort, Suhrkamp, 1976, pp. 87-89 [ed. cast.: *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007] y Hakan Gürses, «Para una topografía de la crítica», http://eipcp.net/transversal/0806/guerses/es.

[19] Michel Foucault, «¿Qué es la crítica?», cit.

[20] Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, cit., p. 210.

[21] *Ibid.*, p. 225.

[22] «El pastor puede comentar, puede explicar lo que no está claro, puede enumerar lo importante, pero todo ello se hace al objeto de que el lector pueda leer por sí solo las Sagradas Escrituras», *ibid,* 225 y ss.

[23] El humanista italiano Angelo Poliziano agregó en 1492 la terminología antigua en su clase sobre los «Analytica priora» de Aristóteles; él asigna a los *critici* el derecho exclusivo de juzgar y corregir los escritos.

[24] Gottlieb Stolle, *Anleitung zur Historie der Gelahrtheit, denen zum besten, so den Freyen Künsten und der Philosophie obliegen*, Jena, Meyer, 1736, p. 117.

[25] Giorgio Agamben hace referencia a esta distinción en *Estado de excepción*, Valencia, Pre-Textos, 2005. Agamben considera que la función específica de la *auctoritas* aparece, en contraposición con la *potestas*, allí donde se trata de suspender el derecho: «Es un poder de suspender y reactivar el derecho que sin embargo no le confiere ninguna validez formal», p. 96 y ss.

[26] Aquí está en juego algo que ya tematizaron Cicerón y Quintiliano en relación con la crítica, pero conforme aún a una clara *delimitación* respecto a la crítica en sentido estricto, al *ars iudicandi*. Con la *recompositio*, la recomposición del texto, aparece también una componente de *inventio* o del *ars inveniendi.* Quintiliano subraya, por ejemplo, en la *Institutio oratoria* cuando describe el carácter minucioso y escrupuloso de las disputas dialécticas de los eruditos, «que reclaman para sí tanto la parte de la invención como la del juicio, a la que unos denominan tópica y otros crítica». Quintiliano, *Institutio oratoria*, V, 14, 28; «*ut qui sibi et inveniendi et iudicandi vindicent partis, quarum alteram topikén, alteram kritikén vocant*».

[27] Michel Foucault, «¿Qué es la crítica?», cit. Y además: «Aquellas experiencias y movimientos espirituales proporcionaron a menudo la vestimenta y el vocabulario, más aún, eran los modos de ser y la base de la esperanza de lucha», *ibid*.

[28] *Ibid.*

[29] Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, cit., pp. 194 y ss.

[30] Ibid., p. 198: «Son movimientos que tienen por objetivo otra conducción [*conduite*], es decir, querer ser conducido de otra manera, por otros conductores [*conducteurs*] y por otros pastores, hacia otros objetivos y hacia otras formas de salvación, a través de otros procedimientos y de otros métodos». Véase también p. 202, «un aspecto de búsqueda de otra conducta [*conduite*]: ser conducido de otra manera, por otros hombres, hacia objetivos distintos de los propuestos por la gubernamentalidad oficial, aparente y visible de la sociedad».

[31] *Ibid*., sobre todo pp. 201 y 222 ss.

[32] En este punto Foucault repite la conocida figura de una re-sistencia que no ha de concebirse como re-acción posterior: en vez de una sucesión lineal de acción (del poder) y resistencia, existe «una correlación inmediata y determinante entre la conducción [*conduite*] y las contraconductas», *ibid*., p. 200.

[33] *Ibid.*, p. 202.

[34] *Ibid.*, p. 201. A principios del siglo XIII había una política acerca de las mujeres más bien prohibitiva en órdenes reconocidas como los premonstratenses, pero también al mismo tiempo una intensa afluencia de mujeres a los valdenses, que en un principio

instituyeron la igualdad religiosa. En la misma las mujeres podrían predicar, bautizar, absolver los pecados y celebrar la eucaristía.

[35] Véase Norman Cohn, *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad media, Madrid*, Alianza Editorial, 1997, sobre todo las pp. 160-203; Louise Gnädinger, «Marguerite Porete, eine Begine», Marguerite Porete, *Der Spiegel der einfachen Seelen*, traducción del francés antiguo con posfacio y notas de Louise Gnändiger, Zurich, Artemis, 1987, pp. 215-239; Raoul Vaneigem, *La résistance au christianisme: les héresies des origines au XVIIIe siècle*, París, Fayard, 1993, sobre todo los capítulos 31 y 32; Peter Dinzelbacher, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn, Schöningh, 1993; Peter Dinzelbacher, «Die christliche Mystik und die Frauen; Zur Einführung», Wolfgang Beutin, Thomas Bütow (eds.), *Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung*, Francfort, Berlín, 1998, pp. 13-30; Irene Leicht, *Marguerite Porete –eine fromme Intellektuelle und die Inquisition*, Friburgo, Herder, 1999; Grace M. Jantzen, «Disrupting the Sacred. Religion And Gender In The City», Janet K. Ruffing (ed.), *Mysticism & Social Transformation*, Syracuse University Press, 2001, pp. 29-44.

[36] Para una visión de conjunto, véase Dinzelbacher, *Frauenmystik*, cit., pp. 21-23.

[37] Sobre la aparición y las posibles etimologías del término, véase Irene Leicht, *Marguerite Porete –eine fromme Intellektuelle und die Inquisition,* cit., p. 99, así como p. 149, n.

[38] Al principio ese crecimiento contó con la intercesión de los obispos y la autorización del Papa: el Papa Honorio III autorizó con la intercesión del obispo Jacques de Virty que las mujeres piadosas

de Francia y Alemania «vivieran juntas en casas comunales sin adoptar una regla sancionada y pronunciaran sermones edificantes para las demás», Dinzelbacher, *Frauenmystik*, cit., p. 36.

[39] Las beguinas se mueven en los márgenes de la pastoral y al mismo tiempo aportan una cierta alteración de los límites. Esa relación entre límite e inmanencia corresponde a una figura que denomino transgresión inmanente: una violación del límite que no parte de la existencia de un exterior radical al que habría de conducir esa violación del límite, sino que altera el límite y la inmanencia (véase el texto «Immanente Transgression», Stefan Nowotny, Gerald Raunig, *Instituierende Praxen*, Viena, Turia + Kant, 2008, de próxima publicación). En su «Prefacio a la transgresión» de 1963, Foucault escribe sobre Bataille y la transgresión como «gesto que atañe al límite». «¿Sería acaso hoy en día el juego instantáneo del límite y de la transgresión la prueba esencial [...] de un pensamiento que sería, absolutamente y en el mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?». Y muchos años después regresa el concepto de transgresión del límite en «¿Qué es la Ilustración?», cit.: «Ese ethos filosófico puede ser caracterizado como una *actitud límite*. No se trata en modo alguno de un comportamiento de rechazo. Debemos escapar de la alternativa entre el interior y el exterior; hay que estar en las fronteras. La crítica es, en efecto, el análisis de los límites y la reflexión sobre los mismos».

[40] Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, cit., pp. 218-225.

[41] *Ibid*., p. 217.

* U «ordalía» (N. del T.).

[42] Norman Cohn, cit., p. 178; Heimerl, p. 150.

[43] Peter Dinzelbacher, *Frauenmystik*, cit., p. 31; así como p. 18, n.

[44] *Ibid.*, pp. 37 y ss. No obstante, cabe poner en duda que la promiscuidad, la negación del pecado, la completa ausencia de nociones morales, que Norman Cohn (cit., pp. 195-198) da por hecho en el caso de los Hermanos del libre espíritu como «anarquismo místico», puede aplicarse también al caso de las beguinas.

[45] Las etapas oficiales de ese itinerario son, en 1274, el concilio de Lyon; los sínodos provinciales de Colonia en 1307 y de Mainz y Tréveris en 1310 y, por último, la prohibición general del modo de vida de las beguinas tras el concilio de Viena, 1311/12. Véase Irene Leicht, cit., p. 98. En 1317 el obispo de Estrasburgo instituyó «la primera Inquisición episcopal en suelo alemán» (Norman Cohn, cit., p. 179). Véase también Peter Dinzelbacher, *Frauenmystik*, cit., pp. 55-58.

[46] Norman Cohn, cit., p. 179, «la primera Inquisición regular en suelo alemán».

[47] *Ibid.*, p. 176.

[48] *Ibid.*, p. 181.

[49] Louise Gnädinger, cit., p. 223.

[50] Norman Cohn, cit., p. 175; Louise Gnädinger, cit., pp. 223 y 229; Heimerl, cit., p. 101.

[51] Hadewijch, Beatriz de Nazareth y Mechtbild de Magdeburgo escriben en alemán; Marguerite Porete en francés. Véase Louise

Gnädinger, cit., p. 225; Peter Dinzelbacher, *Frauenmystik*, cit., p. 20.

[52] Irene Leicht, cit., p. 108.