

[www.constelaciones-rtc.net](http://www.constelaciones-rtc.net)

## Vol. 5 (2013)

### Teoría Crítica de la subjetividad

#### Sumario

#### EDITORIAL

Nota editorial 1 ES

#### ARTÍCULOS

Detlev Claussen 2-17 ES

*¿Cuánta patria necesita el ser humano?*  
*How Much Homeland Does a Human Being Need?*

Alex Demirovic 18-43 ES

*Crisis del sujeto – Perspectivas de la capacidad de acción. Preguntas a la Teoría crítica del sujeto.*

*Crisis of the Subject – Outlooks on the Capacity of Action. Questions to the Critical Theory of the Subject.*

Roswitha Scholz 44-60 ES

*El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género.*

*The Commodity–Producing Patriarchy. Thesis on Capitalism and Gender Relations.*

Eduardo Maura 61-75 ES

*Origen y desarrollo de la teoría crítica de los procesos de subjetivación: Hegel y Durkheim.*

*Origin and Development of the Critical Theory of the Processes of Subjectivation: Hegel and Durkheim.*

Francisco <b>Vázquez García</b> <i>Más allá de la crítica de la medicalización. Neoliberalismo y biopolíticas de la identidad sexual.</i> <i>Beyond the Critique of Medicalization. Neoliberalism and Biopolitics of Sexual Identity.</i>	76-102 ES
Arne <b>Kellermann</b> <i>El empleado doblemente libre: el individuo extenuado después de su hundimiento.</i> <i>The Doubly Free Employee: The Exhausted Individual After its Decline.</i>	103-131 ES
Jordi <b>Maiso</b> <i>La subjetividad dañada: teoría crítica y psicoanálisis.</i> <i>The Damaged Subject: Critical Theory and Psychoanalysis.</i>	132-150 ES
José A. <b>Zamora</b> <i>Subjetivación del trabajo: dominación capitalista y sufrimiento.</i> <i>The Subjectivation of the Work: Capitalist Domination and Suffering.</i>	151-169 ES
Melania <b>Moscoso</b> <i>“De aquí no se va nadie”: del uso del discapacitado para el aleccionamiento moral.</i> <i>“No way out from here”: Using disabled people to make social protest illicit.</i>	170-183 ES
Facundo Nahuel <b>Martín</b> <i>El problema del sujeto en la maduración intelectual de Horkheimer. Tras una nueva interpretación.</i> <i>The Subject in Horkheimer’s Intellectual Evolution. Towards a New Interpretation.</i>	184-204 ES
Wolfgang Leo <b>Maar</b> <i>Experiência política e experiência filosófica: Marx, Adorno e a compreensão da práxis.</i> <i>Political Experience and Philosophical Experience: Marx, Adorno and the Comprehension of Praxis.</i>	205-219 PT
Chaxiraxi M <sup>a</sup> <b>Escuela Cruz</b> <i>El materialismo como anamnesis de la génesis. La influencia de Alfred Sohn-Rethel en la interpretación adorniana del sujeto trascendental.</i> <i>Materialism as anamnesis of genesis. Alfred Sohn-Rethel’s influence on Adorno’s interpretation of transcendental subject.</i>	220-235 ES
Douglas Garcia <b>Alves Júnior</b> <i>Revisitando a questão da solidariedade na teoria crítica.</i> <i>Revisiting the question of solidarity in Critical Theory.</i>	236-259 ES
Camilo <b>Semler</b> <i>Teoría crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer.</i> <i>Critical Theory and Social Suffering in Max Horkheimer.</i>	260-279 ES
Javier <b>Waiman</b> <i>Dialéctica y ontología: repensando el antagonismo posmarxista desde la teoría crítica.</i> <i>Dialectics and Ontology: Rethinking post-Marxist Antagonism from a Critical Theory Perspective.</i>	280-310 ES
Benno <b>Herzog</b> <i>La teoría del reconocimiento como teoría crítica del capitalismo: propuestas para un programa de investigación.</i> <i>Recognition Theory as Critical Theory of Capitalism: Proposals for a research programme.</i>	311-335 ES

## ENTREVISTA

- Chris **Mansour** 336-351 ES  
*Praxis, teoría y lo irrealizable: una entrevista con Robert Hullot-Kentor.*  
*Praxis, Theory and the Unmakeable: an Interview With Robert Hullot-Kentor.*

## FORO

- Helmut **DAHMER** 352-361 ES  
*¿En qué se convertirá Robinson?*  
*What will become Robinson?*
- Pablo **LÓPEZ** 362-367 ES  
*El tiempo y las cosas. Observaciones sobre el sujeto.*  
*The Time and the Things. Observations on the Subject.*
- Ernesto **CASTRO** 368-375 ES  
*¿Quién es la más bella del reino? La personalidad autoritaria a través del espejo.*  
*Who is the Most Beautiful of the Kingdom? The Authoritarian Personality through the Mirror.*
- Enrico **DONAGGIO** 376-380 ES  
*El fin de la crítica y el último hombre.*  
*The End of Critique and the Last Man.*
- Anselm **JAPPE** 381-386 ES  
*Cambiar de caballo.*  
*Changing the horse.*
- José Enrique **EMA** 387-393 ES  
*Apunte sobre psicoanálisis y política. De la impotencia a la imposibilidad.*  
*Note on Psychoanalysis and Politics. From Impotence to Impossibility.*

## INTERVENCIONES

- Anselm **JAPPE** 394-403 ES  
*¿Libres para la liberación?*  
*Free for the Liberation?*
- Amigos Críticos del Psicoanálisis Freudiano** 404-413 ES  
*Sobre la situación actual del psicoanálisis.*

## RESEÑAS

- CEDERSTÖM, Carl/ FLEMING, Peter: *Dead Man Working* (E. Maura) 414-418 ES
- DIDI-HUBERMAN, Georges: *Supervivencia de las luciérnagas* (N. López) 419-423 ES
- FREYENHAGEN, Fabian: *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly* (A. Fleck) 424-427 ES
- GANDLER, Stefan: *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica* (L.M. Lozano) 428-432 ES
- JAMESON, Fredric: *Representing Capital. El desempleo, una lectura de El Capital* (A. Briaes) 433-436 ES
- MARCHART, Oliver: *Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Proteste. Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung* (C. Navarro) 437-441 ES

MATE, Reyes: <i>La piedra desechada</i> (J. Maiso)	442-447 ES
MAURA, Eduardo: <i>Las teorías críticas de Walter Benjamin. Temas contemporáneos</i> (J.A. Zamora)	448-452 ES
MENNINGHAUS, Winfried: <i>Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito</i> (L.I. García)	453-461 ES
MUÑOZ, Jacobo: <i>Filosofía y resistencia. Intervenciones</i> (A. Sucasas)	462-466 ES
PUCCI, Bruno; COSTA, Berlarmino César G. da, DURÃO, Fábio (orgs.): <i>Teoria Crítica e Crises: reflexões sobre cultura, estética e educação</i> (L.R. Gomes)	467-472 PT
ROMERO, José Manuel: <i>Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. Adorno y F. Jameson</i> (C. Morales)	473-480 ES
WIGGERSHAUS, Rolf: <i>Max Horkheimer. Unternehmer in Sachen 'Kritische Theorie'</i> (D. Claussen)	481-483 ES

## *Teoría Crítica de la subjetividad*

Coordinador: Eduardo MAURA (UCM, Madrid, España)

### RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE / ABSTRACTS AND KEYWORDS

DETLEV CLAUSSEN

*¿Cuánta patria necesita el ser humano?*

*How Much Homeland Does a Human Being Need?*

A mediados de los años sesenta, Jean Améry formuló la pregunta de la que parte este texto: ¿Cuánta patria necesita el ser humano? Por entonces hacía falta una buena dosis de valor para plantearla; eso ha cambiado. Después de largas reflexiones, Améry llegaba a un veredicto conciso: no es bueno carecer de un lugar donde uno se sienta en casa. Se trata de una formulación impactante, y otra pregunta surge de forma lógica: ¿Cuánto amparo necesita el ser humano, cuánta extrañeza es capaz de soportar? En las páginas siguientes quisiera llegar hasta el fondo de estas cuestiones y pasar revista de las experiencias que uno puede hacer con la dialéctica entre amparo y extrañeza.

*Palabras clave:*

patria; hogar; exilio; extrañeza; carácter apátrida; antisemitismo; xenofobia

In the mid sixties Jean Améry formulated the question this essay starts with: how much homeland does a human being need? At that time it took some courage to pose this question; though things have changed. After long reflecting, Améry came to a concise verdict: it is not good not to have a place where you can feel home. That is a striking formulation, and another question follows logically: how much homeland does a human being need, how much strangeness is he able to bear? In this essay I would like to go through he experiences of the dialectics of homelandness and foreignness and try to get to the core of these questions.

*Key words:*

homeland; home; exile; strangeness; homelessness; anti-Semitism; xenophobia.

ALEX DEMIROVIC

*Crisis del sujeto – Perspectivas de la capacidad de acción. Preguntas a la Teoría crítica del sujeto.*

*Crisis of the Subject – Outlooks on the Capacity of Action. Questions to the Critical Theory of the Subject.*

Este artículo analiza los procesos de subjetivación en el horizonte de las transformaciones del capitalismo en la etapa neoliberal y sus efectos sociales. A continuación reflexiona sobre la crisis del sujeto y sobre la crítica del concepto de sujeto dentro de las tradiciones de la teoría social crítica. Las pre-

This paper analyses the processes of subjectivation in the horizon of the transformations of capitalism in its neoliberal stage, focusing in its social effects. It reflects on the crisis of the subject and reconsiders the critique of the concept of subject within the traditions of critical social theory. Its considerations

guntas que orientan la reflexión se refieren de manera fundamental a la capacidad de acción emancipadora de los individuos y están dirigidas a la Teoría Crítica en diálogo con el postestructuralismo.

*Palabras clave:*

sujeto; capitalismo; neoliberalismo; subjetivación; teoría de la acción; emancipación; Teoría Crítica; Michael Foucault.

are led by some questions which mainly refer to the individual's capacity for emancipatory action; these questions are addressed to Critical Theory in dialogue with poststructuralism.

*Key words:*

subject; capitalism; neoliberalism; subjectivation; action theory; emancipation; Critical Theory; Michael Foucault

ROSWITHA SCHOLZ

*El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género*

Desearía presentar algunos aspectos teóricos de las relaciones de género desde la teoría de la escisión del valor. Las relaciones de género asimétricas actuales ya no pueden ser analizadas en el sentido de las relaciones de género "clásicas", propias de la modernidad; sin embargo, resulta imprescindible recuperar de manera segura los orígenes de la historia de modernización. El punto de referencia teórico es, junto con la Teoría Crítica de Adorno, una nueva teoría crítico-fundamental del "valor" y del "trabajo abstracto" como desarrollo posterior de la Crítica de la Economía Política de Marx, cuyos representantes más prominentes en las últimas décadas han sido Robert Kurz y, en parte, Moishe Postone. Pretendo dar un giro feminista a sus planteamientos y, en ese contexto, abordar también ciertas tendencias posmodernas a la individualización.

*Palabras clave:*

patriarcado; capitalismo; feminismo; crítica del valor; escisión del valor.

*The Commodity-Producing Patriarchy. Thesis on Capitalism and Gender Relations*

The paper some theoretical features of gender relations from the theory of the splitting of value. Today's asymmetric gender relations may not be analyzed anymore in the same sense as the "classical", modern gender relations; nevertheless, it is indispensable to gain some clarity on the origins of the history of modernization. For this purpose, the main theoretical referent, along with Adorno's Critical Theory, is a new fundamental critical theory of "value" and of "abstract labor" understood as a further development of Marx's critique of political economy. The leading representants of this theoretical stream in the last decades have been Robert Kurz and, partly, Moishe Postone. The author pretends to give a feminist turn to their approaches and to discuss some postmodern tendencies of individualization.

*Key words:*

Patriarchy; Capitalism; Feminism; Critique of Value; Splitting of Value.

EDUARDO MAURA

*Origen y desarrollo de la teoría crítica de los procesos de subjetivación: Hegel y Durkheim*

Este texto trata de ubicar la teoría crítica de la subjetividad contemporánea en el marco de la filosofía social clásica, así como de proponer algunas ideas para un modelo crítico de teoría social, todo ello a partir del pensamiento de Hegel y Durkheim.

*Palabras clave:*

Subjetividad; Teoría Crítica; Hegel; Durkheim; Capitalismo.

*Origin and Development of the Critical Theory of the Processes of Subjectivation: Hegel and Durkheim*

This article aims to locate the contemporary critical theory of subjectivity within the realm of classical social philosophy. It also aims to propose ideas for a critical model of social theory inspired by Hegel and Durkheim's thought.

*Key words:*

Subjectivity; Critical Theory; Hegel; Durkheim; Capitalism.

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA

*Más allá de la crítica de la medicalización. Neoliberalismo y biopolíticas de la identidad sexual*

En este artículo utilizamos la perspectiva de los Estudios sobre Gubernamentalidad con objeto de captar la peculiaridad de la actual configuración biopolítica (neoliberal o liberal avanzada) en relación con el tratamiento de la ambigüedad sexual y de género. Con este objeto, se toma como ejemplo el caso histórico español. Nuestro objetivo es elaborar una distinción ideal típica de configuraciones históricas comparables, poniendo en relación los diferentes regímenes de verdad y formas de subjetividad con las diversas modalidades de gubernamentalidad biopolítica.

*Palabras clave:*

biopolítica; identidad sexual; intersexualidad; neoliberalismo; estudios sobre gubernamentalidad.

*Beyond the Critique of Medicalization. Neoliberalism and Biopolitics of Sexual Identity*

In this paper we use the perspective of Studies on Governmentality in order to capture the singularity of the current biopolitical configuration (advanced liberal or neoliberal) in relation to the treatment of sexual ambiguity and gender. With this aim, the Spanish historical case is taken as an example. Our goal is to develop a comparable historical settings ideal type distinction, by comparing the different regimes of truth and forms of subjectivity with the various forms of biopolitical governmentality.

*Key words:*

biopolitics; sexual identity; intersexuality; neoliberalism, Studies of Governmentality.

ARNE KELLERMANN

*El empleado doblemente libre: el individuo extenuado después de su hundimiento*

Partiendo de que la conciencia está conformada de manera fundamental por las formas de supervivencia, el presente artículo analiza la constelación en que se configura hoy el trabajo asalariado. Desde una crítica de la tesis del empresario de la propia fuerza de trabajo, desarrollada por H. J. Pongratz y G. G. Voß, intenta rebasar los límites de la sociología postmarxista del trabajo. Colocando esta tesis restringida en el marco del estado actual de la historia capitalista de la violencia vuelve a situar la discusión sobre el trabajo asalariado postindustrial en relación dialéctica con la totalidad transformada que está en su base. La época neoliberal se analiza como una totalidad de exclusión violenta del mercado de trabajo encargado de asegurar la supervivencia. Finalmente, el texto presenta un esbozo del modelo de subjetividad en una época de superfluidad constitutiva de todos los individuos y para ello actualiza el concepto psicoanalítico de mecanismos de adaptación desarrollado por Paul Parin.

*Palabras clave:*

empresario de su propia fuerza de trabajo; sociología del trabajo; historia capitalista de la violencia; neoliberalismo; psicología social; subjetivación; superfluidad.

*The Doubly Free Employee: The Exhausted Individual After its Decline.*

Coming from the insight, that consciousness is basically shaped by the contemporary forms of surviving, this paper throws a glance on the actual constellation of wage labour. Criticizing the thesis of the entrepoyee [Arbeitskraftunternehmer] of H. J. Pongratz and G. G. Voß, it tries to exceed the limits of postmarxist sociology of work. By putting the restricted thesis in the frame of today's condition of the capitalistic history of violence it puts the discussion of postindustrial wage labour back into its dialectic with its changed underlying totality. The neoliberal totality is marked as a totality of violent exclusion from the survival-assuring labour market. The paper draws an outline of subjectivity in times of the constitutive redundancy of every individual, by actualizing the psychoanalytical concepts of the adaptation mechanisms developed by Paul Parin.

*Key words:*

entrepoyee; sociology of work; capitalistic history of violence; neo-liberalism, social psychology; subjectification; redundancy.

JORDI MAISO

*La subjetividad dañada: teoría crítica y psicoanálisis*

El presente texto analiza la relación entre teoría crítica de la sociedad y psicoanálisis. En el estudio de la socialización en el capitalismo postliberal por parte de la Teoría Crítica, el psicoanálisis freudiano se reveló una clave fundamental a la hora de analizar los procesos de interiorización de las coerciones sociales. Como la sociedad moderna sólo está en condiciones de garantizar a los individuos la supervivencia al precio de la renuncia y el miedo, la aproximación del psicoanálisis al „reverso oscuro de la civilización“ permite una comprensión privilegiada de las dinámicas internas de la subjetividad dañada. En este sentido, el análisis del destino de los instintos y pasiones reprimidos se revela crucial para entender la génesis subjetiva de la „falsa conciencia“, no entendida ya como una descripción tipológica de la personalidad autoritaria, sino como una „falsa curación“ de las cicatrices que el proceso de socialización inflige a los sujetos.

*Palabras clave:*

teoría crítica; psicoanálisis; falsa conciencia; resentimiento; cicatriz narcisista.

*The Damaged Subject: Critical Theory and Psychoanalysis.*

This paper explores the relationship between critical social theory and psychoanalysis. Critical theorists were devoted to set up an analysis of the ways of socialization in late capitalism. Thereby, they discovered in Freud's Psychoanalysis a fundamental key to decipher the internalization of social constraints. As modern society may only guarantee self-preservation at the price of renouncement and fear, the psychoanalytical approach to the „dark side of civilization“ provides truly privileged insights into the internal dynamics of the damaged subject. Accordingly, the analysis of the repressed instincts and desires proves to be crucial to understand the genesis of „false consciousness“ in the subjects' psyche, not as a typological description of the authoritarian personality, but rather as a „crooked cure“ of the scars which the process of socialization imposes and reimposes on the living subjects.

*Key words:*

critical theory; psychoanalysis; false consciousness; resentment; narcissistic scar.

JOSÉ A. ZAMORA

*Subjetivación del trabajo: dominación capitalista y sufrimiento*

Este artículo analiza el concepto de subjetivación del trabajo, con el que se da expresión a las transformaciones de la organización del trabajo en el capitalismo neoliberal, y explora la capacidad de otros conceptos propios de la Teoría Crítica, como „subsunción real“ o „introyección psíquica de los conflictos sociales“ para mostrar la dimensión experiencial de los antagonismos sociales y la imposibilidad de una captura total de los individuos en razón de esos antagonismos.

*Palabras clave:*

capitalismo; subjetivación; trabajo; neoliberalismo; Teoría Crítica; Marx; carácter flexible; sufrimiento.

*The Subjectivation of the Work: Capitalist Domination and Suffering.*

This paper analyses the concept of subjectivation of work, which expresses the transformations of the organization of the work in neoliberal capitalism. It also explores the capacity of other concepts characteristic of the Critical Theory, such as „real subsumption“ and „psychic introjection of social conflicts“, to render visible the experiential dimension of the social antagonisms and the impossibility of a total appropriation of the individuals because of these antagonisms.

*Key words:*

capitalism; subjectivity; work; neoliberalism; Critical Theory; Marx; flexible character; suffering.

MELANIA MOSCOSO

*“De aquí no se va nadie”: del uso del discapacitado para el aleccionamiento moral*

La representación de las personas con discapacidad en los medios de comunicación de masas ha estado tradicionalmente vinculada a la recaudación de fondos para asociaciones o el fomento de la conciencia social. A estos usos se le ha unido una nueva forma de instrumentalización que consiste en mostrar una persona con discapacidad que tiene éxito en su profesión para el aleccionamiento moral de la población en su conjunto. Proponemos que esta utilización de la discapacidad no tiene otra función que reforzar los discursos neoliberales de la responsabilidad individual.

*Palabras clave:*

discapacidad; medios de comunicación de masas; neoliberalismo; discursos de la responsabilidad individual.

*“No way out from here”: Using disabled people to make social protest illicit*

Newspapers and magazines as well as TV programs have been using People with Disabilities to elicit sympathy. From telethons to documentaries disability is rendered either as a fate worse than death or as an inspiring icon meant to inspire disabled and non disabled alike to rise beyond the strictures of their lives. This article explores the conundrum between inspirational narratives built around people with disabilities in the Media and the neoliberal narratives on personal responsibility.

*Key words:*

disability; Mass Media; neoliberalism; personal responsibility; Cripwashing.

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

*El problema del sujeto en la maduración intelectual de Horkheimer. Tras una nueva interpretación*

Intentaré ofrecer una interpretación de la maduración intelectual de Horkheimer hacia los años 40 no centrada en la deriva pesimista. Contra la lectura de Postone, trataré de mostrar que el giro hacia la no-identidad de sujeto y objeto dado en *Crítica de la razón instrumental* obedece a razones filosóficas de importancia, vinculadas con la necesidad de reformular el problema de la naturaleza y el sujeto. Para esto esbozaré una comparación con “Teoría tradicional y teoría crítica”, intentando mostrar algunas dificultades a las que conduce este trabajo juvenil que serían reelaboradas en los años 40.

*Palabras clave:*

Horkheimer; no-identidad; sujeto; objeto; naturaleza.

*The Subject in Horkheimer’s Intellectual Evolution. Towards a New Interpretation*

I intend to offer an alternative interpretation of the intellectual development of Marx Horkheimer. Against Postone, I will try to show that the turn towards non-identity of subject and object, taken in the 1944-47, is not only a result of a pessimistic spin. I will try to show that the turn towards non-identity is demanded by some philosophical difficulties in “Traditional and Critical Theory”, difficulties concerning the connection between nature and the subject. The intellectual turn taken by Horkheimer during the 40’s thus reflects the need for a deeper elaboration of some philosophical concepts rather than just the shift towards political pessimism.

*Key words:*

Horkheimer; non-identity; subject; object; nature.

WOLFGANG LEO MAAR

*Experiência política e experiência filosófica: Marx, Adorno e a compreensão da práxis*

No marxismo clássico, a determinação da consciência pelo ser ocorre numa concepção que enfatiza o avanço na satisfação objetiva de carências como fome e miséria. A consciência da solução de problemas leva a uma compreensão da práxis como experiência política de aparente paralisia, avessa a mudanças práticas. Mas esta é uma compreensão falsa da práxis que só interessa à perpetuação do vigente e provém da dominação resultante da sociedade baseada exclusivamente na mercantilização. Na articulação de Marx com Adorno, como exposto na Dialética Negativa, a determinação da consciência pelo ser material dá lugar a uma determinação materialista desenvolvida como experiência filosófica de um primado dialético do objeto. O objeto, prioritário na satisfação das necessidades humanas, é apreendido também como mercadoria, objeto “coisificado”. Para a revisão adorniana, a determinação da consciência deve levar em conta a produção objetiva das carências: fome e miséria já não são só situações originárias, mas resultantes do processo de acumulação de riqueza. Adorno enfatiza que, numa sociedade de abundância em que persiste a fome como resultado das relações de produção vigentes, estas devem ser objeto de transformação. A experiência política deve levar em conta ambas as dimensões do objeto expostas nessa experiência filosófica: sua “face” no plano dos interesses materiais e sua “careta” no plano da mercantilização objetiva decorrente das relações vigentes. As determinações impostas pelo plano material, no âmbito da geração da sociedade e suas necessidades, não se transferem imediatamente, mas apenas de modo mediado, à práxis na sociedade, com suas mercadorias. A perspectiva da experiência filosófica possibilita a compreensão da práxis na sociedade mercantilizada como experiência política, tanto de paralisia, quanto de crítica.

*Palavras chave:*

Marx; Adorno; Política; Consciência; Experiência filosófica; Experiência política.

*Political Experience and Philosophical Experience: Marx, Adorno and the Comprehension of Praxis*

In classical Marxism, the material determination of consciousness emphasizes the satisfaction of needs such as hunger and misery leading to a condition in which praxis is understood as political experience of paralysis, which is opposite to practical transformations. But this interpretation is a misunderstanding that assumes praxis as a false experience that results from the domination inherent to a commodified society. In his revision of Marx, as exposed in his Negative Dialectic, Adorno substitutes the classical determination of consciousness with the philosophical experience of a dialectical primacy of the object. The object of the satisfaction of human needs is also understood as “objectified” commodity. In Adorno’s view, the determination of consciousness must be understood at the level of the objective production of needs: hunger and misery are also results of the production of wealth. Adorno underlines that in a wealthy society where there is still hunger, the existing form of production ought to be changed. In political experience, there must be awareness of both dimensions of the philosophical experience exposed above: its “face” as the material needs and its “mask” as the commodity level of existing society. Consciousness is not reached directly from the level of the production of society and its needs to the level of production in society and its commodities. The mediation of philosophical experience is necessary to reach consciousness. It allows a perspective in which praxis is comprehended in commodified society as political experience of paralysis and critics.

*Key words:*

Marx; Adorno; Politics; Consciousness; Philosophical experience; Political experience.

CHAXIRAXI M<sup>a</sup> ESCUELA CRUZ

*El materialismo como anamnesis de la génesis. La influencia de Alfred Sohn-Rethel en la interpretación adorniana del sujeto trascendental*

El objetivo de este artículo es prestar atención sobre

*Materialism as anamnesis of genesis. Alfred Sohn-Rethel’s influence on Adorno’s interpretation of transcendental subject*

The main goal of this article is to investigate the

los aspectos principales de la influencia que ejerce la obra de Alfred Sohn-Rethel en la formación de la filosofía materialista de Theodor W. Adorno. Adorno reconoce a Sohn-Rethel como el primero en descubrir el trabajo social que se oculta en la actividad universal del espíritu. La abstracción no sólo representa las condiciones de la objetividad del conocimiento, sino también la forma de la sociedad como sistema funcional, inconsciente de sí misma.

*Palabras clave:*

sujeto trascendental; dialéctica; materialismo; idealismo.

evolution of Theodor W. Adorno's reading of Sohn-Rethel to present it as a central theme for the formation of his own materialistic philosophy. Sohn-Rethel was the first to point out that the concept of the transcendental subject represents not only something abstract; it represents the society unaware of itself. The purpose is to expose some aspects of Adorno's interpretation of the subject-object relationship and transcendental subjectivity from a materialistic dialectical position.

*Key words:*

transcendental subject; dialectic; materialism; idealism.

DOUGLAS GARCIA ALVES JÚNIOR

*Revisitando a questão da solidariedade na teoria crítica*

Este artigo examina três obras da filosofia contemporânea que pensam a solidariedade: *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989), de Richard Rorty, *Luta por reconhecimento* (1992), de Axel Honneth, e *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), de Jürgen Habermas. Pretendo apresentar os contornos de uma proposta alternativa sobre a solidariedade a partir da consideração do imbricamento constituinte de mimesis e racionalidade, nos termos desenvolvidos por Theodor W. Adorno. Trata-se de pensar o que se poderia chamar de constituição "estética" da solidariedade para com o interhumano (sociedade), o infrahumano (natureza externa), e o intrahumano (natureza interna). Essa concepção leva a assumir que a razão é constituída pelo mimético, que integra os diversos níveis da solidariedade, reunindo-os em sua dialética histórica.

*Palavras chave:*

Solidariedade; Theodor W. Adorno; Richard Rorty; Jürgen Habermas; Axel Honneth; Natureza; Estética.

*Revisiting the question of solidarity in Critical Theory*

This paper examines three important books of contemporary philosophy that think on solidarity: Richard Rorty's *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), Axel Honneth's *The Struggle for Recognition* (1992) and Jürgen Habermas' *Moral Consciousness and Communicative Action* (1983). The central purpose of this article is to outline an alternative understanding of solidarity, drawn from the works of Theodor W. Adorno. It points out to thinking on what could be called the "aesthetic" construction of solidarity in the realms of society (interhuman), external nature (infrahuman) and internal nature (intrahuman). This way of thinking leads to assume that reason is constructed by mimesis, in a process that combines the different levels of solidarity in a historic dialectic.

*Key words:*

Solidarity; Theodor W. Adorno; Richard Rorty; Jürgen Habermas; Axel Honneth; Nature; Aesthetics.

CAMILO SEMBLER

*Teoría crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer*

El artículo analiza el problema del sufrimiento social en los escritos tempranos de Max Horkheimer. Se sugiere así, en primer lugar, que su temprana crítica materialista de la metafísica (base de su idea originaria de teoría crítica) se fundamenta en una interpretación del sufrimiento en tanto experiencia

*Critical Theory and Social Suffering in Max Horkheimer*

This article examines the problem of social suffering in Max Horkheimer's early writings. It is argued, in the first place, that his early materialist critique of metaphysics (which is the basis of his original notion of critical theory) is based on an interpretation of suffering as unjustifiable social experience

social imposible de justificar. En segundo lugar se examina la idea de una crítica materialista del sufrimiento en tanto reflexión filosófica que pretende expresar en su estructura conceptual misma tanto las experiencias de padecimiento social como las luchas históricas por su emancipación. Finalmente se sugiere la relevancia de una crítica del sufrimiento para una teoría crítica contemporánea.

*Palabras clave:*

Teoría Crítica; sufrimiento social; Max Horkheimer.

rience. Secondly, this article examines the idea of materialist critique of suffering as philosophical reflection that aims to express in its conceptual structure itself both the experiences of social suffering and the historical struggles for its emancipation. Finally, the article points out the relevance of a critique of suffering to build the foundations of a contemporary critical theory.

*Key words:*

Critical Theory; social suffering; Max Horkheimer.

JAVIER WAIMAN

*Dialéctica y ontología: repensando el antagonismo posmarxista desde la teoría crítica*

El siguiente artículo constituye una revisión desde la perspectiva de la Teoría Crítica del llamado posmarxismo, tal como es desarrollado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, a partir de la dialéctica negativa de Theodor W. Adorno. Centrándonos la noción de antagonismo, nos proponemos revisar críticamente el paradigma posestructuralista en el que el posmarxismo la funda; y nos proponemos pensar al antagonismo, por el contrario, a partir de un pensamiento marxista y dialéctico, que evite una ontologización del conflicto y el antagonismo social, y lo derive, en cambio, de las relaciones sociales efectivas e históricas en la sociedad capitalista y las relaciones de dominación que está implica.

*Palabras clave:*

antagonismo; postmarxismo; dialéctica negativa; teoría crítica.

*Dialectics and Ontology: Rethinking post-Marxist Antagonism from a Critical Theory Perspective*

The following article constitutes a revision, from the perspective of Critical Theory and recurring in particular to Theodor W. Adorno negative dialectics, of the so called posmarxism thought, as it is developed by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. Focusing in the notion of antagonism, we propose to critically review the poststructuralist paradigm in which postmarxism postulate it, and we intend to think antagonism, from a Marxist and dialectical thought that avoids the ontologization of conflict and social antagonism, and that derivates it, on the contrary, from actual and historical social relationships in capitalist societies and the relationship of domination that lie within it.

*Key words:*

antagonism; postmarxism; negative dialectics; critical theory.

BENNO HERZOG

*La teoría del reconocimiento como teoría crítica del capitalismo: propuestas para un programa de investigación*

La noción de “reconocimiento”, tal como la propone Axel Honneth, parece un concepto prometedor que nos permitirá vincular crítica material con la evaluación normativa de la sociedad, de modo que podamos proseguir con el proyecto original de la Teoría Crítica. No obstante, su potencial fundamentalmente crítico aún no ha sido alumbrado. El objetivo del presente artículo es mostrar que la Teoría del Reconocimiento puede ser utilizada para realizar críticas al capitalismo desde el legado de la Teoría Crítica. Para ello, distingo entre la obra escrita

*Recognition Theory as Critical Theory of Capitalism: Proposals for a research programme*

The notion of recognition as proposed by Axel Honneth seems to be a promising concept to be able to combine material critique with normative evaluation of society. Thus it follows the original project of Critical Theory. Nevertheless its fundamental critical potential has not yet explored satisfactorily. The aim of this article is to show that recognition theory can be used to criticize capitalism in the tradition of Critical Theory. Therefore I differentiate between the written work of Honneth and the potential of the theory of recognition, showing how

de Honneth y el potencial de la Teoría del Reconocimiento, mostrando cómo el concepto de “reconocimiento” es capaz de hacer una fuerte contribución a un proyecto de actualización de la Teoría Crítica. Esbozo, con la ayuda de Foucault, las líneas metodológicas básicas para realizar investigaciones sociológicas en el sentido de la Teoría del Reconocimiento como Teoría Crítica del capitalismo.

*Palabras clave:*

reconocimiento; Teoría Crítica; capitalismo; crítica inmanente; Honneth; Foucault

the latter is able to make an important contribution to the reactualization of Critical Theory. Making use of Foucault's thinking I will outline the methodological tools required for doing sociological research following the proposal of theory of recognition as Critical Theory of capitalism.

*Key words:*

recognition; Critical Theory; capitalism; immanent critique; Honneth; Foucault.

\*\*\*

## NOTA EDITORIAL

Para la Teoría Crítica, el conocimiento de las estructuras y procesos sociales que caracterizan el capitalismo es inseparable del análisis de la constitución social de la subjetividad. Esta relación fundamental tiene múltiples expresiones, desde el desdramatización social de las categorías de identidad, subjetividad, autonomía, etcétera, hasta los trabajos empíricos sobre mentalidades y disposiciones de carácter de los diferentes colectivos, pasando por las aportaciones teóricas a la relación entre la psicología social, el psicoanálisis y la teoría social y por la conexión entre la dimensión expresiva del sujeto y la estetización de la vida cotidiana, entre otras miradas posibles.

En ese sentido, algunas de las preguntas que suscitaron este volumen son las siguientes: ¿Cómo plantearse la crítica de las nuevas formas de subjetivación en su proyección laboral y de género? ¿Se ha superado el autoritarismo o más bien se ha enmascarado hasta volverse “irreconocible” por los sujetos, convertido ya en la médula del principio de individuación? ¿Son las lógicas de la dominación tan irreconocibles como han pensado algunas tradiciones críticas? En la era de la presunta comunicabilidad universal y del tecno-fetichismo, ¿ha producido la panoplia de ofertas de terapia, acompañamiento, *coaching*, asesoramiento, etcétera, formas de socialización con efectos potencialmente totalitarios?

Pero no proponemos estos debates en clave de mero diagnóstico. Con la intención explícita de “hacer que la realidad irrumpa en la mente que la domina”, tal como sugiere Robert Hullot-Kentor en una entrevista que presentamos por primera vez en español, también nos preguntamos: ¿Dónde y cómo encontrar en nuestros días perspectivas que posibiliten y alimenten los repertorios de acciones posibles de los individuos y las colectividades, que iluminen la imposibilidad de una integración total, abriendo con ello la posibilidad de resistencias y de procesos de liberación?

EDUARDO MAURA  
*Coordinador del número*

# ¿CUÁNTA PATRIA NECESITA EL SER HUMANO?\*

*How Much Homeland Does a Human Being Need?*

DETLEV CLAUSSEN\*\*

[d.claussen@ish.uni-hannover.de](mailto:d.claussen@ish.uni-hannover.de)

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2013

Fecha de aceptación: 22 de octubre de 2013

## RESUMEN

A mediados de los años sesenta, Jean Améry formuló la pregunta de la que parte este texto: ¿Cuánta patria necesita el ser humano? Por entonces hacía falta una buena dosis de valor para plantearla; eso ha cambiado. Después de largas reflexiones, Améry llegaba a un veredicto conciso: no es bueno carecer de un lugar donde uno se sienta en casa. Se trata de una formulación impactante, y otra pregunta surge de forma lógica: ¿Cuánto amparo necesita el ser humano, cuánta extrañeza es capaz de soportar? En las páginas siguientes quisiera llegar hasta el fondo de estas cuestiones y pasar revista de las experiencias que uno puede hacer con la dialéctica entre amparo y extrañeza.

*Palabras clave:* patria; hogar; exilio; extrañeza; carácter apátrida; antisemitismo; xenofobia.

## ABSTRACT

In the mid sixties Jean Améry formulated the question this essay starts with: how much homeland does a human being need? At that time it took some courage to pose this question; though things have changed. After long reflecting, Améry came to a concise verdict: it is not good not to have a place where you can feel home. That is a striking formulation, and another question follows logically: how much homeland does a human being need, how much strangeness is he able to bear? In this essay I would like to go through

---

\* Esta contribución se publicó primeramente en Oliver DECKER/Tobias GRAVE (eds.), *Kritische Theorie zur Zeit*. Springe: zu Klampen, 2008, pág. 296-308 y ha sido puesta a disposición de la revista por el autor. Los resúmenes y las palabras clave son responsabilidad de la redacción de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*.

\*\* Autor y ensayista alemán. Profesor emérito en la Leibniz Universität Hannover.

the experiences of the dialectics of homelandness and foreignness and try to get to the core of these questions.

*Key words:* homeland; home; exile; strangeness; homelessness; anti-Semitism; xenophobia.

Creo que la pregunta por la tierra en la que uno se siente en casa [*Heimat*]<sup>\*\*\*</sup> tendría que plantearse en abstracto para poder responderla de forma más concreta. A mediados de los años sesenta, Jean Améry formuló la pregunta de la que parte este planteamiento: ¿cuánta patria [*Heimat*] necesita el ser humano?<sup>1</sup> Por entonces hacía falta una buena dosis de valor para utilizar la palabra *Heimat*; porque en aquel momento –eso es algo que hoy apenas resulta concebible– esa categoría no interesaba a nadie. Eso ha cambiado. Entonces hacía falta mucho valor para plantear esta pregunta, y también hacía falta valor para ofrecer una respuesta como la que ofreció Jean Améry. Se trata de una respuesta lapidaria. Después de largas reflexiones en un ensayo que no descubre nada nuevo, sino que reordena lo ya conocido de un modo nuevo, llega a un veredicto conciso: no es bueno carecer de un lugar donde uno se sienta en casa [*Heimat*].

Se trata de una formulación impactante, que puede llamar a seguir cuestionándose y a formular nuevas preguntas. Y creo que hay una pregunta que surge de forma lógica: “¿Cuánto amparo [*Heimat*] necesita el ser humano, cuánta extrañeza es capaz de soportar?” Lo que hace que uno se estremezca y sienta un cierto temor ante la referencia a la propia tierra [*Heimat*] no son sólo las experiencias de los exiliados y refugiados –aunque éstas lo hacen de modo ejemplar–. Se trata más

<sup>\*\*\*</sup> La palabra alemana *Heimat* es difícilmente traducible, y todo el texto juega con sus diferentes acepciones. Christoph Türcke ha señalado las dificultades para trasladar las múltiples resonancias del vocablo a otras lenguas: “*Heimat* es una palabra alemana que no puede traducirse sin más a otras lenguas. El hogar, la casa, el cobijo y el sedentarismo resuenan en ella. Por el contrario, la palabra latina *patria* tiene una resonancia más señorial, alude al padre como la autoridad que establece el derecho y el orden [...]. Por su parte la expresión francesa *pays natal* o la inglesa *native place* se limitan a lo geográfico y únicamente indican el país o el lugar en el que alguien nace, sin remitir a una autoridad, pero también sin alusión ninguna a la sensación de familiaridad o de protección. La expresión en la que esta última queda mejor recogida es la inglesa *homeland*. Pero en ella se ha depositado menos significado, menos expectación y menos añoranza que en *Heimat*” (Christoph Türcke: *Heimat. Eine Rehabilitierung*, Lüneburg: zu Klampen, 2006, pág. 7). En función del sentido de la frase, se traduce *Heimat* por tierra, patria, hogar, terruño, amparo, cobijo, etc. Para evitar confusiones, la palabra alemana original se señala a menudo entre corchetes [nota del traductor].

<sup>1</sup> Jean AMÉRY, “Wie viel Heimat braucht der Mensch?!, en *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977 [“¿Cuánta patria necesita el ser humano?, en *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia: Pre-Textos, 2004, trad. de M. Siguan Boehmer].

bien de la experiencia de que muchos utilizan la referencia a la tierra para convertir a otros en extraños.

En las próximas páginas quisiera llegar hasta el fondo de estas cuestiones y pasar revista de las experiencias que uno puede hacer con la dialéctica entre amparo [*Heimat*] y extrañeza —experiencias que cualquiera ha podido y debido tener—. No es fácil responder a la pregunta de cuánto amparo necesita el ser humano. Además, hoy el signo de los tiempos ha cambiado: treinta años después de las observaciones de Améry, hoy las referencias al terruño [*Heimat*] prácticamente nos desbordan. Cuesta creerlo, pero cuando uno hace zapping por todos los canales de televisión, comprueba que el terruño se ha convertido en un éxito de ventas que mejora los índices de audiencia. Cuando uno comprende esto, duda enseguida de la idea de progreso lineal, ya que la asunción de que lo que en un momento parece finiquitado pasa irremisiblemente a formar parte del pasado se revela, por desgracia, falsa. El terruño adopta ahora la forma del show. Y si uno sigue zappeando y, quizá con una cierta sensación de horror, acaba viendo a Karl Moik y Caroline Reiber\*, las líneas de demarcación se difuminan y todo se funde en una papilla indistinta de música folk alemana. Por lo demás, también las fronteras entre Austria y Alemania se desdibujan. El terruño como show arrastra consigo aquello que ya estaba implícito desde el principio en la alusión a la propia tierra [*Heimat*], es decir, el *elemento de la indeterminación de los límites*.

La categoría de *Heimat* es una difuminación de los límites. También es una anticipación, o más bien una recuperación de una coordinación espacio-temporal anterior a la nación, que designa por tanto algo pre-burgués —y esto es muy importante—. Cuando, más tarde, se reflexione sobre el problema en sus dimensiones de psicología social, se verá que lo que está aquí en juego es un momento pre-paternal; algo pre-paternal que tiene que ver con la relación respecto a lo maternal. Y en esta relación está ya implícita toda la sentimentalidad, al igual que el carácter inevitable del sentirse “en casa” [*Heimatgefühl*].

Hay que partir de la inevitabilidad del sentimiento de estar “en casa”, sin creer que uno está por encima de eso, para entender que la referencia a la propia tierra [*Heimat*] tiene también un contenido utópico. No es casual que la propia tierra sea

---

\* Karl Moik y Caroline Reiber son dos presentadores de televisión, él austriaco y ella alemana, que a partir de los años setenta presentaron —él en la televisión pública austriaca y ella en la alemana— el programa *Volkstümliche Hitparade* (los Greatest Hits de la música folklórica alemana), y entre 1986 y 1999 presentaron conjuntamente el Grand Prix de la música folk alemana [nota del traductor].

un tema del exilio. En *Minima moralia*, la obra central de Adorno escrita en Estados Unidos, puede encontrarse la hermosa frase de que, en el exilio, el corzo asado al estilo alemán sabe como si lo hubiera matado un cazador furtivo<sup>2</sup>. Alude a un sentimiento común entre las personas más reflexivas –entre las que Adorno sin duda se contaba–: un sentimiento de lo que es el hogar [*Heimatgefühl*] que tiene sus propias causas sociales e históricas. De todas formas, la frase de Adorno no alude tan sólo al sentimiento, sino que contiene un elemento que ofrece un punto de partida para el pensamiento y la reflexión. *Se trata del hecho de que sólo es posible pensar la propia tierra [Heimat] si se piensa junto con la extrañeza*. La propia tierra solo surge como concepto cuando ya ha desaparecido. No se trata de una categoría nostálgica –aunque ha sido tergiversada nostálgicamente–, sino que es un concepto de pérdida, de la pérdida de la evidencia o, como se dice en alemán moderno, de la identidad. Pero se trata de una identidad simple, carente de concepto, como diría Hegel. Con ella desaparece lo indudable, la armonía más allá de toda duda. De ahí la búsqueda de un concepto para dar cuenta de lo que ha desaparecido. Y la referencia a la propia tierra remite a la pérdida, a la desaparición, a lo desaparecido.

En este sentido pre-paternal, *Heimat* está relacionado con lo que podría llamarse *Elend*, que en el alemán actual quiere decir miseria. Estar en la propia tierra quería decir –en sentido pre-burgués y en el ámbito de experiencia europeo– que el individuo estaba a salvo de la miseria. La palabra alemana para referirse a la miseria, *Elend*, es, según el origen del término, una forma primitiva de referirse a la forma pre-paternal del “extranjero”. Pero *Elend* no significa “extranjero” en sentido nacional, sino más bien el estar en tierra extraña, es decir, no en la propia tierra, y por ello carecer de derechos de ciudadanía. Estos vocablos responden a la época del absolutismo, en la que estaba vigente el derecho de residencia territorial, y esta “miseria” suponía una dura experiencia para los individuos. Se trata de una experiencia común en los estados territoriales europeos, sobre todo en los centroeuropeos, que tiene un carácter ejemplar para la experiencia de la sociedad pre-burguesa y pre-paternal en general. Quienes estaban en el “extranjero” se encontraban al margen de la sociedad, vivían en la miseria. Esta experiencia histórica es significativa para los judíos que, de acuerdo con su estatus social, eran los que vivían en la miseria. Si hoy asociamos con la “miseria” únicamente la miseria socio-económica, esto responde a una traducción moderna. La transformación del significado no

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, en *Obra completa 4*, Madrid: Akal, trad. de J. Chamorro Mielke.

comienza hasta el siglo XIX. En realidad el concepto, como experiencia socio-histórica, designa precisamente lo que significa vivir en la miseria, existir en la miseria.

Es decir, se trataba de personas que vivían desde hacía tiempo en un lugar y, pese a todo, no tenían el estatus social de los autóctonos, de los que tenían una tierra propia. Y en Europa esta situación vuelve una y otra vez y de un modo muy extraño en relación con los judíos. Se trata de algo difícil de explicar, que a menudo se asocia a un folklorismo judío o se imputa a ciertos rasgos étnicos supuestamente característicos de los judíos europeos.

Sin embargo, en una anécdota que Améry menciona en su ensayo, revela una experiencia social específica de los judíos. Améry cuenta que, por motivos de propaganda, los nazis intentaron repatriar a Alemania a buena parte de los autores no judíos que vivían en el extranjero. Con este motivo visitaron a Erich Maria Remarque en el Tesino y le pidieron que regresara a Alemania. Sin embargo, Remarque prefirió quedarse en el Tesino antes que vivir en la Alemania nacional-socialista, por lo que en cierto momento el enviado de Goebbels —completamente desesperado, puesto que todos sus argumentos eran en vano—, le preguntó: “Pero querido señor, ¿acaso no añora su tierra?” A lo que Remarque respondió, de modo lacónico: “¿Por qué iba a añorarla? Yo no soy judío”.

Se trata de una anécdota curiosa que, si no se la acepta como un *factum brutum*, da mucho que pensar. La añoranza de la propia tierra se interpreta aquí como una categoría característica de una sensibilidad determinada. Remarque lo expresa con fría objetividad. ¿La Alemania nacional-socialista? Yo no estoy loco, nada de sentimentalismos. Pero, a nivel socio-histórico, la añoranza de la propia tierra está unida a aquellos a los que la expulsión afectó primero y de modo más categórico: ellos son los representantes subjetivos de la añoranza del hogar [*Heimweh*].

Esta pista también puede seguirse en la historia de la literatura en lengua alemana. Basta mencionar el nombre de Heinrich Heine, alguien que juega con el sentimentalismo. Aprovecha ese elemento, anticipando el carácter exhibicionista del sentimentalismo, al montarse el show a sí mismo y referirlo como propio<sup>3</sup>. Heine trata la herida del no estar en casa como una herida juguetona de la que pueden saltar destellos mágicos: gracias a los juegos de palabras. Pero se trata de juegos de palabras con un sentido muy serio, ya que posibilitan pasar de una relación pasiva a una relación activa respecto a aquellos que no le permiten sentirse en casa. Thomas Mann es otro ejemplo de esto, con su famosa frase: “Mi tierra [*Heimat*] es la

<sup>3</sup> Heinrich HEINE, “Die Nordsee”, en *Buch der Lieder*, Hamburgo, 1827.

lengua alemana”. Eso suena como si uno pudiera encender el fuego en la chimenea y pegar el oído. ¿De verdad puede la lengua alemana ser una tierra que ofrece refugio [Heimat]?

Esto plantea forzosamente la pregunta por la extrañeza, porque la lengua no es algo que uno pueda *tener* sin más, sino que es algo subjetivo, que se adquiere y a lo que uno tiene que ir dando forma constantemente. Además, esta frase sobre el cobijo [Heimat] de la lengua alemana Thomas Mann no la formula después del regreso del exilio, que como es sabido no le llevó a Alemania, sino a Zurich, a cierta distancia de las fronteras de la llamada patria [Vaterland]. Esta idea sobre la lengua aparece ya mucho antes, por ejemplo en el texto “Lübeck como forma de vida espiritual”<sup>4</sup>. Thomas Mann, que regresa a su ciudad natal para pronunciar este discurso con motivo del aniversario de la ciudad, llega a Lübeck como un extraño, y por tanto también con otra lengua. En su discurso –como también en sus textos en prosa– juega con la relación entre el dialecto del norte de Alemania como sonido del terruño y el alemán culto. Oscila entre ambos registros, y plantea así la pregunta por la extrañeza.

Porque el “concepto” no es algo propio de la lengua materna. El “concepto” tiene que ver con la extrañeza, es decir, con la distancia respecto a la inmediatez y la naturalidad de la vida. La constitución del concepto es ante todo una experiencia de lo extraño que interrumpe la simbiosis madre-hijo. Está claro que la extrañeza está relacionada con el principio paterno; es decir, la extrañeza –y esto es algo que no gusta a los ideólogos del terruño [Heimat]– es un contraconcepto a un concepto de la propia tierra [Heimat] que ha sucumbido al kitsch. Y el concepto de la propia tierra solo puede pensarse al margen del kitsch si se lo piensa en tensión con el concepto de extrañeza. Un contraconcepto quiere decir también que sin extrañeza no puede haber cultura en absoluto. Porque en la inmediatez no se necesita cultura ninguna, ya que uno está en una relación de identidad consigo mismo y con las circunstancias de vida que le rodean. Uno sólo necesita cultura y solo puede desarrollarla cuando se introduce una distancia. Sólo entonces es posible mediar entre el mundo de necesidades inmediato y lo que es distinto y desarrollar intereses que son diferentes. Por ello sólo puedo dar sentido a este concepto de la propia tierra, que señala una pérdida en la coordinación espacio-temporal, cuando lo pienso junto con el de cultura.

<sup>4</sup> Thomas MANN, “Lübeck como forma de vida espiritual”, en: *Sobre mí mismo. La experiencia alemana*, trad. esp. de A. M. de la Fuente, Barcelona: Plaza y Janés, 1990.

Por este motivo las personas reflexivas no deberían aceptar en este punto a los ideólogos del terruño [*Heimat*] con su pseudo-identificación de tierra natal [*Heimat*] y cultura. Porque estos siempre actúan como si la tierra, la patria, la nación, etc., fueran idénticos. Pero por algo existe el concepto de “nación”. El concepto de nación no es algo que sea sólo característicamente propio, sino que también incluye un momento de extrañeza. Esto es algo en lo que en Alemania hay que insistir de modo especial —y también en Austria habría que repetirlo—: en “nación” se esconde el término francés *nation*. El término *nation* designa solo en una pequeña parte algo étnicamente francés; más bien remite a algo vinculado a un acto socio-histórico: la revolución francesa. Por ello, el concepto alberga también todas las contradicciones de la constitución moderna de las naciones; y *nation* significa también que uno puede interesarse por lo extraño. Así fue como la revolución francesa fue recibida en Alemania: comenzó a surgir el interés por ella, aunque, como en muchos otros lugares, no se lograron superar sus contradicciones.

En la historia alemana del siglo XIX, esta tensión lleva a una confrontación contradictoria que a menudo, desde la perspectiva alemana, queda reducida a una leyenda nacional negativa. A la izquierda está la Francia de la Ilustración con su historia continuada, y a la derecha la Alemania del nacionalismo *völkisch*. Obviamente esta perspectiva es demasiado simplista. En cada fase del desarrollo histórico —tanto en Francia como en Alemania, aunque con diferentes proporciones— hubo conflicto entre el ímpetu ilustrado, el asegurarse a uno mismo las condiciones de vida, es decir, el intento de establecer de forma consciente la relación entre tierra [*Heimat*] y nación, aunque con desenlaces distintos en Alemania y Francia. También en Alemania hubo una discusión sobre el concepto de nación, y por ello nombres como Heine son tan valiosos. Heine, que se movía entre Alemania y Francia, solo llegó a convertirse en el poeta ejemplar de la añoranza porque su contenido es esa experiencia socio-histórica específica —y no sólo las olas en la costa del Mar del Norte—. Cualquiera puede conocer esas olas, pero la valía del poeta Heine se revela en que parte de esas olas para poner en relación la identidad inmediata de la vivencia con una situación socio-histórica como la Revolución de Julio. Así es como Heine logra captar el contenido socio-histórico del fenómeno, y no se limita a evocar algo que cualquiera conoce y para lo que no es necesario saber nada para poder tomar parte en ello.

En este sentido la experiencia del siglo XIX es una experiencia contradictoria, y la articulación de la añoranza del siglo XIX —también en la literatura alemana— es

una articulación contradictoria en la que se introduce también la experiencia de la enajenación. Se trata de la experiencia de enajenación respecto a una sociedad moderna que –como en Alemania bien sabían– no coincide exactamente con la suya propia. Se trata de una sociedad que no convierte a los seres humanos, como había prometido, en dueños de sus circunstancias vitales, sino que les somete a nuevas fuerzas objetivas. Y por otra parte la añoranza articulada, o también la añoranza juguetona, se distinguen de la añoranza sentimental porque uno es consciente de que las transformaciones son ineludibles; no se puede fingir la posibilidad de regresar a un momento anterior a este paso de modernización irreversible que supusieron la Revolución francesa y la sociedad burguesa. Porque la imposición de la sociedad burguesa es un proceso universal que parte de la Europa del siglo XIX. Se trata de un proceso universal, y así lo reconocieron también los burgueses que son conocidos por haber articulado corrientes sociales distintas. Karl Marx y Friedrich Engels eran burgueses que dieron cuenta de la tendencia universal de la sociedad burguesa, por ejemplo al final de *El manifiesto comunista*. La universalidad consiste precisamente en la abstracción con la que lo formulan: la sociedad burguesa no necesita más que derribar las murallas chinas, lo pre-burgués, los elementos pre-burgueses a los que se adhieren los sentimientos de añoranza.

Pero cuando se asume que la añoranza es una categoría del siglo XIX y del proceso de imposición de la sociedad burguesa, y por ello cobra expresión específicamente de la mano de autores judíos, entonces este concepto contiene una experiencia socio-histórica específica, es decir: no sólo remite a lo que se ha malogrado de la promesa universal de felicidad, a la liberación malograda de las relaciones sociales pre-burguesas que caracteriza la sociedad burguesa, sino, más allá de esto –y enquistado en ello–, al fracaso de la emancipación judía en la sociedad burguesa. Esto se refleja en la propia formulación de la añoranza del hogar: no como una especialidad étnica o pseudo-étnica, sino como una especialidad de la conciencia. Más específicamente, de la conciencia de que lo que está aquí en juego es un *desdoblamiento de la experiencia de extrañeza*: de un desdoblamiento de la experiencia que no sólo afecta a unas relaciones pre-burguesas que no cabe idealizar. Lo que cabe idealizar surge ante todo de la inmediatez de las relaciones familiares. Porque la sociedad judía se corresponde con las relaciones sociales pre-burguesas; en la sociedad judía tradicional, la cultura y las relaciones familiares no están escindidas: se trata de una sociedad patriarcal. Pero esta experiencia ya no puede sostenerse en el proceso de modernización; se trata de una experiencia de la *unidad de esta sociedad*.

En la literatura especializada esta tensión lleva a menudo a fuertes disputas entre las partes; en la literatura judía, por ejemplo, a las disputas entre sionistas y asimilacionistas.

Pero estas corrientes se corresponden con experiencias sociales distintas, articuladas por los individuos, que conducen a decisiones vitales diferentes y no pueden ser canceladas sin más desde un punto de vista subjetivo. El patriarcalismo no puede mantenerse, y esto quiere decir que el proceso de la Ilustración afecta y transforma incluso al judío que quiera seguir siendo ortodoxo. Quizá esto puede percibirse de modo especialmente claro en una figura como la de Gershom Scholem. Su pensamiento, que remite de modo tan claro a la tradición judía, sólo puede entenderse en la medida en que considera lo más judío dentro de lo judío, es decir, el misticismo judío, como una modernización del judaísmo; es decir: en la medida en que toma radicalmente en serio la tradición judía y plantea una racionalización del judaísmo en sentido weberiano<sup>5</sup>.

Por ello cabe afirmar que, con esta consideración, el apego a las propias raíces [*Heimatgefühl*] y gente como Heine –que era perfectamente consciente de esta problemática– cobran otro cariz. Lo que está aquí en juego es la necesidad de convertir la extrañeza en objeto de experiencia y, al mismo tiempo –y esto es algo que se añade con el siglo XX–, ya no poder integrarla. Si se parte de que el proceso de imposición de la sociedad burguesa en el siglo XIX trae consigo la experiencia de la añoranza, entonces la experiencia clave del siglo XX es la experiencia universal de la condición apátrida [*Heimatslosigkeit*]. Y esto es algo que no afectó únicamente a los emigrantes y los refugiados, sino que se trata de una experiencia que adquiere una forma universal.

La ciudad de Viena es el punto de arranque de esta tendencia, y permite analizar cómo el problema evoluciona a lo largo del siglo XX. Todos los testimonios literarios a los que quisiera apelar para exponer mis tesis están vinculados de un modo u otro a la ciudad de Viena.

En primer lugar habría que hablar del principio causante. El que lo formuló y le confirió un carácter universal a nivel socio-político para el siglo XX –universal no sólo en Alemania, sino a nivel global– escribe en una de sus obras, un texto sumamente conocido, al menos por el título: “En Viena me hice con los fundamentos de mi visión del mundo en general y de mi visión política en particular. Más tarde

---

<sup>5</sup> Gershom SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. de B. Oberländer, Madrid: Siruela, 1996.

sólo tuve que completarla en algunos detalles y desde entonces me acompañó siempre”. El autor es Adolf Hitler. Y aquí dice algo que hay que tomar en serio. Para él Viena fue realmente una experiencia clave. Y todo aquel que se someta al sacrificio que requiere leer y estudiar su libro *Mi lucha* podrá ver que Hitler desarrolla su modelo social *ex negativo* a partir de Viena. Se refiere a Viena como el centro de una emancipación malograda, en todos los sentidos: la emancipación burguesa no sale bien, sino que genera unas relaciones sociales mixtas que le repugnan profundamente. La figura paterna a la que veneraba, Karl Lueger, no llega a convertirse en el hombre más importante y poderoso, porque por encima de él seguía estando el Kaiser, que encarnaba un principio distinto. Un principio distinto que denominaría el monarquismo utópico y que, más tarde, sería remodelado literariamente por otro testimonio de la época, Josef Roth<sup>6</sup>. Todo esto está relacionado con la experiencia del carácter universal de la condición apátrida y ha de servir de contrapeso frente a la ausencia de un lugar donde sentirse en casa producto de la acción socio-política. La consecuencia que Hitler extrae de ello es que quiere revocar la emancipación, en todos los sentidos. Esto se aplica sobre todo a la emancipación de los judíos, que le resulta insoportable en cada una de sus visitas a la ópera, donde puede ver con sus propios ojos a la burguesía judía y desarrollar así su resentimiento pequeñoburgués contra una emancipación de la que los pequeñoburgueses se sienten excluidos. Esto se combina con el supuesto encargo de Karl Lueger, la figura paterna que llama a la creación de una sociedad idéntica consigo misma. Una sociedad en la que tierra y patria no sólo sean idénticas –en contraposición con la experiencia del siglo XIX burgués–, sino en la que sean a su vez idénticas con un pueblo imaginario. En primer lugar hay que construir dicho pueblo, y esto sólo es posible –particularmente en una ciudad como Viena– si se define desde la exclusión de los que ‘no pertenecen al pueblo’. De ahí que los judíos sean *ex negativo* el modelo de la exclusión, como lo habían sido para todos los antisemitas del siglo XIX. Sin embargo, en Hitler la particularidad está ya en el nivel del pensamiento político –si es que se le puede denominar pensamiento–, en el cálculo político, en su abstracción del antisemitismo del siglo XIX. En una carta a uno de sus camaradas, Hitler lo denominó un ‘antisemitismo de la razón’. Realmente llamó a su programa un ‘antisemitismo de la razón’, y con ello se refería a

<sup>6</sup> Josef ROTH, *La marcha de Radetzky*, Barcelona: Edhasa, 2000; trad. de A. Quintana, publicado en 1932; *La cripta de los capuchinos*, Barcelona: El acantilado, 2002, trad. de J. Pardo, publicado en 1938; *Judíos errantes*, Barcelona: El acantilado, 2008, trad. de P. Sorozábal, publicado en 1927.

un antisemitismo vaciado de toda sentimentalidad, que designaba a las personas que quedan excluidas como las víctimas de este proceso: los extraños. Se trata de un modelo que busca convertirles en extraños, una política del extraño que fue desde el principio decisiva para la política nacional-socialista.

Pero volvamos de nuevo a Viena. La Viena de 1915 revelaba ya *in nuce* algo del mundo del siglo XX. El comienzo de la guerra y el enfrentamiento con el Imperio ruso de los zares, que tuvo lugar, entre otros lugares, en Galitzia, produjeron una enorme ola de desplazados. Y estos desplazados llegaron a Viena, entre ellos muchos judíos. En este momento histórico comenzó una agitación nacional-chovinista, *völkisch*, precisamente contra los desplazados. Los documentos de esta época tienen algo vertiginoso. Es asombroso ver cómo esta manifestación sensible de lo 'extraño' se convierte en objeto de una agitación con la que enlazara toda la ideología nacional-socialista: la construcción totalmente artificial de un 'pueblo étnicamente homogéneo'. Ya no se trata de la homogeneidad de los súbditos de una forma de gobierno pre-burgués ya periclitada, sino que aquí comienza una nueva concepción de los lazos que unen a un pueblo, y también de un modelo específico de ideología del terruño que recurre a elementos pre-nacionales –aunque aquí lo pre-nacional sólo es una categoría legitimadora–. La agitación *völkisch* tiene lugar a un nivel completamente nuevo: se trata de una ideología que tiene que establecerse con los medios de una nueva fase en el desarrollo de la sociedad. De acuerdo con ello, la política nacional-socialista, la ideología de la sangre y el suelo, no es una reminiscencia sentimental, sino un modelo de acción con los medios técnicos más avanzados, un modelo para aplicar en la práctica el 'antisemitismo de la razón' que Hitler había formulado ya en 1921 con el propósito de dar lugar a una homogeneidad étnica.

Llegados a este punto, quisiera hacer notar que la ideología de la homogeneidad étnica ha sobrevivido a Hitler. Le ha sobrevivido como una idea cotidiana, pero con esto no quiero dar a entender que haya que ponerla a su mismo nivel: quisiera evitar el malentendido de que la sociedad post-nacional-socialista pueda tratarse del mismo modo que la nacional-socialista. Pero hay puntos de conexión con la época nacional-socialista, y no sólo en Alemania. Uno de estos puntos de conexión es la idea de homogeneidad étnica como una idea cotidiana, que realmente ha transformado lo que la idea de nación significaba en el siglo XIX. La idea de nación tradicional-burguesa implicaba la inclusión del extraño, del diferente. Esto era

precisamente lo que pensaba Ernest Renan al final del siglo XIX<sup>7</sup>: ya el propio pasado supone la inclusión de un elemento extraño, porque no está claro cómo fue realmente el pasado. Este elemento resuena también en la concepción de la nación como un 'plebiscito diario'. La nación como plebiscito diario supone la inclusión de todos los elementos que concurren en el momento presente. Esto implica también la inclusión de lo extraño, de los elementos extraños presentes en ella.

Por tanto la ideología de la homogeneidad étnica, como idea cotidiana, ha sobrevivido al nacional-socialismo. Sin duda lo ha hecho como ideología política, pero también como realidad brutal en las condiciones de la descomposición de los imperios multinacionales del socialismo real: la Unión Soviética y Yugoslavia. Bajo estos auspicios la idea de homogeneidad étnica se encuentra con unas circunstancias favorables. Lo que presenta es una amalgama, y esto es algo que hay que tener presente a la hora de analizarla, porque por una parte incluye la idea de soberanía y por otra parte esta idea de soberanía se vincula con un sujeto completamente ficticio, con un sujeto imaginado. Este sujeto debería ser el pueblo, no en el sentido de la nación, sino en el sentido del pueblo étnico. Lo más cuestionable de esta idea es la supuesta certeza última que otorga al individuo. Aquí, de repente, una idea, una idea subjetiva, se considera más importante que la realidad, porque la realidad hace que la confrontación con el miedo al extraño se convierta en algo ineludible.

La cuestión de la propia tierra y el temor al extraño se han invertido, porque se da la circunstancia de que uno no se siente en casa allí donde vive. Pero la deformación verdaderamente estafalaria –que llegó a su culmen en el socialismo real, pero que también está presente en la sociedad occidental– es la experiencia de que lo extraño es precisamente lo que hacen los seres humanos, es decir: la sociedad misma. Y de modo negativo surge de repente la idea de que algo que no es producto de los seres humanos debería ser lo que hace sentir a los seres humanos en casa: una estafalaria inversión de la realidad social. Es decir, no hay cobijo [*Heimat*] en la extrañeza ni es posible sentirse en casa en lo extraño cuando uno no quiere experimentarlo. En este punto es donde esta tensión libera un enorme potencial de agresión contra todo aquello que no esté bajo control. Es un completo error afirmar la existencia de profundas raíces étnico-culturales y religiosas y que son éstas las que llevan al odio: esto es un completo error.

---

<sup>7</sup> Ernest RENAN, *Historia del pueblo de Israel* (2 vols.), Barcelona: Ibérica, 1971, trad. de J. Díaz Angelat.

El rasgo común de los acontecimientos tiene que ver más bien con la incertidumbre total respecto al rumbo que estamos tomando como sociedad. De ahí la violencia, que debe fijar en la realidad la certidumbre de que estamos aquí. La historia revela que la violencia es uno de los elementos claves para fundar una identidad. Precisamente porque el desconcierto es tan grande, porque nada es seguro, se desata la violencia. No porque la gente en la antigua Yugoslavia o en la antigua Unión Soviética sean profundamente religiosos. Ni siquiera aquellos que llevan la religión escrita en sus banderas son en absoluto religiosos, puesto que la religión es un instrumento de poder que lo único que tiene en común con la religión es el tinte. Algo parecido ocurre con el fundamentalismo, y las afirmaciones que repiten una y otra vez que “la gente es enormemente religiosa y muy musulmana” –puros disparates y para nada ciertos– son un artificio de la opinión pública occidental. A menudo los representantes de estas ideologías habían sido antes los más encendidos defensores del nacionalismo político. Este nacionalismo se ha despolitizado y ha pasado a ser algo más profundo, más fundamental. Los fundamentalistas son los modernistas malogrados de este mundo, que ya no quieren ni pueden soportar la contradicción. Su atractivo estriba en que prometen resolver fácilmente la experiencia contradictoria de una equidistancia entre extrañeza y pertenencia [*Heimat*] si uno se adhiere a sus movimientos, es decir, a algo extremadamente subjetivo. Los movimientos fundamentalistas sólo pueden constituirse si pueden contar con otros, si pueden contar con extraños, si pueden contar con alguien a quien perseguir para poder sentirse sujetos idénticos consigo mismos.

Vuelvo a la pregunta inicial: ¿Cuánto cobijo necesita el ser humano, cuanta extrañeza es capaz de soportar? La respuesta de Améry era: no es bueno carecer de un lugar donde uno se sienta en casa.

Creo que se puede suscribir esta frase; incluso aún hoy. Pero no se la puede dejar como está, sin completarla. Porque estamos ante un proceso irreversible, el proceso de separación de la tierra que ofrecía cobijo [*Heimat*]. No es posible regresar a un momento anterior a esta experiencia universal. Ya ni siquiera es posible volver a la era burguesa, también eso ha pasado para siempre. Pero tampoco es posible establecer un marco para ‘Alemania’ concebido en términos estrictamente histórico-nacionales. Alemania ya no existe, aunque también se llame así la entidad que ha surgido después de 1989: con la Alemania que una vez existió apenas tiene en común la cáscara. Porque la sustancia de la constitución de las naciones es la sustancia de una constitución burguesa de las naciones, ahí tenía toda la razón Thomas Mann

en su “Lübeck como forma de vida espiritual”. Pero ni siquiera eso puede afirmarse en serio, porque también Lübeck como experiencia espiritual ha desaparecido –de eso apenas ha quedado un billete de 50 marcos–. Y tampoco aquí hay vuelta atrás, y eso tiene que ver sobre todo con la experiencia del nacional-socialismo.

‘*Heimat*’ es una categoría ejemplar de la desaparición. Una experiencia que uno hace a lo largo de su biografía es que lo que denomina su tierra, sus raíces [‘*Heimat*’] es una coordenada espacio-temporal que uno *debe* abandonar y a la que ya no puede regresar. Hay muchos testimonios literarios que asocian este concepto con la infancia. Walter Benjamin es uno de ellos, al igual que Ernst Bloch –*El principio esperanza* termina hablando precisamente de *Heimat*, del lugar donde uno estaría en casa–. La última palabra en Bloch remite a “algo que a todos nos ha brillado ante los ojos en la infancia y donde nadie ha estado aún”; se trata de una formulación excelente para lo que quisiera poner de relieve: *Heimat es una coordenada espacio-temporal de la pérdida*. La diferencia entre experiencia de la pérdida y constitución del concepto hace posible desarrollar la idea de algo distinto, que sin embargo no puede obtenerse a partir del concepto de *Heimat*. Ese elemento distinto viene de la experiencia de la extrañeza. Es precisamente este momento lo que Erich Fried ha descrito de forma espléndida en un relato titulado “El tapizado verde”. El tapizado verde es el tapizado del tresillo de la abuela. Se trata de algo muy familiar, pero que también contiene un elemento de extrañeza, ya que no procede de la madre, sino de la abuela. Contiene un elemento de autoridad, y por eso no se puede estropear: hay que tratarlo con cuidado. Pero el autor está a gusto sobre este tapizado, y muestra la transición –algo comprensible a nivel biográfico y que, categorialmente, a nivel socio-psicológico también cuadra–, la ruptura en la experiencia que supone el paso de la infancia a la adolescencia. La adolescencia supone la apertura a la extrañeza, puesto que ahora la orientación proviene también del modelo paterno. Ahora, en la socialización, la orientación hacia lo extraño interrumpe la simbiosis madre-hijo. ¿Qué tiene esto que ver con el tapizado verde? El padre de Erich Fried volvió a casa herido después de un interrogatorio de los nazis. Y murió sobre el tapizado verde. Eso no es una ilustración de mi tesis, sino que sucede exactamente al revés: la narración revela exactamente eso que he intentado de representar a través de conceptos. De repente algo de la continuidad biográfica queda mediado por dimensiones histórico-sociales, concretamente la experiencia de que la orientación normal según el principio paterno no es posible, porque el padre ha muerto antes de tiempo sobre este sofá de la abuela. Lo que sigue es la ruina de la familia, la

catástrofe, cosas que estaban a la orden del día en la Viena de 1938. Y Fried lo trata de modo seco y cortante, ajustado a la experiencia. Al final, un resto del tapizado acaba en el desván, y la abuela está enormemente triste, y en este estado de pobreza intenta salvar al menos un sillón del conjunto de muebles. Va con su nieto al desván y el sillón está roto. El joven autor coge las herramientas y quiere repararlo. Entonces la abuela le dice: “Ahora, en 1938, tienes cosas mejores que hacer que reparar muebles”, y le dice que se vaya. La abuela acaba en Theresienstadt, él se va a Inglaterra y sobrevive. Este ejemplo permite pensar las categorías que se han descrito aquí en diálogo con experiencias biográficas, puesto que las categorías están recogidas en ellas. La praxis cultural, al igual que la escritura, intenta compensar esta pérdida desde la distancia respecto a lo que la vida es en su inmediatez. Pero no lo consigue. No lo consigue, y por eso la praxis cultural nos parece una ruptura; y por eso los textos imitan estas rupturas, lo hacen rompiendo las formas, rompiendo la literatura.

Esto también se aplica al lenguaje: también éste se rompe por el modo en el que uno escribe frases, también frases teóricas. Cuando uno intenta escribir un texto teórico sin extranjerismos, le sale un texto horroroso, en el que también se dicen cosas horribles. Porque así se eliminan determinadas dimensiones del pensamiento que sólo se generan desde la tensión entre las palabras familiares y los extranjerismos.

Helmut Plessner relata también una historia impactante<sup>8</sup>. En 1944 se encuentra con un amigo holandés y van juntos a una celebración con motivo de la liberación del nacional-socialismo; su amigo le dice: “Helmuth, ¿qué vas a hacer ahora?”. Y Plessner responde: “Vuelvo a Alemania”. Entonces su amigo le mira y dice: “¿Alemania? ¡Pero si eso ya no existe!” Plessner ha escrito todo el libro *La nación tardía* como una respuesta contra esta declaración de su amigo. Se trata de la evocación de una Alemania que debe seguir existiendo. Pero, al enumerar estos motivos, Plessner muestra precisamente aquello que no quería revelar: que la Alemania que reconstruye ya no existe, que se ha ido a pique. Pero esto no es solo una experiencia alemana –aunque a los alemanes, teutocéntricos, les gusta verse como el centro del mundo–. Sino que se trata de una experiencia global: entre la constitución burguesa de las naciones y el presente ya no hay ninguna relación, tan sólo la del recuerdo. Pero sólo puede haber recuerdo –y así se completa la frase de Améry– cuando uno conoce la diferencia, la semejanza. La diferencia específica sólo puede cono-

<sup>8</sup> Helmuth PLESSNER, *Die verspätete Nation*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

cerse, sin embargo, cuando uno es capaz de soportar lo extraño, de soportar la extrañeza. Por ello no es bueno carecer de un lugar donde uno se sienta en casa, pero es espantoso no poder soportar lo extraño.

*Traducción del alemán: Jordi Maiso.*

# CRISIS DEL SUJETO – PERSPECTIVAS DE LA CAPACIDAD DE ACCIÓN. PREGUNTAS A LA TEORÍA CRÍTICA DEL SUJETO\*

*Crisis of the Subject – Outlooks on the Capacity of Action.  
Questions to the Critical Theory of the Subject.*

ALEX DEMIROVIĆ\*\*

[demirovic@em.uni-frankfurt.de](mailto:demirovic@em.uni-frankfurt.de)

Fecha de recepción: 10 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 31 de agosto de 2013

## RESUMEN

Este artículo analiza los procesos de subjetivación en el horizonte de las transformaciones del capitalismo en la etapa neoliberal y sus efectos sociales. A continuación reflexiona sobre la crisis del sujeto y sobre la crítica del concepto de sujeto dentro de las tradiciones de la teoría social crítica. Las preguntas que orientan la reflexión se refieren de manera fundamental a la capacidad de acción emancipadora de los individuos y están dirigidas a la Teoría Crítica en diálogo con el postestructuralismo.

*Palabras clave:* sujeto; capitalismo; neoliberalismo; subjetivación; teoría de la acción; emancipación; Teoría Crítica; Michael Foucault.

## ABSTRACT

This paper analyses the processes of subjectivation in the horizon of the transformations of capitalism in its neoliberal stage, focusing in its social effects. It reflects on the crisis of the subject and reconsiders the critique of the concept of subject within the traditions of critical social theory. Its considerations are led by some questions which mainly refer to the individual's capacity for

---

\* Esta contribución se publicó primeramente en Alex DEMIROVIĆ, Christina KAINDL y Alfred KROVOZA (eds.), *Das Subjekt – zwischen Krise und Emanzipation*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2010, pág. 147-173 y ha sido puesto a disposición de la revista por el autor. El resumen y las palabras clave han sido añadidas por le redacción de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*.

\*\* Profesor de Ciencias Políticas en la Technische Universität Berlin, Redactor de la revista *Prokla*.

emancipatory action; these questions are addressed to Critical Theory in dialogue with poststructuralism.

*Key words:* subject; capitalism; neoliberalism; subjetivation; action theory; emancipation; Critical Theory; Michael Foucault.

La forma de producción capitalista y la sociedad burguesa han sufrido una amplia reorganización y reestructuración en las últimas tres décadas. En las discusiones estratégicas predominan los argumentos neoliberales combinados con elementos del ideario neoconservador, autoritario y cristiano-milenarista, que exaltan el mercado como si fuera Dios y la competitividad como si se tratara de un acontecimiento salvífico. En nombre del individuo, su capacidad de acción y su libertad se predica la necesidad de apretarse el cinturón, de someterse a las exigencias objetivas del mercado, de satisfacer el imperativo de ser competitivos y de adaptarse a la lógica de la deslocalización. Se exige una conformidad vinculada con la autonomía, la individualidad y la libertad. Parece evidente que la relación entre la libertad burguesa y el conformismo alcanza un nuevo equilibrio.

El compromiso fordista en torno al Estado del Bienestar tuvo como fundamento una regulación previa de los hábitos de buen número de personas agrupadas en grandes colectivos. La economía y la política se basaban en que los hábitos colectivos eran estables, predecibles y uniformes. Para que permanecieran uniformes se desarrollaron los correspondientes modelos económicos, políticos y culturales: en la fábrica el trabajador masificado, en los sistemas sociales la comunidad solidaria de individuos con hábitos cotidianos semejantes y en la industria cultural las formas de residencia y los patrones de tiempo libre. Se privatizó a los individuos y se los sometió al consumismo. La libertad consistía en elegir entre diferentes ofertas que sólo diferían mínimamente entre sí: diferentes automóviles, frigoríficos o lavadoras. Esto iba de la mano con un disciplinamiento de la vida cotidiana. Los individuos debían someterse a una norma disciplinadora, hacia la que debían orientar el perfeccionamiento de su vida. También la sociedad se interpretó en este sentido como una unidad políticamente panificable y programable con la ayuda de las ciencias sociales: el control socio-técnico del comportamiento, el progreso tecnológico, el crecimiento, el pleno empleo, la igualdad de oportunidades de los individuos y la equivalencia de las circunstancias vitales se convirtieron en objetivos del gobierno político. Todo

debía organizarse con vistas a lograr soluciones óptimas definidas de manera científica y tecnocrática.

La rigidez, el conformismo y la uniformidad de las formas de vida en grandes colectivos resultaban oprimentes y se vieron acompañadas de una creciente protesta subcultural o en forma de revolución cultural, en cuyo centro se encontraba la necesidad de autonomía, individualidad y discrepancia, esto es, el deseo de poder ser diferente sin temor. La estrategia neoliberal ha llevado a cabo una modificación transformista de la formación social capitalista para poder servirse del contenido en esas metas e ideas y aprovecharlo para la reproducción ampliada del capital. Todo avanza, excepto el conjunto. El neoliberalismo promete libertad, individualidad y autonomía. Intensifica las diferencias entre los individuos y los grupos, entre los diferentes proyectos de vida y las prácticas culturales. Al mismo tiempo se les da a entender a los individuos que ya no existen certezas ni horizontes de expectativas estables. En la metafísica de la incertidumbre se exagera lo que constituye la estrategia de dominación del bando burgués: arrojar a los individuos a situaciones de vida precarias, a la competitividad y a las incertidumbres de horizontes vitales cada vez más fugaces y que se vuelven continuamente obsoletos, para descargar así sobre ellos las consecuencias negativas de la apropiación de la riqueza y de la crisis y dominarlos por medio de la contingencia.<sup>1</sup> Los derechos conquistados en la lucha política son recortados o eliminados. Se exige de los individuos que asuman su responsabilidad y planifiquen su vida, aunque dispongan cada vez menos de los medios para ello. Esto es bien conocido, pero no queda otra alternativa que intentarlo. De lo contrario amenaza con cumplirse la ley de la *self fulfilling prophecy*: si no intentas tomar las riendas de tu vida, crearás aquellas condiciones que harán que se produzca aquello que debes temer. Los individuos sólo pueden contar con el apoyo de la sociedad bajo el supuesto de que se trate de ayuda para la autoayuda. La autonomía pasa de ser un deseo y una esperanza a convertirse en una exigencia y una coacción provenientes de fuera. El estímulo a ser autónomo, a atreverse a pensar, a tener la esperanza de actuar de manera independiente, se convierte en un imperativo autoritario: si tú no te ayudas a ti mismo no te va a ayudar nadie. La sabiduría tradicional se impone, y cualquier estudiante novato puede repetirla maquinalmente, que en la sociedad propietarista todo el mundo sólo lucha en su propio

<sup>1</sup> Cf. Alex DEMIROVIĆ, "Der Sturz ins Ungewisse. Anthony Giddens und die Neuorientierung der Sozialdemokratie, en *Widerspruch* 34, Diciembre, 1997 y Id., "Herrschaft durch Kontingenz", en H.-J. Bieling/K. Dörre/J. Steinhilber/H.-J. Urban (eds.), *Flexibler Kapitalismus. Analysen – Kritik – Politische Praxis*, Hamburg: VSA, 2001.

beneficio, todos son codiciosos y egoístas y no existe ningún objetivo común –salvo que todos se esfuerzan por sobrevivir a costa de los demás y por enriquecerse. La meta común, la forma de vida compartida, separa a unos individuos de otros. Y esto pese a que los mercados, los productos, el expolio de los recursos y de las capacidades de trabajo y la vida cotidiana están controlados por unos pocos miles de empresas.

¿Qué provoca el capitalismo neoliberal en los sujetos? ¿Cómo interviene en ellos? ¿Cómo los transforma? ¿Cómo reaccionan los individuos ante el hecho de que se espere de ellos que se distancien de la sociedad en la que sin embargo viven con otros y se conciben a sí mismos como combatientes en la lucha por la supervivencia de individuos, empresas, Estados y regiones? ¿Cómo reaccionan ante el hecho de que se flexibilicen los ritmos de trabajo, de que se difuminen los límites entre trabajo y tiempo libre, de que las expectativas estables pierdan su validez y los planes de vida se vean confrontados con nuevas incertidumbres? ¿O ante el hecho de que las mujeres participen en una medida históricamente desconocida en la educación, en los procesos políticos de formación de la conciencia y de decisión o que tengan una actividad laboral en todos los niveles de la división jerárquica del trabajo –al tiempo que las formas de comportamiento masculinas se perciben como algo superado en la vida privada y pública y se las critica por insuficientes? ¿O ante la disolución de las evidencias respecto a las rígidas normas heterosexuales y el reconocimiento del carácter patriarcal, sexista, violento, forzado e impuesto de los compromisos de género y la reevaluación de esos comportamientos? ¿O ante la transformación de los tipos de familia, que lleva a altos índices de divorcios y a la superposición de distintas constelaciones familiares? ¿O ante una organización de los procesos institucionales de educación que desbarata los ritmos biográficos asentados de niñez, niñez escolarizada, formación profesional o universitaria, ejercicio profesional y finalmente jubilación? ¿O ante la ampliación de los ejes de actividad dietéticos, culturales, comunicativos, tecnológicos, económicos, ecológicos o políticos, que virtualmente acaban abarcando el conjunto del planeta? ¿Se trata de nuevas libertades que los individuos se apropian cada día con regocijo: autorresponsabilidad, autonomía, empresarización de sí mismos, independencia ofrecida por el nomadismo laboral? ¿Se trata de demandas que les ayudan a “crecer” y a las que con el tiempo pueden responder o se trata de imposiciones, es más, de enormes imposiciones, que los individuos no pueden cumplir? ¿Pueden atribuirse a sí mismos esos desarrollos como elementos constitutivos de su capacidad de acción en

calidad de sujetos, es decir, pueden presuponer su participación activa en esos procesos de transformación? ¿No han de sentirse más bien abrumados por ellos? ¿Consideran la incertidumbre a la que se ven expuestos un reto interesante que da a sus vidas un nuevo sentido, la sensación de una capacidad deportiva de rendimiento, de vigor y competencia para gobernar su vida? ¿O reaccionan con miedo siguiendo un modelo sobradamente conocido?

“Quien hoy en día no se comporta según las reglas económicas raramente va a la ruina de modo inmediato. Pero en el horizonte se dibuja el desclasamiento. Se hace visible el camino hacia lo asocial, lo criminal: la negativa a colaborar levanta sospechas y expone a la venganza de la sociedad incluso a quien todavía no necesita pasar hambre o dormir bajo un puente. Pero el miedo a ser excluido, la sanción social del comportamiento económico hace tiempo que se interiorizó con otros tabús y se sedimentó en el individuo”<sup>2</sup>.

¿Se refugian los individuos en comunidades restringidas de relaciones privadas o en comunidades étnico-raciales, religiosas, regionales o nacionales, aunque esas formas comunitarias regresivas parezcan perder su fundamento en el proceso de socialización mundial? ¿Se trata sólo de regresiones pasajeras? ¿Hasta qué punto su potencial representa una amenaza?, ¿quién puede utilizarlo políticamente y para qué objetivos? Y quizás lo más importante: ¿Qué sucede con las pretensiones de autonomía y libertad, si esos conceptos son precisamente aquellos en los que los sujetos experimentan tal violencia social y tales exigencias de aislamiento de los otros, de privatización y de apropiación dominadora de su contexto social, de competitividad, de demostración de ‘virilidad’? ¿Pierden los sujetos su capacidad de acción cuando no captan reflexivamente de manera adecuada los procesos sociales y no pueden reconocer su participación en ellos y sus posibilidades de intervención? ¿Se ven cercenadas así las posibilidades de emancipación?

En los últimos años se han realizado numerosos análisis sobre la situación anímica del sujeto, sobre las restricciones de la libertad, así como sobre su despliegue a través de la globalización y la remodelación de las condiciones de vida de los individuos. La nueva intervención sobre el sujeto se expresa en fórmulas como el Yo-S.A., el Sí-mismo-S.A., Yo y Cía. o la de empresario de su propia fuerza de trabajo. La subjetividad de los individuos es percibida sobre todo como factor económico.

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO, “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, en Id., *Gesammelte Schriften*, ed. p. R. Tiedemann et al., T. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972 [1955], pág. 47 (trad. cast. Madrid: Akal 2005).

En la cadena de producción taylorista, que no puede ser considerada la más extendida, pero sí el modelo hegemónico de la organización del trabajo, la planificación desde arriba, la fragmentación y la estandarización de los procesos de trabajo excluía el componente subjetivo del asalariado, desterrándolo a la esfera del tiempo libre organizada por medio de la industria cultural, y prescindiendo por tanto del saber experiencial de los trabajadores. De esta manera se reforzó la indiferencia y el sinsentido que frecuentemente son inherentes al proceso de trabajo capitalista de todos modos. Las consecuencias fueron la ineficiencia, el sabotaje o las grandes luchas obreras contra el régimen fabril, contra el control desde arriba, el registro del tiempo y los jefes. Las nuevas estrategias de gerencia empresarial buscan, por el contrario, explotar ese saber experiencial y las competencias subjetivas como reserva no agotada de productividad. La subjetividad de los asalariados se pone al servicio de la empresa haciendo que los individuos adquieran una relación consigo mismos basada en la competitividad por medio de nuevos mecanismos de dirección afines al mercado. Han de convertirse en empresarios de sí mismos y controlar de manera autónoma sus rendimientos. Para ello se revalorizan las capacidades creativas, comunicativas y sociales, la motivación y el compromiso de los individuos. Se fuerza a los asalariados a asumir la responsabilidad del mejoramiento de su fuerza de trabajo y su productividad, así como del cuidado de su existencia. Ya no se acepta una actitud distanciada de los trabajadores o una mera mentalidad de cumplir con la tarea asignada, sino que se las considera una especie de capitulación anímica.

Este tipo de formas nuevas de trabajo tienen consecuencias para las relaciones de los individuos consigo mismos y con los otros. Kathrin Röggl, con el apoyo de entrevistas realizadas por ella, describe así la situación de los empleados en tareas de dirección. El *asociado senior*: “muestra su preferencia por relaciones a distancia. esto todavía se podría compatibilizar con la carga profesional. pero una vida familiar normal no sería posible”<sup>3</sup>. La *gestora de clientes clave* dice de sí misma: “no tiene vida privada. no, que ella sepa. no, pero en caso afirmativo, habría que informar, pues de vez en cuando le gustaría tenerla”<sup>4</sup>. El trato empresarial consigo mismo, que contempla los rasgos propios de personalidad como portafolio y la propia persona como una especie de sede o emplazamiento que tiene un perfil más o menos competitivo, conduce a la asunción de esas categorías también en la confrontación inte-

<sup>3</sup> Kathrin RÖGGLA, *wir schlafen nicht*, Frankfurt a. M.: Fischer, 2004, pág. 70 [uso de minúsculas en el original. Nota del traductor].

<sup>4</sup> *Ibidem*, pág. 72s.

rior con las propias relaciones íntimas con los otros. “En la borrosa frontera entre la vida pública y la vida privada de Erbe<sup>\*</sup> radicó el que se viera obligado, después de una evaluación exhaustiva, a elegir la opción ‘separación de Magda’<sup>\*\*</sup>. Uno como él, con un presupuesto privado de representación de unos 70.000 francos, también está en deuda con la empresa a nivel estético. Y —es inútil negarlo— en este sentido el rendimiento de Magda dejaba cada año más que desear. [...] No es cierto que no hubiera dado a Magda ninguna oportunidad para corregir el asunto. En el ámbito privado Erbe también es ecuánime en lo que respecta a decisiones de personal. Al contrario: tuvo varias entrevistas de cualificación con Magda sin previa concertación de cita. [...] En otras circunstancias hubiera concedido a Magda una prima de fidelidad por haber pertenecido al equipo durante tantos años y le hubiera cedido un amplio margen de libre disposición en el eje temporal”<sup>5</sup>.

¿Pero resulta plausible suponer que efectivamente los individuos se mercantilizan y se empresaricen hasta en lo más íntimo de sí? ¿Qué sucede con los individuos, con la subjetividad de los individuos, si cada una de sus cualidades no es más que un instrumento de maximización del beneficio, de aseguramiento de la supervivencia, una oferta en un supermercado rico en capacidades subjetivas, siempre en peligro de no hallar ningún comprador, ningún reconocimiento? Karl Polanyi<sup>6</sup> advirtió en los primeros años 40 del siglo pasado que una socialización basada exclusivamente en un mercado autorregulado llevaría irremisiblemente a la destrucción de los seres humanos y de la civilización. Una conclusión de este tipo sería todavía más pertinente para el capitalismo reorganizado de modo neoliberal. Con el frecuente cambio de los horarios de trabajo, los proyectos, las competencias, el saber, los intereses, las relaciones sociales, los lugares y los hábitos cotidianos; pero también, por otra parte, con la uniformidad y similitud de esa cotidianeidad: siempre los mismos trenes, aviones, áreas de servicios de las autopistas, habitaciones de hotel, contenedores habitables, ropa, restaurantes, cafeterías, tendencias prefabricadas en cuestiones de gusto, costumbres, rituales sociales de bienvenida o conversación, el individuo se convierte en un “kit” de construcción modular. Aislado de amigos, parejas y niños, ha de poder abandonar y cambiar rápidamente las experiencias, los

\* Nombre del esposo.

\*\* Nombre de la esposa.

<sup>5</sup> Martin SUTER, *Business Class. Neue Geschichten aus der Welt des Managements*, Zürich: Diogenes, 2004, pág.73s.

<sup>6</sup> Karl POLANYI, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Gesellschaftssystemen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978, pág. 19s. (trad. cast. México: FCE 1992).

saberes adquiridos, los contextos sociales, los vínculos emocionales y las relaciones. Movilizado de esa manera, desaparece casi por completo la posibilidad de recuperarse y encontrarse a sí mismo –“*up in the air*”. La función subjetiva, que consiste en un conjunto de experiencias y de restos de conocimiento que han penetrado en el cuerpo, en la actitud y en la orientación hacia el futuro, se ve desestabilizada. Richard Sennett hace referencia a que el capitalismo cortoplacista amenaza aquellas cualidades del carácter que vinculan a los seres humanos entre sí y proporcionan al individuo un sentimiento estable de dignidad propia.<sup>7</sup> La relación consigo mismo, la observación de la propia persona, la reflexión sobre el propio yo, la reflexividad, el cuestionamiento de la propia persona, la prudente transformación de los criterios de valoración y de las formas de comportamiento, también la capacidad de soportarse a sí mismo, los deseos y metas, las prácticas cotidianas y las acciones planteadas a largo plazo: todo esto está en cuestión.

¿No se sigue también de aquí, en una perspectiva crítica y emancipadora, que está en peligro la capacidad de acción del individuo para transformar la situación en la que vive? Siempre ágil, siempre flexible, no encuentra ni en sí mismo ni en sus relaciones aquellas continuidades, coordinadas, criterios y relaciones personales que respaldarían una praxis de intervención. La cuestión de la capacidad de acción se agrava en una paradoja temporal: los individuos carecen del tiempo necesario para ocuparse de su vida en común y actuar de manera emancipadora. Las posibilidades sociales de actuación parecen bloqueadas. Desde el punto de vista de la teoría de la acción, antes las izquierdas podían presuponer que los hombres se defenderían y adoptarían una perspectiva emancipadora porque se les explotaba y oprimía. Aunque no ha quedado probado que esta suposición fuera falsa, la conexión resultó ser menos directa e inmediata, como pudieron comprobar apesadumbrados aquellos que tomaron la iniciativa de una acción emancipadora porque no querían soportar más la situación pasivamente y esperar a que otros empezaran a actuar. A causa del influjo de la coacción, las ideologías, la ocupación libidinal de objetos, la costumbre, la disciplina, la normalización, el consumo de actividades de la industria cultural como el deporte, los viajes, las compras, etc., los individuos eran menos críticos y estaban menos dispuestos a la acción de lo que cabía esperar. Una tesis de este tipo, condicionada por la desesperación, seguramente resultó ser exagerada y siempre es posible constatar la existencia de protestas y luchas de los

<sup>7</sup> Cf. Richard SENNETT, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin: Berlin Verlag, 1998, pág. 31 (trad. cast. Barcelona: Anagrama 2006).

asalariados a lo largo de las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, los partidos y los sindicatos vinculados al movimiento obrero cambiaron su carácter y se debilitaron los ambientes y tradiciones en los que transmitir experiencias, conocimientos y prácticas organizativas, así como reclutar a personas más jóvenes. No existía la experiencia de miseria, la falta de democracia, el grado de opresión y la presión que había llevado en las décadas y los siglos precedentes a la indignación; tampoco la necesidad y la disposición a movilizar un tiempo de la propia vida o quizás incluso la propia existencia a favor de las transformaciones sociales urgentes. Desde los movimientos de protesta de los años 60 del siglo pasado se dio por supuesto que la acción emancipadora tenía menos sostén entre los asalariados que entre los estratos bien formados de la clase media, que, firmemente convencidos de las normas de la democracia, capaces de reflexión y de cuestionamiento crítico de las legitimaciones sociales del ejercicio del poder, se comprometían de una forma políticamente no convencional a reclamar el cumplimiento de las promesas normativas de la sociedad burguesa. Pero, por otra parte, las formas de vida y trabajo y las reivindicaciones que surgieron en este entorno contribuyeron de forma considerable a la disolución de los límites del trabajo, a la movilidad y a la flexibilidad. La protesta estaba enraizada en la vida cotidiana de los ambientes estudiantiles y subculturales. Por consiguiente la movilidad se apoderó de los mismos movimientos: los temas, las personas, las prácticas de protesta y los modelos de organización fluctuaban. Los compromisos particulares ganaban en densidad y cristalizaban en torno a temas, organizaciones y ciclos de protesta más amplios (protestas contra las centrales atómicas o el rearme, auto-organización en centros de mujeres o grupos de lectura de Marx, en grupos antifascistas o iniciativas políticas, oposición a la extrema derecha, a las cumbres del G-8 o a las estrategias dominantes de solución de la crisis), pero sin lograr estabilidad más que por un corto período de tiempo. La importancia que en este tipo de compromiso tenían factores como la situación laboral y salarial, la etapa de la vida, la fase de la carrera, la situación familiar y la disponibilidad de tiempo libre puede constatarse repetidamente. En la medida en que hoy los individuos no sólo son activados por la industria cultura, sino también por la situación laboral, por la participación en comunicaciones y en relaciones sociales, por los temas continuamente cambiantes de la discusión pública, así como, finalmente, también por la relación consigo mismos, posiblemente resulte más difícil disponer de recursos de acción. ¿Podría ser que no se trate de una coyuntura especial que limita la posibilidad de actuar, sino que quizás incluso la acción mis-

ma esté cuestionada radicalmente y que, por lo tanto, se haya producido o aún se siga produciendo aquello frente a lo que Polanyi lanzó su advertencia? ¿Se pierden tales advertencias en el vacío porque aquellos que se benefician de la situación no tienen ningún interés en la transformación de la misma y porque la acción de los individuos sería una amenaza para esa situación?; ¿y los otros ya no pueden promover esa transformación porque se les mantiene ocupados y se les hace perder el tiempo por medio de una multitud de técnicas pastorales?

¿Qué significa esa evolución para la composición interna de los individuos? Si se limitan o frustran las posibilidades individuales o colectivas de acción, entonces esto supone una quiebra del impulso interior de apropiación del mundo, del empuje hacia fuera y de la cooperación con los otros. Pero, lógicamente, el bloqueo de la acción es intolerable y el sinsentido ha de ser soportable. Ya se han descrito insistentemente muchas de las exigencias impuestas a los individuos así como sus transformaciones: sometimiento conformista a las agencias de dominación y a los poderes anónimos como el mercado, disciplinamiento a través de medidas para favorecer el empleo o de sistemas de evaluación del rendimiento, cadenas globales de producción y consumo que escapan a la experiencia. Al mismo tiempo, la forma de vida reestructurada por el neoliberalismo también muestra números aspectos emancipadores: disolución de un rígido corsé temporal, apertura de la moral sexual, erosión de los modelos tradicionales de género y de pareja, coordinación comunicativa de la acción, generalización de las posibilidades de formación, movilidad y urbanización. ¿Pero de qué manera se forman los propios individuos, sus modelos de comportamiento vigentes durante largos periodos de tiempo, sus cuerpos, sus orientaciones y sus potenciales de acción? Extrañamente no se oye nada de aquella tradición que desde los años 20 del siglo pasado ha intentado unir el proyecto de emancipación con una visión crítica de psicología y de psicología profunda para poder explicar la organización interna de los individuos y los efectos que produce el proceso social en su vida instintiva y, al contrario, los efectos que produce la formación de las instancias psíquicas de los individuos en su comportamiento y en los procesos sociales. En los propios movimientos de emancipación pueden encontrarse motivos para este silencio. La teorización crítica desarrolló objeciones frente a tales supuestos. El psicoanálisis freudiano, con sus presunciones sobre la normalidad, reveló ser normativo y afirmó orientaciones heterosexuales. Además, la crítica que podía posibilitar parecía muy limitada: una crítica de la represión de la sexualidad y una liberación del deseo. La conexión establecida en algunos enfoques de la

teoría crítica entre la moral sexual represiva, la sexualidad satisfactoria, las estructuras familiares, la formación del carácter y la revolución reveló ser una deducción errónea. No tomó en consideración de qué manera se estimulaba el deseo a través de la represión y las prohibiciones, cómo se multiplicaba, cómo se generaba, clasificaba, analizaba y patologizaba una multiplicidad de perversiones, cómo la sociedad misma era sexualizada y cómo el poder se apoyaba precisamente en el dispositivo de la sexualidad.<sup>8</sup> Para comprender los procesos de violencia simbólica entre las clases sociales o entre los géneros no es estrictamente necesario recurrir a la psicología y a las aportaciones de pruebas y las fijaciones caracteriológicas de los individuos que están vinculadas con ella; incluso resultan confusas, porque los procesos sociales son imputados a los individuos. Donde la vieja Teoría Crítica hablaba del carácter, Pierre Bourdieu habla de hábito. El hábito es un esquema de comportamiento y búsqueda incorporado a través de la socialización. Con el hábito, los individuos buscan y se procuran precisamente las situaciones en las que ellos mismos reproducen de nuevo su posición dominante o subordinada. Sin embargo, Bourdieu no pretende esclarecer el proceso de socialización y menos el lado de ese proceso que tiene que ver con la dinámica libidinal. ¿Tiene sentido, entonces, volver a recurrir al psicoanálisis o a una psicología crítica? ¿Prometen los abordajes psicológicos efectivamente nuevas perspectivas? ¿Y, en ese caso, perspectivas respecto a qué? ¿Qué se sabe cuándo se es capaz de diferenciar las orientaciones postmodernas del yo de otras formas caracteriológicas como el narcisismo, el egoísmo o el carácter marcado por el marketing?<sup>9</sup>

En los años 20 y 30 del siglo pasado, la tradición crítica vinculó psicoanálisis con marxismo para poder dar cuenta de las transformaciones del sujeto de aquella época. Esto obedecía a la toma de conciencia de que la autocomprensión ideológica que los individuos manifiestan explícitamente poco dice sobre las tendencias de su orientación y su comportamiento. La actuación de cada uno de ellos tampoco está determinada de modo directo y lineal por la posición de clase. Con las instancias psicológicas se incorporan mecanismos mediadores que pueden quebrar, acelerar o frenar positiva o negativamente las tendencias sociales. Si la teoría crítica de

---

<sup>8</sup> Cf. Michel FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, T. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977 (trad. cast. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012); Alex DEMIROVIĆ, *Das Problem der Macht bei Michel Foucault*, IPW Working Paper N° 21/2008, Institut für Politikwissenschaft, Universität Wien, [http://public.univie.ac.at/fileadmin/user\\_upload/inst\\_politikwiss/IPW\\_Working\\_Papers/IPW-Working-Papers-02-2008-Dcmirovic.pdf](http://public.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_politikwiss/IPW_Working_Papers/IPW-Working-Papers-02-2008-Dcmirovic.pdf).

<sup>9</sup> Cf. Rainer FUNK, *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*, München: dtv, 2005.

la sociedad quiere evitar metodológicamente una subordinación de la acción de los individuos al colectivo, entonces –si ya no se puede contar con ninguna reconciliación inminente de lo universal y lo singular– por lo menos tiene que contribuir a que se mantenga la tensión y a que los intereses de los individuos encuentren acogida en la definición del bien común social. La dinámica libidinal y la instancia del yo no deben ser completamente usurpadas por las instancias sociales. Y para mantener la tensión entre los individuos y la sociedad, a los representantes de la antigua Teoría Crítica les parecía necesario dirigir su atención a los mecanismos que impedían a los individuos hacer valer ese interés individual por su felicidad. Esto determinó los trabajos de investigación del Instituto de Investigación Social sobre todo durante los años 30 del siglo pasado. Tal como manifiesta el diagnóstico de Horkheimer en “Historia y psicología” (1932), diagnóstico que hoy nos resulta actual y familiar a la vista de una economía del corto plazo y del cambio acelerado en lugar de contratos e instituciones estables,<sup>10</sup> se temía que teniendo en cuenta la aceleración del desarrollo económico y el cambio veloz de hábitos, modas, ideas morales y estéticas que resulta de ese proceso, a éstas no les quedaba tiempo suficiente para solidificarse y convertirse en verdaderas cualidades de los seres humanos. En una fase histórica especial de estas características adquirirían importancia los factores relativamente constantes de la estructura psíquica y también la psicología general ganaría valor cognitivo. En razón de las transformaciones sociales, la psique se convierte en un factor decisivo. En ulteriores análisis provenientes del entorno del Instituto de Investigación Social se argumentaba que con el debilitamiento del súper-yo –esto es, de la autoridad del padre– también se debilitaba el “yo” en cuanto instancia psíquica que media entre los impulsos y las reglas sociales por las que son permitidos. Para poder mantener bajo control los impulsos libidinales, el “yo”, es decir, el sujeto, que si nos atenemos a su pretensión representa la autonomía, dependía cada vez más del recurso a una autoridad externa y de recibir en la figura del caudillo o en la industria cultural la instrucción y el apoyo externo para hacer frente a la renuncia libidinal. Esto cuajó, según la consideración de la Teoría Crítica, en una estructuración del carácter muy extendida, que hacía esperable un determinado comportamiento: el conformismo, esto es, la asunción de reglas, modelos de conducta y criterios de valoración sociales en la apercepción interna de los

<sup>10</sup> Cf. David HARVEY, *Kleine Geschichte des Neoliberalismus*, Zürich: Rotpunktverlag, 2007 (trad. cast. Madrid: Akal, 2007); Klaus DÖRRE /Stephan LESSENICH/Hartmut ROSA, *Soziologie - Kapitalismus - Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.

individuos. El sujeto y las instancias exteriores se entrelazaban formando una unidad. Aunque cuando se les requería, este tipo de caracteres dependientes de la autoridad podían expresar contenidos ideológicos liberal-democráticos o socialistas, también esto podía considerarse resultado del conformismo que, en cualquier momento, podía ser movilizad con fines autoritarios.

¿Seguimos enfrentándonos hoy a la continuidad de este síndrome, que habría sido transmitido de generación en generación? Esto es lo que parecen sugerir las emisiones televisivas, los acontecimientos deportivos, la cultura de los eventos y los acontecimientos musicales, que cada uno a su manera consiguen movilizar y reunir a cientos de miles o millones de personas de forma tanto activa como pasiva. Al mismo tiempo resulta evidente que estas convocatorias culturales están hoy muy diferenciadas por entornos y clases sociales y exigen muy a menudo una enorme proporción de actitudes liberales y permisivas: cosmopolitismo, anti-racismo y defensa de las relaciones homoeróticas. ¿Cómo es posible compaginar ambas cosas? ¿Cabe temer un nuevo debilitamiento del súper-yo y del yo, o incluso una corrosión del carácter, tal como supone Sennett? El mismo carácter dependiente de la autoridad, en la medida en que todavía sigue siendo un carácter, constituiría un modelo psíquico superado para el ejercicio de la dominación, porque no puede ajustarse de manera lo suficientemente rápida y flexible a nuevas circunstancias e incluso todavía presenta demasiadas propiedades patológicas (proyección pática, antiintracepción, insuficiente capacidad reflexiva, baja capacidad discursiva, modelos de prejuicios estables). Grupos de personas con estas características pueden “ser colocados en primera línea” en razón de los objetivos del ejercicio del poder y del potencial de amenaza social, aunque al mismo tiempo estén fuertemente controlados –por medio de programas contra la extrema derecha, de asistencia social, de servicios de inteligencia policiales– y sólo se permita su actuación de manera dosificada, sin combatirlos de manera verdaderamente decidida.

¿Se puede contraponer a estos desarrollos, tal como hacen los intentos más recientes en la Teoría Crítica, una lucha por el reconocimiento de carácter normativo?<sup>11</sup> Una lucha de este tipo tiene como objetivo el reconocimiento como sujeto que es amado y que ama, como persona con los mismos derechos, el reconocimiento de la propia contribución social por medio de otra contribución. Semejante proceso de reconocimiento debe tener cumplimiento en una subjetividad lograda y en una

<sup>11</sup> Cf. Axel HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992 (trad. cast., Barcelona: Crítica, 1997).

autorrealización, en el respeto de la propia dignidad, del honor o de la integridad. De esta manera, el reconocimiento sirve de criterio normativo para juzgar las relaciones intersubjetivas de reconocimiento. La individualización de las relaciones sociales y la desintegración de la cultura laboral traen consigo patologías del reconocimiento que producen una disminución de la capacidad personal de actuación y deseos difusos de reconocimiento. Pero, ¿cuándo sería normal el deseo mismo de reconocimiento y no superaría el límite hacia lo patológico? ¿Según qué criterios puede juzgarse esto y por quién? ¿Cuál sería el resultado de una valoración recuperada: relaciones de reconocimiento en las que los empresarios y los trabajadores se reconocieran mutuamente como personas que se miran a los ojos a la misma altura? Ocasionalmente esto puede representar una mejora; sin embargo, ya estaría fijada la identidad de los sujetos y de las relaciones bajo las que unos pocos se apropian la capacidad de trabajo vivo de todos los demás para su provecho privado y privan de ello a la vida en común compartida. ¿Qué queda entonces de los objetivos emancipadores de Marx, para el que la emancipación consiste en la superación de esas identidades? En su época, él veía la posibilidad de una emancipación en Alemania sólo

“en la formación de una clase radicalmente esclavizada, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento social que es la disolución de todos los estamentos sociales, de una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no reclama ningún derecho especial porque ella no padece una injusticia singular, sino la injusticia en sí, que no puede desafiar en base a un título histórico, sino tan sólo en razón de uno humano. [...] Cuando el proletariado anuncia la disolución del orden mundial hasta ahora existente, tan solo expresa el secreto de su propia existencia, puesto que él es la disolución práctica de ese orden mundial”.<sup>12</sup>

La emancipación significa, en el sentido que le da Marx, la superación del tipo de identidades que produce la sociedad de clases para poder practicar la explotación y la dominación, no el reconocimiento de aquellos que se ven sometidos a esas posiciones del sujeto y en las que son interpelados como tales sujetos.

En el debate de las izquierdas esta cuestión es un asunto pendiente desde hace muchas décadas. Algunos han defendido el objetivo de hacer valer una identidad

<sup>12</sup> Karl MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), en *Marx-Engels-Werke*, T. 1, Berlin: Dietz, 1972, pág. 390s. (trad. cast. Valencia: Pre-Textos 2014).

que se considera oprimida y bloqueada: la identidad de las mujeres, la identidad de minorías como los maricones, las lesbianas o los inmigrantes. Y para que puedan desplegar libremente esa identidad hay que liberar además a los individuos de la carga de una opresión. Con el reconocimiento de esa identidad se les concederían por fin los derechos de los que han sido privados largamente, mientras otros los disfrutaban desde hace mucho. Esta idea de la emancipación se remonta incluso hasta Marx y Engels, cuando conciben al proletariado como heredero de la gran tradición burguesa. Dentro de la teoría marxista esta idea se inscribe en la tradición de la novela burguesa de formación, tal como fue transmitida de Goethe a Lukács pasando por Hegel. Estoy pensando en la idea según la cual el sujeto se forma a sí mismo en confrontación con el entorno y va creciendo hasta convertirse en una persona cada vez más universal y finalmente consigue una relación llena de sentido con la realidad. El proletariado pasa por un proceso semejante y se despliega en el proceso histórico a través de la producción de un mundo de objetos, aunque no puede experimentarse a sí mismo en un mundo que se presenta ante él como alienado. En el proceso posterior mediado por la experiencia y la formación, el proletariado se apropia de nuevo ese mundo, se reconcilia con él y lo colma con su sentido. La clase trabajadora se convierte al final en una clase para sí, que madura hasta adquirir la figura de una personalidad colectiva completamente formada, encarnando la cultura y la formación burguesas de clase mejor que ella misma, porque esa cultura y esa formación no se ven frustradas por los intereses de clase de cortas miras, dado que, como clase, el proletariado representa al mismo tiempo intereses humanos universales. A su vez, los miembros de esa clase consciente de sí misma desplegarían de nuevo el potencial para ser sujetos polifacéticamente desarrollados y autorrealizados que les es inherente, porque podrían formar una conciencia amplia y apropiarse su mundo en cuanto mundo producido, reconocible y configurable por ellos. De acuerdo con ello, el modelo presupone que una clase particular, a través de la producción del mundo de los objetos y de la cultura, se experimente a sí misma, dice Marx,<sup>13</sup> “no como clase particular, sino como representante de las necesidades sociales en general”, es decir, que reclame en cuanto grupo particular ser al mismo tiempo universal –desde su punto de vista, una pretensión genuinamente burguesa. El ser humano que surgiría de la revolución seguiría siendo el mismo, pero ahora en una forma ya no distorsionada por interés particular alguno.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 390.

La tradición crítica hace tiempo que ha renunciado justo a ese modelo de emancipación, que sigue siendo fiel a un concepto tradicional de sujeto. Michael Foucault, que en conexión con el postestructuralismo fue especialmente crítico frente al modelo de emancipación humanista, porque lo veía estrechamente vinculado con las disciplinas de las ciencias humanas, disciplinas que, en nombre de la autonomía del individuo, están asociadas a nuevas formas de control y gobierno de los seres humanos, también consideraba que la Teoría Crítica había quedado atrapada en aquella idea clásica de sujeto. Estaría marcada por el humanismo marxista.

“De esa manera se explica su conexión especial con determinados conceptos freudianos. [...] No creo que la Escuela de Fráncfort pudiera aceptar que no recuperemos nuestra identidad perdida, no liberemos nuestra naturaleza cautiva, no debemos establecer nuestra verdad fundamental, sino más bien que debemos encaminarnos hacia algo completamente diferente”<sup>14</sup>.

Eso completamente diferente no es el ser humano tal como lo prefigura su naturaleza o su esencia. “Hemos de crear algo que todavía no existe y de lo que no podemos saber qué será”.<sup>15</sup> Aunque de modo general existan reservas frente al concepto de “hombre nuevo” después del fracaso de los primeros intentos socialistas y comunistas, dado que parece implicar una especie de conformación del individuo mediante una educación dictatorial, Foucault defiende sin fatalismo alguno la búsqueda de un nuevo individuo: “Debemos buscar nuevas formas de subjetividad y rechazar el tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos”<sup>16</sup>. Foucault se opone a una política de la identidad y –como Marx– a unos mecanismos que nos convierten en prisioneros de nuestra propia historia. Así describe las luchas de los movimientos sociales desde los años 60 del siglo pasado:

“Se trata de luchas que ponen en cuestión el estatus del individuo. Por un lado, se oponen a todo aquello que constituye la individualidad del individuo. Por otro lado, se oponen a todo lo que es capaz de aislar al individuo y de escindirlo de los demás, lo que divide a la comunidad, lo que obliga al individuo a recluirse en sí mismo, y lo que le ata a su propia identidad”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Michel FOUCAULT, “Gespräch mit Ducio Trombadori” (1980), en Id., *Dits et Ecrits. Schriften*, T. IV, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005, pág. 93 (trad. cast. Buenos Aires: Amorrortu 2010).

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Michel FOUCAULT, *Subjekt und Macht* (1982), en Id., *Dits et Ecrits. Schriften*, T. IV, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005, pág. 251; cf. también Boris GEOYS /Michael HAGEMEISTER, *Die Neue Menschheit - Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 274

Se trata de luchas contra una forma de poder que determina la vida cotidiana, “clasifica a los individuos en categorías, les prescribe su individualidad, los ata a su identidad y les impone la ley de una verdad que han de reconocer en sí mismos y ser reconocida por los demás. Esa forma de poder transforma a los individuos en sujetos”<sup>18</sup>. ¿Qué tipo de teoría crítica de la sociedad sería aquella cuyo criterio de la crítica y su meta más elevada de emancipación consistiera en reconocer además ese resultado de las confrontaciones de poder: el sujeto? El requerimiento de una liberación concreta de la identidad y la individualización, de una lógica de la autorrelación que nos ata a nosotros mismos, incluye también la relación con el cuerpo.

“Aquellos para los que la ‘burguesía’ es sinónimo de exclusión del cuerpo y de represión de la sexualidad y para los que la lucha de clases trata de la eliminación de esa represión, que me perdonen. La filosofía ‘espontánea’ de la burguesía quizás no es tan idealista y castrante como se acostumbra a decir. Uno de sus primeros objetivos era, en todo caso, otorgarse un cuerpo y una sexualidad y asegurarse durante siglos una fuerza, una persistencia y una reproducción de ese cuerpo a través de la organización del dispositivo de la sexualidad. [...] Si la afirmación del cuerpo es una de las formas principales de la conciencia de clase, esto vale sobre todo para la burguesía del siglo XVIII, que transformó la sangre azul de la nobleza en un organismo vigoroso y en una sexualidad saludable. De esta manera resulta comprensible por qué la burguesía se resistió tanto tiempo a reconocer a los otros, esto es, a la clase explotada por ella, un cuerpo y un sexo”<sup>19</sup>.

¿Está esto realmente tan lejos de la vieja Teoría Crítica? Creo que Foucault estaba más cerca de ella de lo que creía; y sabía poco de ella, como él mismo admitió. Esto no sólo resulta interesante desde un punto de vista filosófico, sino también objetivo. Una de las consideraciones más importantes de Horkheimer y Adorno se refiere a la cuestión del dominio de la naturaleza que comprende también la dominación de la naturaleza en el individuo, esto es, la dominación del propio cuerpo, de los sentimientos y del pensamiento mismo. La especial relación social con el cuerpo estaba determinada por formas de la dominación de clase y de género:

“La humanidad tuvo que infringirse cosas terribles hasta que se constituyó el sí mismo, el carácter idéntico, intencional y viril del ser humano, y algo de ello se sigue repitiendo en cada niñez. El esfuerzo por cohesionar el yo ha quedado adherido a él en todas las fases, y siempre existía la tentación de perderse asocia-

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 245.

<sup>19</sup> Michel FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, op. cit., pág. 151s.

da a la determinación por su conservación. [...] El miedo a perder el sí mismo y a eliminar con el sí mismo los límites entre uno mismo y la demás vida, la aversión a la muerte y la destrucción, están emparentados con una promesa de felicidad que amenazaba en todo momento a la civilización. Su camino fue un camino de obediencia y trabajo, sobre el que la realización resplandece continuamente sólo como apariencia, como belleza sin poder. [...] Quien quiera subsistir no debe prestar oído a la tentación de lo irrecuperable, y sólo lo conseguirá si logra no escucharla. La sociedad siempre se ha ocupado de ello. Los trabajadores deben mirar hacia delante lozanos y concentrados y olvidar lo que queda al margen. Deben sublimar obstinadamente todo instinto que lleve a la distracción, lo cual supone un esfuerzo añadido”<sup>20</sup>.

Esto no suena a un programa teórico para defender la forma del sí mismo, forma que debe su existencia, hasta en los gestos corporales, a la exigencia de supervivencia bajo las condiciones que impone la dominación. La subjetividad de los individuos se constituye en una historia de dominación que abarca siglos. El individuo practica la mímica, se adapta y se integra para sobrevivir. Forma un centro estratégico: la razón subjetiva capacitada para el cálculo de oportunidades y la manipulación de los objetos, una razón que se percibe como lo diferente de la naturaleza, aunque en realidad ella misma no sea sino la formación de una reacción natural a la permanente amenaza de la autoconservación. Desde el primer momento de su constitución el sujeto practica ya un manejo táctico de sí mismo, se distancia deliberadamente de sí y se convierte en señor de sí mismo –así es como el individuo se convierte definitivamente en sujeto: se conserva renunciando a sí mismo; recupera una forma desesperada de autonomía distanciada de la naturaleza que coloca al individuo en una posición de superioridad subalterna– el sujeto: subyugador subyugado. Está subordinado a la situación, a las coacciones naturales de la naturaleza externa y de la naturaleza social, se supedita; y al mismo tiempo gana en esa subordinación capacidad de acción y por ello cree controlar por sí mismo la situación. Esta forma de dominado dominar sobre sí mismo y las circunstancias, esta forma de desconocimiento de sí, es característico del sujeto y su función.

“Las necesidades siempre estuvieron mediadas socialmente; hoy se han vuelto completamente externas a sus portadores, y su satisfacción se transforma en el cumplimiento de las reglas de juego de la publicidad. La quintaesencia de la

<sup>20</sup> Max HORKHEIMER /Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, en: Max HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, T. 5, Frankfurt a. M.: Fischer, 1987, pág. 56s. (trad. cast. Madrid: Trotta, 1994).

racionalidad volcada en la autoconservación de cada uno de los individuos está condenada a la irracionalidad, porque fracasó la formación de un sujeto social universal, la humanidad. [...] El individuo realista y 'sano' es tan poco resistente a las crisis como el sujeto que administra racionalmente su economía es económico. El resultado irracional desde el punto de vista social también es irracional desde el punto de vista individual. El triunfo del yo es un triunfo de la ofuscación por lo particular”<sup>21</sup>.

Contemplada desde esta perspectiva, la interpelación neoliberal y la movilización de la subjetividad de los individuos se mueven por un camino histórico familiar. Adoptando una relación estratégica y calculada en términos económicos consigo mismo, el individuo se constituye como sujeto burgués: los sentimientos como inversiones en un buen negocio, los órganos sexuales como objetos contractuales para el uso por otros –esto es objeto de una aritmética burguesa conocida desde hace tiempo. El neoliberalismo se esfuerza por ampliar la economía a otras partes y a otros microcosmos del cuerpo, a otros sentimientos, al conocimiento y, finalmente, por activar y rentabilizar también la misma función del sujeto, esto es, la visión interior del sentido de los individuos. La función del sujeto producida por el arte de la supervivencia ha de producir de modo activo la relación dominadora de sometimiento y dar dinero. En este sentido, se trata de un nuevo modo de ejercer la dominación: ni de la muda coacción de las relaciones económicas, en el sentido de Marx, ni de la hegemonía, si por ésta se entiende, en el sentido de Gramsci, una relación de gobierno, de producción de un consenso activo sobre la base de las concesiones de la clase dominante. Los individuos deben emplear su función de sujetos de manera autónoma, esto es, por medio de su praxis colectiva basada en la competitividad deben generar situaciones en las que usar permanentemente su subjetividad para su supervivencia individual y experimentar ese uso como confirmación de su autonomía; es decir, como confirmación de su capacidad de apropiarse y configurar las condiciones de vida de manera eficaz y realista, cuando se evalúan constantemente, se orientan por las *best practices*, se optimizan, aumentan su eficiencia, se vinculan y, sin embargo, son movibles y flexibles, de modo calculador unas veces refuerzan una tendencia y otras veces se desvían de ella. No se trata simplemente de conformismo en el sentido de responder a una amplia regulari-

---

<sup>21</sup> Theodor W. ADORNO, “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie” (1955), en Id., *Gesammelte Schriften*, ed. p. R. Tiedemann et al., T. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972, pág. 56s. (trad. cast. Madrid: Akal 2005).

dad, a la ley del gran número, a una *economy of scale* –aunque esta siga jugando un papel importante y la participación habitual en espectáculos de masas sea parte constitutiva de la reproducción del sujeto: eventos deportivos, acontecimientos eclesiales y conciertos de música pop. Pero a esto se añade algo nuevo: han de formarse muchas unidades pequeñas que parecen producir de modo espontáneo regularidades estadísticas del comportamiento colectivo y que, sin embargo, son estandarizadas desde arriba siguiendo criterios estadísticos: grupos de estilos de vida, grupos de riesgo, grupos de compradores y grupos de consumidores, que son registrados de modo detallado y diferenciados en distintos *clusters*. Solo pueden ser observados, reconocidos, usados y conducidos desde una posición superior de empresas que operan globalmente y controlan el mercado –a través del registro global de datos y *scorecards*, *cost centers*, *intrepreneurship*, *benchmarks*.

Esto produce numerosas fricciones: primero, en la relación del individuo consigo mismo, incapaz de acelerarse de ese modo y de olvidarse de sí. Segundo, en la relación con la economía que no es eficiente, que no recompensa la movilidad y la flexibilidad, que posee un enorme poder y forma monopolios. El discurso sobre la remuneración ajustada al rendimiento está vinculado lógicamente con esa praxis y traslada los conflictos de reparto al plano de las ganancias por dividendos, es decir, de la formación irracional del precio de la mercancía fuerza de trabajo. Tercero, en relación con la política y el Estado, porque las administraciones se basan en leyes, prescripciones y estándares abstractos, que no se corresponden ni se pueden corresponder con los intereses individuales de movilidad. Así pues, la discusión sobre burocracia y desregulación en un marco de este tipo de dominación resulta interminable, puesto que ese mismo discurso resulta ser un componente estructurador de dicha estrategia de dominación. Un ejemplo: el fracaso de dos aspectos centrales de la reforma de Bolonia –de un lado el intento de homologar los rendimientos académicos a través de *workloads*, de exámenes parciales y puntuación mediante un sistema transferible de créditos, así como de titulaciones homogéneas y, de otro lado, la movilidad en el espacio universitario europeo, dependiente del proceso de homologación– ese fracaso no es una contingencia resultante de una praxis reformadora errónea o mal entendida, sino que resulta de la dinámica de la reforma misma, que en gran medida ha reforzado la administración burocrática de la ciencia frente a la propia ciencia y a sus órganos de autogobierno. Otro ejemplo: la administración laboral reorganizada en base a la Agenda 2010 apenas satisface las exigencias de una promoción de la fuerza de trabajo flexible y móvil, sino que está en

gran medida “divorciada de la realidad” en vista de la situación real de vida de muchos desempleados.

La perspectiva de la antigua Teoría Crítica sobre la subjetividad del individuo es tan crítica como la de Foucault. El “sujeto” se concibe como una función que contribuye a que el individuo realice aquello que debe realizar bajo las condiciones de dominación y explotación. Tanto Adorno como Foucault perciben que la forma social “sujeto” es el resultado de la dominación, una forma en la que se fuerza al individuo a someterse libremente y por voluntad propia a lo que se espera de él. “Pues el sustrato de la psicología, el individuo, refleja en sí mismo la forma de socialización hoy obsoleta”. El acto del intercambio entre los socios del contrato “era el núcleo en torno al cual cristalizó el carácter individual, y la psicología cosificadora le aplica su propia medida. El individuo aislado, el puro sujeto de la autoconservación, en la contraposición frente a la sociedad personifica su principio más íntimo”<sup>22</sup>. Desde la segunda mitad del siglo XIX esa relación social que llamamos “sujeto” sólo se puede reproducir a través de crisis. Esto lleva a una composición orgánica del individuo cada vez más compleja, dado que para la reproducción ampliada del sujeto se forma un dispositivo compacto de técnicas y ciencias humanas, esto es, el dispositivo psíquico-médico que actúa produciendo y conciliando el antagonismo entre los individuos privados y la vida social de los individuos tal como dicho antagonismo se desarrolla en ellos.<sup>23</sup> Por medio de ese dispositivo el individuo es socializado de manera cada vez más completa, aunque desde arriba, de forma heterónoma. Ese dispositivo contribuye a aislar por medio de las ciencias humanas el factor psicológico, a intensificarlo y al mismo tiempo a modelarlo, y a reconciliarlo de manera falsa consigo mismo y con la sociedad. “La técnica que fue concebida para sanar la pulsión de su deformación burguesa, lo deforma a través de su misma emancipación. A los seres humanos a los que anima a reivindicar su pulsión, los adiestra para ser miembros útiles de una totalidad destructiva”<sup>24</sup>. Desde el punto de vista de la antigua Teoría Crítica, la preponderancia de la psicología representa el rasgo distintivo de una coyuntura histórica; aislada de ese manera, la psicología del individuo se autonomiza frente a su vida social. “En la sociedad antagonista, los seres humanos, cada uno de ellos, carecen de identidad consigo mis-

<sup>22</sup> Ibid., pág. 55.

<sup>23</sup> Cf. Françoise CASTEL/Robert CASTEL/Anne LOVELL, *Psychiatisierung des Alltags*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982; Eva ILLOUZ, *Die Errettung der modernen Seele*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009 (trad. cast., Buenos Aires/Madrid: Katz 2010).

<sup>24</sup> Theodor W. ADORNO, “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, op. cit., pág. 85.

mos, son al mismo tiempo carácter social y psicológico, y en virtud de tal escisión están dañados a priori”<sup>25</sup>. Los seres singulares se convierten en mónadas; el yo representa la coacción de mantener unidos los elementos dispares. El individuo repite sobre sí mismo lo que realiza la sociedad como un todo, esto es, la constitución a través de sus contradicciones que al mismo tiempo ha de negar. “El objetivo de la ‘personalidad bien integrada’ es condenable porque exige de los individuos un equilibrio de fuerzas que no se da y tampoco debería darse en la sociedad existente, porque no todas esas fuerzas tienen el mismo derecho. Se enseña a los individuos a olvidar los conflictos objetivos, en vez de ayudarles a resolverlos”<sup>26</sup>. En razón de esta consideración y de manera semejante a Foucault, Adorno puede interpretar lo excluido y dañado como el principio del conocimiento de las relaciones sociales de poder y dominación y como referente de su superación. “Si hay hoy algo que desde el punto de vista humano permita vislumbrar verdaderamente un estado más elevado, eso siempre es, según la medida de lo existente, a la vez lo dañado y no lo más armónico”<sup>27</sup>. Son las quiebras en los individuos, aquello que se sustrae a la compulsión de la integración, lo que señala las contradicciones de la sociedad.

“La totalidad del carácter que los revisionistas presuponen como existente es un ideal que sólo podría realizarse en una sociedad no traumática. Quien, como en el caso de la mayoría de los revisionistas, critica la sociedad actual, no debe rechazar que ésta se experimenta en shocks, en conmociones abruptas y súbitas, que están condicionadas precisamente por la alienación del individuo respecto de la sociedad. [...] El carácter que hipostasian es efecto en mucha mayor medida de tales shocks que de una experiencia continuada. Su totalidad es ficticia: casi se podría decir que es un sistema de cicatrices que sólo son integradas con sufrimiento y nunca del todo. La producción de estas cicatrices es en realidad la forma como la sociedad se impone en el individuo y no esa continuidad ilusoria en cuyo favor los revisionistas pasan por alto la estructura de shock de la experiencia singular”<sup>28</sup>.

La unicidad del carácter no es esperable ni deseable. El carácter representa un problema; negar sus contradicciones conduciría a desconocer la lógica antagonista de la sociedad misma.

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, pág. 69.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, pág. 65.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, pág. 67.

<sup>28</sup> Theodor W. ADORNO, “Die revidierte Psychoanalyse” (1952), en *Id.*, *Gesammelte Schriften*, T. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972, pág. 24 (trad. cast. Madrid: Akal 2005).

“La insistencia en la totalidad, en cuanto contrapunto al impulso singular y fragmentario, implica una fe armnicista en la unidad de la persona, que en la sociedad existente no es posible, *quizás ni siquiera deseable*. [...] La totalidad sedimentada del carácter, que los revisionistas colocan en primer plano, es en realidad el resultado de una cosificación de la experiencia real. Si se la absolutiza, es relativamente fácil que de ahí resulte un refugio ideológico para el *statu quo* psicológico del individuo”<sup>29</sup>.

No hay duda de que Adorno es crítico frente a la idea de una subjetividad armónica y lograda, en tanto que se da por sentado que algo así pueda existir en el presente. Incluso pone entre interrogantes la promesa normativa de la realización de la unidad reconciliada de la persona en el futuro, es decir, la promesa de la subjetividad burguesa. Pero en otro pasaje se ve claramente que rechaza decididamente cualquier utopía psicológica. “Hoy no sólo hay que criticar los ideales psicológicos –como ya en tiempos de Nietzsche–, sino el ideal psicológico en cuanto tal y en cualquier figura. El ser humano ya no es la clave de la humanidad”<sup>30</sup>. Según esto, la defensa de un modelo psicológico como criterio normativo de la crítica de la sociedad se puede interpretar desde la perspectiva de Adorno como una teoría afirmativa. La Teoría Crítica no pretende reforzar la psicología, sino recuperar la dimensión psicológica en el nexo de la vida en el que se reconciliaría la sociedad y el individuo. Esto, cabe especular, transformaría profundamente el dispositivo psíquico de los individuos subjetivados y haría innecesarias las disciplinas correspondientes de las ciencias humanas. Sin embargo, hasta que llegue ese momento, renunciar a un conocimiento en términos de psicología profunda de lo que ocurre en el interior de los individuos y del modo en que son dominados hasta en las emociones más sutiles implicaría una falsa reconciliación. Esto abogaría por una revitalización de la discusión sobre la teoría social que vincule los estudios de gubernamentalidad, los enfoques de psicología crítica, el psicoanálisis, la investigación crítica sobre el racismo o el análisis del discurso, pero sin perder de vista la advertencia de Adorno frente a la pretensión de una unificación teórica de lo que es lógicamente incompatible.

El sujeto es una estructura descentrada y discontinua. Lo que se exige a los individuos con la reorganización neoliberal de la forma de vida capitalista es un grado ulterior de este tipo de vulneración y descentramiento. Adorno temía que lo resis-

<sup>29</sup> *Ibíd.*, pág. 25 (cursiva de A. D.)

<sup>30</sup> *Ibíd.*, pág. 68.

tente y equívoco en el individuo fuera aniquilado por una estrategia de adaptación saludable. Al final se eliminaría todo “lo que va más allá de la presencia inmediata y, con ello, todo lo que constituye al yo. Lo sanado no sería nada más que un nodo de reflejos condicionados”<sup>31</sup>. Hoy más bien hay que temer que la individualidad, la instancia del yo, sea eliminada no tanto por una unidad armonizante, cuanto por un descentramiento en el que cada elemento singular del sujeto es funcionalizado de manera diferente, sin consistencia interna: un poco de supervisión y *coaching*, una terapia ocasional, un poquito de meditación, introspección y recogimiento, un alcoholismo dosificado o consumo de drogas. El descentramiento se convierte en objeto de un amplio dispositivo de prácticas técnico-médicas empresariales y de normalización organizadas en estadísticas, publicidad, artículos de periódico, retóricas de amonestación y apelación a la conciencia por parte de las aseguradoras, los discursos políticos o los servicios médicos: sobre anorexia, obesidad, alimentación equivocada, sedentarismo, consumo moderado de alcohol, cirugía estética, diseño corporal o diagnóstico genético.

¿Hemos de temer que el descentramiento del individuo conduzca a una incapacidad de actuación? Esta pregunta se ha debatido en conexión con el rechazo post-estructuralista del sujeto. Lo que el postestructuralismo critica –también en este punto no muy alejado de Adorno– es la idea de un sujeto constitutivo. Por otra parte, a esta crítica se le ha objetado que semejante renuncia al sujeto, que produce sentido, se orienta por normas y es origen de la acción, al que se ha de atribuir –aunque sea de modo contrafáctico– libertad y autonomía, que esa renuncia conduce a un derrotismo y a una pérdida de la posibilidad a actuación política y emancipadora. También en este caso vale lo que Adorno ha criticado repetidamente: se espera poder resolver en la teoría lo que fácticamente es un problema objetivo. ¿Es la teorización postestructuralista la que impide a los individuos actuar de manera emancipadora? Por el contrario, se plantea la pregunta: ¿Actúan de modo emancipador porque antes han sido minuciosamente instruidos por una teoría normativa de la justicia, de la acción comunicativa o de la lucha por el reconocimiento? ¿En qué medida, en qué lugares, en que ocasiones, de qué manera y al lado de quién están presentes los intelectuales con pretensión crítica y emancipadora en las confrontaciones sociales del presente? Mucho de lo que se recubre con un gesto moralizante de advertencia se revela finalmente afirmativo. Pero no es de eso de lo que tratamos aquí, sino más bien de la cuestión de si la crítica del concepto de sujeto

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 34.

limita la capacidad de actuar políticamente. Judith Butler lo ha negado en su respuesta. Ella critica una construcción del problema que posee un efecto intimidatorio y paralizante. Pues con la suposición de que el cuestionamiento del sujeto imposibilita la política se establece una censura sobre la pregunta por el sujeto y se ignora que también existe una lucha política en torno al estatus del sujeto.<sup>32</sup> La capacidad de actuación pertenece a una concepción de las personas que, “en cuanto actores instrumentales, se enfrentan a un campo social externo”<sup>33</sup>. No es necesario presuponer el sujeto para salvar su capacidad de acción; éste no muestra primero una reflexividad ontológica intacta, para entonces, en un segundo paso, situarse en un contexto cultural. Esto nos indica que no hay que temer una pérdida de sustancia del sujeto o una corrosión del carácter, porque los supuestos que se corresponden con temor carecen de sentido. El efecto del neoliberalismo sería el contrario, es decir, la constitución y la creación de un individuo que está aislado de los otros individuos y escindido de ellos de la manera más radical, que todo lo que puede aprovechar ha de esperararlo de sí mismo. Profundamente desesperado, separado de todo lo que constituye al individuo, es decir, del conjunto de las relaciones sociales, ha de seguir diseñándose a sí mismo como sujeto, descomponiéndose en fragmentos y destacándolos como cualidades especiales, para convertirse y convertirlos en recursos empresarizables. Según Butler, un sujeto de este tipo que actúa de manera instrumental tiene que fracasar por principio, pues las acciones siempre apuntan más allá del sujeto, se entrelazan constantemente con muchas otras acciones y adquieren significaciones no pretendidas por el sujeto. La capacidad de acción no se agota en la acción instrumental. Pues el sujeto es el campo de la posibilidad y el poder de resignificación. A través de la nueva designación y la reconnotación del sujeto se pueden cuestionar y desestabilizar los fundamentos de las identidades. Butler elige el mismo camino que Habermas e inserta el concepto de acción instrumental en un concepto más amplio de acción comunicativa. Pero esto está pensado de manera muy defensiva, pues de esta manera recorta un concepto muy exigente de praxis que no sólo contiene una apropiación y reelaboración semiótica del mundo, sino también su producción en la cooperación colectiva. Esta es la verdadera comunidad de los individuos y la que los vuelve a reunir una y otra vez. El ser humano es esa praxis cooperativa bajo relaciones específicas; no se sitúa frente

<sup>32</sup> Cf. Judith BUTLER, “Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne‘”, en S. Benhabib/J. Butler/D. Cornell/N. Fraser (eds.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1993, pág. 32 (orig. ing.: New York: Routledge, 1995).

<sup>33</sup> *Ibid.*, pág. 45.

a las relaciones sociales de manera externa, sino que consiste en ellas. “Pero la esencia humana no es algo abstracto que anida en el individuo singular. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales”<sup>34</sup>. Bajo estas relaciones hasta ahora no elegidas libremente por ellos, los individuos siempre actúan libremente y se vuelven a configurar sin cesar reelaborando y transformando permanentemente ese conjunto de relaciones. En esa dinámica penetran y se reproducen las tendencias antagonistas: una que aísla a los individuos, los separa de los otros y los fija a una identidad; otra que los socializa. El conflicto entre ambas tampoco ha sido pacificado por la estrategia de dominación neoliberal. Esto no es motivo para el optimismo, pero tampoco lo es para el pesimismo.

*Traducción de José A. Zamora.*

---

<sup>34</sup> Karl MARX, *Thesen über Feuerbach* (1845), en *Marx-Engels-Werke*, T. 3, Berlin: Dietz, 1969, pág. 6.

# EL PATRIARCADO PRODUCTOR DE MERCANCIAS. TESIS SOBRE CAPITALISMO Y RELACIONES DE GÉNERO

*The Commodity–Producing Patriarchy. Thesis on Capitalism and Gender Relations*

ROSWITHA SCHOLZ\*

Fecha de recepción: 10 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 31 de agosto de 2013

## RESUMEN

Desearía presentar algunos aspectos teóricos de las relaciones de género desde la teoría de la escisión del valor. Las relaciones de género asimétricas actuales ya no pueden ser analizadas en el sentido de las relaciones de género “clásicas”, propias de la modernidad; sin embargo, resulta imprescindible recuperar de manera segura los orígenes de la historia de modernización. El punto de referencia teórico es, junto con la Teoría Crítica de Adorno, una nueva teoría crítico-fundamental del “valor” y del “trabajo abstracto” como desarrollo posterior de la Crítica de la Economía Política de Marx, cuyos representantes más prominentes en las últimas décadas han sido Robert Kurz y, en parte, Moishe Postone. Pretendo dar un giro feminista a sus planteamientos y, en ese contexto, abordar también ciertas tendencias posmodernas a la individualización.\*\*

*Palabras clave:* patriarcado; capitalismo; feminismo; crítica del valor; escisión del valor.

## ABSTRACT

The paper some theoretical features of gender relations from the theory of the splitting of value. Today's assymmetric gender relations may not be analyzed anymore in the same sense as the “classical”, modern gender relations; nevertheless, it is indispensable to gain some clarity on the origins of the history of modernization. For this purpose, the main theoretical referent, along with

---

\* Autora y ensayista alemana. Miembro del grupo EXIT!

\*\* El resumen y las palabras clave son responsabilidad de la redacción de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*.

Adorno's Critical Theory, is a new fundamental critical theory of "value" and of "abstract labor" understood as a further development of Marx's critique of political economy. The leading representants of this theoretical stream in the last decades have been Robert Kurz and. Partly, Moishe Postone. The author pretends to give a feminist turn to their approaches and to discuss some postmodern tendencies of individualization.

*Key words:* Patriarchy; Capitalism; Feminism; Critique of Value; Splitting of Value.

En los años 90, tras el colapso del bloque soviético, las corrientes culturalistas y diferencialistas alcanzaron gran notoriedad en los estudios feministas, que terminarían mutando en estudios de género. Las concepciones marxo-feministas, que habían sido determinantes en la discusión hasta finales de los 80, quedaron en un segundo plano. Entretanto, a causa de la creciente deslegitimación del Neoliberalismo en una crisis cada vez más aguda (precariado, desclasamiento, Hartz IV en la República Federal Alemana, etc. – ¡las españolas y los españoles podrían decir mucho respecto a todo esto!), los diferentes marxismos vuelven a cobrar fuerza.

A la ideología que dominó desde mitad de los años 80 hasta los años 90, que sostenía que nos encontrábamos ante una "confusión de los sexos", le ha seguido un desencanto. Resulta patente que no se ha avanzado tanto en la tan ensalzada igualación de los sexos y que el "juego deconstructivista con los signos" no ha aportado gran cosa.

El "redescubrimiento" de la teoría marxista, por un lado, y la comprensión de que el feminismo no se ha vuelto de ninguna manera anacrónico y superfluo, aunque ya no pueda continuarse en la senda de las variantes de las últimas décadas, exigen ahora, desde mi punto de vista, un nuevo marco teórico marxo-feminista que permita dar cuenta de la evolución actual después del final del "socialismo real" y del avance de la crisis mundial del capitalismo. Pues resulta evidente que en el siglo XXI no es posible enlazar sin solución de continuidad con las concepciones marxistas tradicionales. Sin desarrollo crítico tampoco es posible una conexión directa con aquellas teorías en las que yo misma me voy a apoyar en parte en lo que sigue, como por ejemplo la Teoría Crítica de Adorno, aunque en esas investigaciones, según mi parecer, se ofrezcan importantes aportaciones para una teoría del presente que plantee una crítica del patriarcado. Así pues, hay que modificar también algunos planteamientos que se han apoyado en Adorno y en la Teoría

Crítica en general en el debate feminista de los últimos 20 años. Sin embargo, esto es algo que no podré abordar aquí de manera detallada<sup>1</sup>.

En lugar de eso, desearía presentar algunos aspectos de la teoría de las relaciones de género que defiendo, de la teoría de la escisión del valor, que he elaborado a partir de la confrontación con las mencionadas concepciones teóricas. Las relaciones de género asimétricas actuales, tal como mostraré, ya no pueden ser analizadas en el sentido de las relaciones de género “clásicas” propias de la modernidad; sin embargo, resulta imprescindible alcanzar una comprensión clara de los orígenes de la historia de modernización. El punto de referencia teórico es, además de la mencionada Teoría Crítica de Adorno, una nueva teoría crítico-fundamental del “valor” y del “trabajo abstracto” como desarrollo de la Crítica de la Economía Política de Marx, cuyos representantes más prominentes en las últimas décadas han sido Robert Kurz y, en parte, Moishe Postone<sup>2</sup>. Pretendo dar un giro feminista a sus planteamientos. En ese contexto abordo también ciertas tendencias de la individualización posmodernas.

1. De acuerdo con la comprensión de la crítica del valor, lo que está en el punto de mira de la crítica no es la llamada plusvalía como un fenómeno aislado, es decir, la explotación del trabajo determinada desde fuera por el capital, considerado éste como relaciones jurídicas de propiedad, sino la forma del valor misma, es decir, el carácter social del sistema productor de mercancías y, con ello, la forma de actividad del trabajo abstracto. Según esto, el “trabajo” sólo surge en el capitalismo, vinculado a la universalización de la producción de mercancías, y no debe ser ontologizado. En cuanto mercancías, los productos representan el “trabajo abstracto pasado” y, por lo tanto, el “valor”, es decir, representan una determinada cantidad (reconocida en el mercado como la socialmente válida) de energía humana gastada. Y esa “representación” se expresa a su vez en el dinero en cuanto mediador universal y, al mismo tiempo, fin en sí mismo en la forma del capital.

---

<sup>1</sup> Cf. sobre esto Roswitha SCHOLZ: *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die post-moderne Metamorphose des Patriarchats*, Bad Honnef: Horlemann, 2000; Roswitha SCHOLZ: “Die Theorie der geschlechtlichen Abspaltung und die Kritische Theorie Adornos”, en R. Kurz /R. Scholz/J. Ulrich: *Der Alptraum der Freiheit, Perspektiven radikaler Gesellschaftskritik*, Ulm/Blaubeuren: Ulmer Manuskripte, 2005.

<sup>2</sup> Cf. Robert KURZ: *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Frankfurt a. M.: Eichborn, 1991; Robert KURZ: *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, Frankfurt a. M.: Eichborn, 1999; Moishe POSTONE: “Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch”, en D. Diner (ed.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988; Moishe POSTONE: *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid: Marcial Pons, 2006.

De ese modo las personas aparecen desprovistas de su carácter social y la sociedad como constituida por cosas mediadas a través de la cantidad abstracta de valor. El resultado es la alienación de los miembros de la sociedad, pues su propia socialidad se constituye a través de sus productos, esto es, a través de cosas muertas, desvinculadas en la forma de representación social de cualquier contenido concreto y sensorial. A esta problemática se refiere el concepto de fetichismo.

En las sociedades premodernas, por el contrario, se producía bajo otras relaciones de dominación (personales en vez de cosificadas por la forma de la mercancía) y principalmente para el uso, y ciertamente esto era así tanto en el ámbito agrario como en el de la artesanía, que contaba con leyes gremiales especiales que excluían una pretensión abstracta de obtener ganancia. El intercambio de mercancías premoderno, muy limitado, no se producía a través del mercado en sentido moderno, marcado por relaciones de competencia. En esa época no puede hablarse de una “totalidad” social como hoy, en la que el dinero y el valor se han convertido en el abstracto fin en sí mismo de la revalorización del capital. En la modernidad de lo que se trata es de hacer más dinero a partir del dinero y, por tanto, de generar “plusvalía”; pero no como mera meta subjetiva de enriquecimiento, sino como referencia sistémica del valor a sí mismo de carácter tautológico. Marx habla en este sentido del “sujeto automático”. Las necesidades humanas pasan a ser secundarias y la misma fuerza de trabajo se convierte en mercancía; es decir, la capacidad humana de producción se vuelve una capacidad heterodeterminada, aunque no en el sentido de una dominación personal, sino en el sentido de unos mecanismos anónimos ciegos. Sólo por esta razón las actividades productivas se ven forzadas a adoptar la forma de trabajo abstracto. Finalmente, con el despliegue del capitalismo, la totalidad de la vida a lo largo y ancho del planeta se ve configurada por el automovimiento del dinero, y en conexión con esto el trabajo abstracto, que surge solo con el capitalismo, aparece como si fuera algo ahistórico, como un principio ontológico.

Frente a ese nexo sistémico, el marxismo tradicional sólo problematizó la apropiación jurídica de la plusvalía por la “clase de los capitalistas”. La crítica del capitalismo y las concepciones de una sociedad postcapitalista se limitaban, por tanto, a la meta de un “reparto justo” dentro de un sistema productor de mercancías y de sus formas no superadas.

Hoy ese planteamiento se revela inapropiado para una renovación de la crítica del capitalismo, porque había hecho suyos todos los principios fundamentales de

socialización capitalista, especialmente las categorías del valor y del trabajo abstracto. Esas categorías fueron malinterpretadas como condiciones suprahistóricas de la humanidad. Así pues, desde la perspectiva de una crítica radical del valor, también el socialismo “real” del pasado es contemplado como un sistema productor de mercancías propio de un proceso de “modernización rezagada” en el Este y el Sur por medio de burocracias estatales; sistema que, a través de la mediación de los procesos de los mercados globales y de la competición con Occidente por desarrollar las fuerzas productivas en el nivel postfordista del desarrollo capitalista, no tuvo más remedio que colapsar<sup>3</sup>. Desde entonces, como consecuencia de la crisis y de la globalización, se desmantelan las reformas sociales.

2. Desde mi punto de vista, con el valor o el trabajo abstracto no queda suficientemente especificada la forma fundamental del capitalismo en cuanto relación fetichista. También habría que dar cuenta del hecho de que en el capitalismo se producen actividades reproductivas que realizan sobre todo las mujeres. De acuerdo con esto, la escisión del valor remite a que las actividades reproductivas identificadas sustancialmente como femeninas, así como los sentimientos, los atributos y actitudes asociadas con ellas (emocionalidad, sensualidad, cuidado etc.), están escindidos precisamente del valor/trabajo abstracto. Así pues, el contexto de vida femenino, las actividades reproductivas femeninas tienen en el capitalismo un carácter diferente al del trabajo abstracto; por tanto no se las puede subsumir sin más bajo el concepto de trabajo. Se trata de un aspecto de la sociedad capitalista que no puede ser captado a través del instrumentalario conceptual marxiano. Ese aspecto se establece junto con el valor, pertenece a él necesariamente; pero, por otro lado, se encuentra fuera de él y, por ello, es también su condición previa. En ese contexto me sirvo de una idea de Frigga Haug, que afirma que en la modernidad existe, por un lado, una “lógica de ahorro del tiempo” que pertenece principalmente a la esfera de la producción, a la “lógica del desgaste de la economía empresarial” (Robert Kurz), y, por otro, una “lógica del gasto del tiempo”, que se corresponde con el ámbito de la reproducción, aunque por lo demás Haug está más bien vinculada a planteamientos veteromarxistas<sup>4</sup>.

Valor y escisión se encuentran en una relación dialéctica entre ambos. No puede derivarse uno de otro, sino que ambos momentos se presuponen mutuamente.

<sup>3</sup> Cf. con más precisión al respecto Robert KURZ, *Der Kollaps der Modernisierung*, op. cit.

<sup>4</sup> Frigga HAUG: “Knabenspiele und Menschheitsarbeit. Geschlechterverhältnisse als Produktionsverhältnisse”, en F. Haug, *Frauen-Politiken*, Berlin: Argument, 1996.

Por tanto, la escisión del valor puede ser concebida como una lógica superior, que va más allá de las categorías propias de la forma de la mercancía. En este sentido ha de alcanzarse una comprensión de la socialización (fetichista), y justamente no sólo a través del “valor”.

Sin embargo, es preciso subrayar que la sensualidad en el ámbito de la reproducción –aparentemente dada de forma inmediata–, el consumo y las actividades que le rodean, así como las necesidades que se satisfacen en estas esferas, se han constituido históricamente, incluso desde el trasfondo de la disociación del valor como proceso global. No deben ser malinterpretadas como esferas naturales y carentes de mediaciones, aunque el comer, el beber, el amar, etc. no se disuelvan en simbolizaciones, tal como afirman los constructivistas vulgares.

Sin embargo, hay otro sentido en el que no basta con quedarse en las categorías de la Crítica de la Economía Política. La escisión del valor implica una relación específica de carácter psicosocial. Determinadas propiedades consideradas de menor valor (la sensualidad, la emocionalidad, la debilidad de carácter y de entendimiento, etc.) se atribuyen a la mujer y quedan así disociadas del sujeto moderno-masculino. Este tipo de atribuciones específicas de género caracterizan de manera esencial el orden simbólico del patriarcado productor de mercancías. De ahí que, a la hora de analizar las relaciones de género capitalistas, haya que tener en cuenta, además del factor de la reproducción material, tanto la dimensión psicosocial como la dimensión cultural y simbólica. Porque en estos planos de la existencia la escisión del valor se revela un principio formal del patriarcado productor de mercancías.

3. En mi opinión, el análisis teórico de la relación asimétrica de los sexos ha de limitarse a la modernidad y la postmodernidad. Esto no quiere decir que esa relación no posea una historia premoderna; sin embargo, con la universalidad de la forma de la mercancía alcanzó una cualidad completamente nueva. Las mujeres han de responsabilizarse ante todo del ámbito de la reproducción, menos valorado socialmente y no representable en dinero, mientras que los hombres se ocupan de la esfera de la producción capitalista y del ámbito público. Con ello se rebaten las concepciones que ven las relaciones de género en el capitalismo como un “residuo” precapitalista. Así, por ejemplo, la familia nuclear tal como la conocemos no aparece hasta el siglo XVIII, del mismo modo que la constitución de dos esferas –pública y privada– como las conocemos hoy sólo surge con la modernidad. Con ello quiero decir que en esa época no sólo comienza su curso la producción capi-

talista de mercancías, sino que más bien se puso en marcha una dinámica social que tiene la relación de escisión del valor como principio fundamental.

4. Así, de nuevo con F. Haug, parto de que el patriarcado productor de mercancías debe ser concebido como un modelo civilizatorio, pero modifiqué sus consideraciones siguiendo la teoría de la escisión del valor<sup>5</sup>. Como es sabido, el orden simbólico del patriarcado productor de mercancías se caracteriza por los siguientes presupuestos: la política y la economía son atribuidos al varón; se asume que la sexualidad masculina es algo propio de un sujeto activo, es agresiva, violenta, etc. Las mujeres, por el contrario, funcionan como puros cuerpos. “El varón” es visto así como hombre/espiritual/vencedor del cuerpo; la mujer, por el contrario, como no-hombre, como cuerpo. La guerra tiene connotación masculina, por el contrario las mujeres son consideradas como pacíficas, pasivas, indecisas, estúpidas. Los varones han de aspirar a la gloria, a la valentía, a las obras inmortales. A las mujeres está confiado el cuidado de los individuos y de la humanidad. Al mismo tiempo, sus actos son minusvalorados y dejados de lado en la formación de la teoría, mientras en la sexualización de la mujer está incluida su subordinación al hombre e inscrita su marginación social. El varón se concibe como un héroe y como alguien trabajador. De esta forma la naturaleza ha de ser sometida y dominada de manera productiva. El varón siempre se encuentra compitiendo con otros.

Esta concepción también determina las imágenes sobre el orden de las sociedades modernas en su conjunto. Más todavía: la capacidad de rendimiento y la disposición hacia él, el gasto racional, económico y efectivo del tiempo, determinan el modelo civilizatorio, también en sus estructuras objetivas como entramado global, en sus mecanismos y en su historia, así como las máximas de acción de los individuos. Por tanto, podría hablarse de manera algo exagerada del género masculino como del “género del capitalismo”; y, desde este trasfondo, cabría decir que una comprensión dualista de masculinidad y feminidad es la concepción dominante del género en la modernidad. El modelo civilizatorio productor de mercancías tiene su condición de posibilidad en la opresión de las mujeres, en su marginalización, así como en una postergación de lo social y de la naturaleza. Por eso las dicotomías sujeto-objeto, espíritu-naturaleza, dominación-sometimiento, varón-mujer, etc., son dicotomías típicas y oposiciones antagónicas del patriarcado productor de mercancías<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cf. Frigga HAUG: *Frauen-Politiken*, op. cit., págs. 229ss.

<sup>6</sup> Cf. F. HAUG, *ibidem*.

Sin embargo, en este contexto es necesario evitar algunos malentendidos. En este sentido, la escisión del valor debe ser entendida como un meta-nivel, dado que se trata de una teoría que se mueve en un plano de abstracción muy elevado. Para los individuos empíricos esto significa que no pueden sustraerse a los patrones socio-culturales de la cultura ni tampoco se agotan en ellos. Por otra parte, las representaciones de género están sometidas al cambio histórico, como veremos a continuación. De ahí que haya que alertar frente a una interpretación simplificadora de la teoría de la escisión del valor, ya sea según el modelo de la “nueva feminidad”, que conocemos a partir del feminismo de la diferencia de los años 80, ya sea en el sentido de un nuevo “principio Eva”, como se propaga en los últimos tiempos desde posiciones conservadoras<sup>7</sup>.

En todo esto no hay que perder de vista que el trabajo abstracto y el trabajo doméstico, así como los correspondientes patrones culturales de masculinidad y feminidad se condicionan mutuamente. Carece de sentido preguntar aquí qué fue primero, si el huevo o la gallina. Las deconstructivistas recurren a un planteamiento no dialéctico de este tipo cuando insisten en que masculinidad y feminidad debieron ser generadas “ante todo” culturalmente, “antes” de que se produjera un reparto de las actividades por sexos<sup>8</sup>; pero también lo hace F. Haug cuando presupone frente a esto, de manera ontologizadora, que a lo largo de la historia (de la humanidad) las significaciones culturales se fueron fijando sobre la base de una previa división del trabajo por sexos, que en el fondo es pensada como “base”<sup>9</sup>.

5. Desde el punto de vista de la teoría de la escisión del valor tampoco se puede asumir el primado del plano material de la división del trabajo por géneros/sexos, como hace el esquema tradicional de base-superestructura. Más bien hay que colocar los factores materiales, simbólico-culturales y psicosociales en el mismo nivel de relevancia. La dimensión simbólico-cultural, esto es, cómo se forman las representaciones colectivas sobre qué son los hombres y las mujeres, se puede desentrañar, por ejemplo, por medio de los análisis del discurso siguiendo a Foucault<sup>10</sup>. El lado

<sup>7</sup> Eva HERMAN: *Das Eva-Prinzip. Für eine neue Weiblichkeit*, München: Pendo, 2006.

<sup>8</sup> Cf. Regine GILDEMEISTER / Angelika WETTERER: “Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion von Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung”, en R. Gildemeister/A. Wetterer (eds.): *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Freiburg i. Br.: Kore, 1992, págs. 214ss.

<sup>9</sup> Cf. Frigga HAUG: *Frauen-Politiken*, op. cit., págs. 127s.

<sup>10</sup> Como hacen los trabajos de Hilge LANDWEER: *Das Märtyrerinnenmodell. Zur diskursiven Erzeugung weiblicher Identität*, Pfaffenweiler: Centaurus, 1990, Claudia HONEGGER: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850*, Frankfurt a. M.: Campus,

psicosocial del ser varón, del ser mujer y de la constitución patriarcal-capitalista de los individuos puede ser captada con un instrumental psicoanalítico. De esta manera se hace visible que en el niño varón, que más tarde será dominante, ha de producirse una desidentificación con la madre y de esta manera una escisión/represión de lo femenino para poder formar una identidad masculina. Por el contrario, la chica debe identificarse con la madre para adquirir una identidad femenina y estar dispuesta a asumir una posición subordinada no sólo en el ámbito doméstico. Esto tiene validez al menos para la modernidad clásica. Lo que habría que investigar es lo que pasa cuando la familia nuclear se disuelve<sup>11</sup>.

En esta confrontación se trata, sobre todo, de mostrar tanto las limitaciones de determinadas concepciones (por ejemplo la imagen behaviorista del ser humano, el positivismo, la ontología del poder de Foucault), como al mismo tiempo entender su razón de ser en una sociedad cosificada, dispar y fragmentada. Por tanto, la integración de las diversas concepciones en un planteamiento de crítica de la escisión del valor no puede proceder por deducción lógica. Precisamente en la postmodernidad tienen que cuestionarse con Adorno las unificaciones teóricas coactivas. Más bien se trata de “sintetizar sin sistematizar de manera unidimensional”, y ciertamente sin nivelar las premisas epistemológicas, como dice acertadamente la discípula de Adorno Regina Becker-Schmidt –aunque por otro lado su planteamiento se diferencie de la teoría de la escisión del valor<sup>12</sup>.

6. Tal como se ha mostrado, en el patriarcado productor de mercancías moderno se constituye un ámbito público que abarca diferentes esferas (economía, política, ciencia, etc.) y un ámbito privado, y las mujeres son asignadas fundamentalmente al ámbito privado. Los diferentes ámbitos son, por un lado, relativamente autónomos, pero, por otro lado, se condicionan mutuamente; se encuentran en una relación dialéctica entre sí. Lo decisivo aquí es que la esfera privada no puede ser concebida como algo que se deriva del “valor”, sino que es un ámbito escindido. Es necesaria una esfera a la que desplazar actividades como la protección, el cuidado, el “amor”, que se contraponen a la lógica del valor, a la lógica de ahorro del

---

1991 y Barbara DUDEN: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.

<sup>11</sup> Cf. por ejemplo Nancy CHODOROW: *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley: University of California Press, 1999 [trad. esp.: *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y la paternidad en la crianza de los hijos*, Barcelona: Gedisa, 1984].

<sup>12</sup> Regina BECKER-SCHMIDT: “Frauen und Deklassierung. Geschlecht und Klasse”, en *Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftskritik und Wissenschaftskritik*, Bielefeld: AJZ, 1987, pág. 214.

tiempo, con su moral de competitividad, beneficio, rendimiento, etc. Desde esa relación entre la esfera privada y el ámbito público se explica también la existencia de alianzas masculinas que se basan en la aversión hacia lo “femenino”. Así, todo el Estado y la política están constituidos desde el siglo XVIII sobre los principios de libertad, igualdad y fraternidad como alianzas masculinas.

Con ello no pretendo decir que el patriarcado “queda fijado” en unas esferas disociadas de esta forma. Las mujeres, por ejemplo, actuaron en ámbitos laborales desde el principio. Sin embargo, también aquí se pone de manifiesto la escisión: las mujeres ocupan posiciones menos valoradas en la esfera pública, ganan menos que los varones y, a pesar de Angela Merkel & Co., para ellas el camino hacia las posiciones dirigentes no está sin más despejado. Todo esto apunta a la escisión del valor como principio formal universal de la sociedad (no divisible mecánicamente en esferas) en un nivel de abstracción más elevado. Esto significa que el efecto de la escisión del valor pasa a través de todos los niveles y ámbitos y, por tanto, también a través de los diferentes ámbitos de la esfera pública.

7. De esta manera, desde la perspectiva de la teoría de la escisión del valor, resulta inaceptable el procedimiento que sigue la lógica de la identidad, que disuelve todo en el concepto, en la estructura, y subsume lo no unívoco, y lo hace tanto en lo que respecta a la traslación de mecanismos, estructuras y rasgos del patriarcado productor de mercancías a sociedades no productoras de mercancías, como en lo que afecta a una unificación de los diferentes niveles, esferas y ámbitos dentro del mismo patriarcado productor de mercancías, ignorando las diferencias cualitativas. Frente a esto hay que partir de la relación de escisión del valor en cuanto estructura básica de la sociedad, que se corresponde con el pensamiento androcéntrico-universalista de la lógica de la identidad, y no partir simplemente del valor. Pues lo decisivo no es meramente que sea un tercero común –prescindiendo de las diferentes cualidades–, el tiempo de trabajo medio, el tiempo abstracto, lo que en cierto modo está tras la forma de equivalencia del dinero; más bien es necesario además que el valor, por su parte, considere que el trabajo doméstico y todo lo que se refiere al mundo de la vida, a lo sensual, lo emocional, lo no conceptual o lo no unívoco tiene menos valor y lo excluya.

No obstante, la escisión no coincide completamente con lo no-idéntico en Adorno; representa más bien el reverso oscuro del valor mismo. De este modo, la escisión es la condición de posibilidad de que lo contingente, lo no-habitual, lo no-analítico y lo que no es comprobable con medios científicos no sea tomado en con-

sideración suficientemente en los ámbitos de la ciencia, la política y la economía dominados por los varones, de modo que lo que lleva la voz cantante es el pensamiento clasificador que no puede captar la cualidad singular, la cosa misma, y no es capaz de percibir y preservar las diferencias, rupturas, ambivalencias, discronicidades, etc. que las acompañan.

Sin embargo, esto también significa, por su parte, que en la “sociedad completamente socializada” del capitalismo –por usar aquí una formulación de Adorno– los mencionados niveles y ámbitos no se relacionan entre sí como niveles y ámbitos “reales” en un sentido puramente irreductible, sino que en la misma medida deben ser considerados en su vinculación objetiva “interna”, como corresponde al plano basal de la escisión del valor en cuanto principio formal de la totalidad social, que constituye la sociedad en cuanto tal, tanto en el plano esencial como en el plano fenoménico. Al mismo tiempo la teoría de la escisión del valor es consciente siempre de sus limitaciones como teoría .

8. El cuestionamiento que la teoría de la escisión del valor hace de sí misma llega hasta el punto de poner coto a su absolutización como principio formal de la sociedad. Aquello que se corresponde con su concepto no puede ser elevado a “contradicción principal”. Pues según mi exposición hasta aquí, la teoría de la escisión del valor, del mismo modo que la teoría del valor, no puede postularse como “mono-lógica”. Sólo se mantiene fiel a sí misma en su crítica de la lógica de la identidad, y no puede sostenerse más que relativizándose y, allí donde es necesario, incluso desmintiéndose. Y eso quiere decir también que la teoría de la escisión del valor ha de hacer sitio a otras formas de discriminación social (disparidades económicas, ser víctima de racismo y antisemitismo) y tratarlas en igualdad de condiciones a nivel teórico. No puedo desarrollar aquí esta idea, que en algún sentido quizás pueda parecer algo críptica<sup>13</sup>, y he de limitar mi exposición a la relación de género moderna en sentido estricto.

9. Según las premisas epistemológicas de la crítica de la escisión del valor no puede adoptarse ninguna forma de consideración lineal cuando se trata de analizar la evolución patriarcal bajo la forma de la mercancía en las diferentes regiones del mundo. Esa evolución no se ha producido en todas las sociedades del mismo modo, y ha permitido incluso la existencia de sociedades (antaño) simétricas desde el

<sup>13</sup> Cf. más ampliamente sobre todo Roswitha SCHOLZ: *Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse“, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung*, Bad Honnef: Horlemann, 2005.

punto de vista de los sexos que hasta el día de hoy no han asumido las relaciones de género modernas o no lo han hecho completamente<sup>14</sup>; pero también habría que dar cuenta de relaciones patriarcales “tejidas de otra manera”, que en el curso del desarrollo del mercado global se han solapado con las del patriarcado cosificado moderno-occidental, sin haber perdido completamente su especificidad.

En este contexto hay que tener en cuenta que las relaciones de género y las concepciones de masculinidad y feminidad tampoco se representan de la misma manera en la historia occidental moderna. Se impone constatar que tanto el concepto moderno de trabajo como también el dualismo de género son productos de la evolución específica hacia el capitalismo y que ambos van de la mano. El “sistema de sexualidad dual” moderno (Carol Hagemann-White) no se formó hasta el siglo XVIII, y sólo entonces se llegó a una “polarización de los caracteres de género” (Karin Hausen); hasta ese momento las mujeres eran consideradas más bien una variante más del ser varón. Por esta razón, en la ciencias sociales e históricas de los últimos quince años se parte de la institución de un “modelo mono-género” en las sociedades pre-burguesas. Por ejemplo, la vagina se percibía como un pene vuelto hacia adentro<sup>15</sup>. Aunque también entonces las mujeres eran consideradas inferiores, hasta que no se formó una esfera pública moderna a gran escala, tuvieron muchas posibilidades de tener influjo a través de vías informales. En sociedades pre-modernas o de la modernidad temprana el varón ocupaba más bien una posición de privilegio simbólica. A las mujeres aún no se las definía exclusivamente como amas de casa o madres, como sí ocurriría a partir del siglo XVIII. En las sociedades agrarias la contribución femenina a la reproducción material se consideraba tan importante como la del varón<sup>16</sup>. Si bien las relaciones de género modernas, con las correspondientes atribuciones de género polarizadas, estuvieron limitadas inicialmente a la burguesía, con la generalización de la familia nuclear se fueron extendiendo poco a poco a todas las capas y clases con el último impulso de desarrollo fordista en los años 50.

---

<sup>14</sup> Cf. por ejemplo Florence WEISS: “Zur Kulturspezifik der Geschlechterdifferenz und des Geschlechterverhältnisses. Die Iatmul in Papua-Neuguinea”, en R. Becker-Schmidt/G.-A. Knapp: *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Campus, 1995.

<sup>15</sup> Thomas W. LAQUEUR: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, München: dtv, 1996.

<sup>16</sup> Cf. Bettina HEINTZ /Claudia HONEGGER: “Zum Strukturwandel weiblicher Widerstandsformen im 19. Jahrhundert”, en B. Heintz/C. Honegger (eds.): *Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*, Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1981.

10. Por tanto, la escisión del valor no es una estructura rígida al estilo de las de algunos modelos estructurales en sociología, sino un proceso. De ahí que no pueda ser concebida de manera estática y como si fuera siempre igual. En la postmodernidad presenta a su vez un nuevo rostro. Se da por hecho que las mujeres están “doblemente socializadas” (Regina Becker-Schmidt), es decir, son responsables al mismo tiempo de la familia y la profesión, incluso en los cambios biográficos. Pero lo nuevo no es el hecho en sí —una buena parte de las mujeres siempre ejerció de alguna manera una profesión—, sino que ha llegado a ser consciente en el curso de las transformaciones de las últimas décadas y de las contradicciones estructurales que las acompañan.

Como se ha señalado, en este terreno es preciso partir de una dialéctica entre individuo y sociedad: por un lado, los individuos no se agotan nunca en las estructuras objetivas y en los modelos culturales, sin embargo, por otro lado, sería erróneo asumir que esas estructuras y modelos se les imponen de manera puramente exterior; de modo que las contradicciones de la “doble socialización” solo resultan visibles con la diferenciación del rol de la mujer, resultante de las tendencias individualizadoras de la postmodernidad. Los análisis actuales del discurso filmico, publicitario, literario, etc. ponen de manifiesto que desde hace ya tiempo las mujeres no son percibidas primariamente como amas de casa y madres.

Por ello no sólo resulta inútil la asunción del deber de deconstruir el dualismo de género moderno por parte de los movimientos Queer, cuya teórica de referencia clásica es Judith Butler, sino también muy cuestionable. Estos movimientos consideran que la subversión interna del dualismo de género burgués a través de prácticas paródicas repetitivas, como se pueden encontrar en las subculturas gay y lésbica, ofrece una posibilidad de desacreditar radicalmente la identidad sexual moderna<sup>17</sup>. Sin embargo el problema es que aquí la caricaturización desacredita algo que en sentido capitalista ya se ha vuelto obsoleto. Hace ya tiempo que se han producido “deconstrucciones reales”, observables por ejemplo en la “doble socialización” de las mujeres, pero también en el vestir y en el comportamiento de hombres y mujeres, etc., sin que por ello haya desaparecido la jerarquía de género. En lugar de cuestionar las concepciones de género clásicamente modernas Y las postmodernas modificadas o flexibilizadas, Butler se limita a confirmar la mala realidad postmoderna (de los géneros). De modo que la concepción culturalista de Butler no da respuesta alguna a las cuestiones actuales, sino que más bien su gesto progre-

<sup>17</sup> Judith BUTLER: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

sista presenta como solución el auténtico problema de las relaciones de género jerárquicas en la postmodernidad –problema que también se muestra en la mujer (pseudo)hermafrodita.

Entretanto se intenta enriquecer la *Queer-Theory* con una perspectiva material, especialmente en el sentido de una dimensión de cuidados. En mi opinión esto no supone ningún avance. No se trata de entremezclar de manera aparentemente sencilla ambos planteamientos; más bien habría que plantear todo el análisis desde un nuevo fundamento, esto es, desde la teoría de la escisión del valor, que también permite una crítica de la denominada heteronormatividad y permite descifrar lo *queer* como una reelaboración de la contradicción adaptada al capitalismo y que no rebasa su inmanencia. A veces se tiene la impresión de que en estos círculos las identidades transgénero casi se confunden con la realización del ideal del “hombre nuevo”. Sin embargo, es de suponer que esto no tiene tanto que ver con esas identidades y con las discriminaciones correspondientes como con los intereses mismos de una cultura del dominio hetero que ha cambiado de orientación.

11. Lo decisivo en la definición de la relación de género postmoderna es insistir en la dialéctica entre esencia y apariencia. Es decir, las transformaciones de la relación de género deben ser interpretadas a partir de los mecanismos y estructuras de la escisión del valor, que en cuanto principio formal determina todos los planos sociales. El desarrollo de las fuerzas productivas y la dinámica del mercado, que justamente se basan en la escisión del valor, socavan sus propios presupuestos al provocar que las mujeres se distancien en buena medida de su rol tradicional. De este modo, desde los años 50, cada vez más mujeres se han incorporado al ámbito del trabajo abstracto y a los procesos asalariados entre otras razones condicionadas por los procesos de racionalización de las tareas del hogar, la posibilidad de la contracepción, la igualdad con los hombres a nivel formativo, la actividad profesional añadida de las madres, etc., como ha mostrado sobre todo Ulrich Beck<sup>18</sup>. A este respecto, ciertamente, la “doble socialización” de las mujeres ha adquirido una nueva cualidad.

Aunque buena parte de las mujeres se ha integrado en la sociedad “oficial”, ellas siguen siendo responsables de las tareas domésticas y de los niños, tienen que luchar más que los varones para llegar a las posiciones sociales más altas, su salario

---

<sup>18</sup> Ulrich BECK: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, págs. 174ss. [Trad. esp.: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 2006].

medio sigue siendo inferior al de los hombres, etc. Con todo ello la estructura de la escisión del valor se ha transformado, pero sigue existiendo en lo fundamental. En ese contexto hay indicios que señalan que probablemente nos movemos hacia un “modelo mono-género”, en el cual las mujeres son hombres, sólo que de otra manera. Un modelo, sin embargo, que ha transitado a través del proceso clásico-moderno de escisión del valor; y por ello tiene un rostro diferente que en tiempos pre-modernos<sup>19</sup>.

Las viejas relaciones de género burguesas ya no se ajustan al “turbocapitalismo” con su exigencia rigurosa de flexibilidad; esto lleva a la formación de flexi-identidades coactivas que se siguen caracterizando de manera diferente según los géneros<sup>20</sup>. La vieja imagen de la mujer se ha vuelto obsoleta, la mujer “doblemente socializada” está a la orden del día. Más todavía: los nuevos análisis sobre el tema “globalización y relaciones de género” sugieren la conclusión de que después de un tiempo en el que parecía (o quizá fue realmente así) que las mujeres habían conquistado cada vez más espacios de libertad dentro del sistema, las tendencias de la globalización han llevado a un embrutecimiento salvaje del patriarcado. Por supuesto, en este sentido hay que tomar en consideración los diferentes contextos socio-culturales en las distintas regiones del mundo. También hay que tener en cuenta que, si triunfa una lógica de ganadores y perdedores que amenaza con tragarse incluso a los ganadores a causa del hundimiento de la clase media<sup>21</sup>, las mujeres se encuentran aquí en una posición específica. Así por ejemplo, en Alemania, mujeres (con carrera) bien situadas podían permitirse mujeres inmigrantes del Bloque del Este, por lo general mal pagadas, como “sirvientas” y cuidadoras. De esta manera se produce una redistribución de los trabajos de asistencia y cuidado dentro de los mundos de vida femeninos.

Sin embargo para gran parte de la población el “embrutecimiento salvaje del patriarcado” significa –también en Europa– que se hacen más visibles tendencias que en parte conocemos de los guetos (negros) de EEUU o de los barrios miseria

<sup>19</sup> Cf. también Kornelia HAUSER: “Die Kulturerziehung der Politik. Anti-Political-Correctness als Deutungskämpfe gegen den Feminismus”, en Bundeszentrale für politische Bildung (ed.): *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, (17. Mai 1996).

<sup>20</sup> Cf. Irmgard SCHULTZ: *Der erregende Mythos vom Geld. Die neue Verbindung von Zeit, Geld und Geschlecht im Ökologiezeitalter*, Frankfurt a. M.: Campus, 1994; Christa WICHTERICH: *Die globalisierte Frau. Berichte aus der Zukunft der Ungleichheit*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1998.

<sup>21</sup> Robert KURZ: “Das letzte Stadium der Mittelklasse. Vom klassischen Kleinbürgertum zum universellen Humankapital”, en R. Kurz /R. Scholz/J. Ulrich: *Der Alptraum der Freiheit, Perspektiven radikaler Gesellschaftskritik*, Ulm/Blaubeuren: Ulmer Manuskripte, 2005.

de los así llamados países del Tercer Mundo: las mujeres son responsables en la misma medida del dinero y de la supervivencia. Se integran cada vez más en el mercado global, pero no tienen la oportunidad de asegurar la propia existencia. Sacan los hijos adelante utilizando parientas y vecinas (también aquí se produce un reparto interno femenino de los trabajos de cuidado). Los hombres vienen y van, se van colgando de un trabajo a otro y de una mujer a otra, que si cabe incluso los alimenta. Debido a la precarización de las relaciones laborales, unida a la erosión de la estructura de la familia tradicional<sup>22</sup>, el hombre ya no posee el papel de sostén de la familia. La atomización social y la individualización ganan terreno en el contexto de unas formas de existencia inseguras y ante una situación económica global que empeora cada vez más, sin que la jerarquía de género desaparezca realmente en un contexto de desmantelamiento del estado social y de imposición de medidas coercitivas de administración de la crisis.

La escisión del valor, en cuanto principio formal de la sociedad, simplemente se separa en cierta medida de los rígidos soportes institucionales de la modernidad (sobre todo la familia y el trabajo). El patriarcado productor de mercancías se vuelve más salvaje sin que se haya superado la relación entre el valor o el trabajo abstracto y los momentos escindidos de la reproducción. Además, hay que constatar que el grado de violencia masculina no cesa de crecer en los niveles más diversos. Al mismo tiempo se producen transformaciones en la constitución psíquica de las mujeres. En la postmodernidad se forma un “código emocional uni-género” que se corresponde con el viejo código de los hombres, como ha constatado Kornelia Hauser en conexión con Arlie Hochschild<sup>23</sup>. No obstante, aquí siguen influyendo viejas estructuras afectivas, porque de lo contrario las mujeres no asumirían actividades reproductivas escindidas en “relaciones mono-género” postmodernas.

Ciertamente el turbocapitalismo reclama, como ya se ha visto, flexi-identidades coactivas que varían según el género. Por otro lado, no se puede dar por sentado que en el actual capitalismo en crisis el modelo postmoderno de género que corresponde a las mujeres “doblemente socializadas” pueda estabilizar la reproducción social de forma duradera, ya que en el “colapso de la modernización”<sup>24</sup> el capitalismo está perdiendo cada vez más los estribos y dando un vuelco desde la racio-

<sup>22</sup> Irmgard SCHULTZ: *Der erregende Mythos vom Geld*, op. cit.

<sup>23</sup> Aunque en el contexto de valoraciones más optimistas que las mías, cf. Kornelia HAUSER: “Die Kulturerziehung der Politik”, op. cit.

<sup>24</sup> Robert KURZ: *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Frankfurt a. M.: Eichborn, 1991.

nalidad hacia la irracionalidad. Sin embargo, desde este punto de vista, la “doble socialización” de las mujeres individualizadas debe considerarse paradójicamente como algo funcional para el patriarcado productor de mercancías en proceso de desmoronamiento. Así por ejemplo, los grupos de autoayuda para controlar los efectos de la crisis en el denominado Tercer Mundo los llevan adelante mujeres, por lo que, en un momento en que la producción se rige por el *just-in-time*, las actividades de reproducción son mucho más difíciles de cumplir que hasta ahora. En cierto modo estas tareas recaen sobre las mujeres, doblemente sobrecargadas. En general hoy se atribuye a las mujeres el papel de gerentes de la crisis. Han de servir de “medio de limpieza y desinfección” (Christina Türmer-Rohr) cuando el carro ha quedado atrapado en el fango. También el grito que reclama cuotas de mujeres en las posiciones directivas (que resuena de manera especialmente ruidosa desde 2008) debería ser considerado en este contexto. En mi opinión sería erróneo ver en él una tendencia hacia una forma ulterior de emancipación; más bien se trata de una especie de sexismo invertido.

En el contexto de estas consideraciones cabría discutir qué otras consecuencias teóricas y prácticas habría que extraer de cara a superar los dilemas de la socialización bajo la escisión del valor, que –de forma cada vez más patente– fija al ser humano y a la naturaleza en un “mínimum” y a la que no se puede responder con los programas de reforma de la vieja izquierda o keynesianos, ni tampoco con un modelo –hoy tan apreciado– de economía solidaria en un contexto meramente comunitario.

*Traducción de José A. Zamora y Jordi Maiso*

# ORIGEN Y DESARROLLO DE LA TEORÍA CRÍTICA DE LOS PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN: HEGEL Y DURKHEIM

*Origin and Development of the Critical Theory  
of the Processes of Subjectivation: Hegel and Durkheim*

EDUARDO MAURA\*  
[emauraz@ucm.es](mailto:emauraz@ucm.es)

Fecha de recepción: 10 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 31 de agosto de 2013

## RESUMEN

Este texto trata de ubicar la teoría crítica de la subjetividad contemporánea en el marco de la filosofía social clásica, así como de proponer algunas ideas para un modelo crítico de teoría social, todo ello a partir del pensamiento de Hegel y Durkheim.

*Palabras clave:* Subjetividad; Teoría Crítica; Hegel; Durkheim; Capitalismo.

## ABSTRACT

This article aims to locate the contemporary critical theory of subjectivity within the realm of classical social philosophy. It also aims to propose ideas for a critical model of social theory inspired by Hegel and Durkheim's thought.

*Key words:* Subjectivity; Critical Theory; Hegel; Durkheim; Capitalism.

---

\* Universidad Complutense de Madrid.

No sentía cansancio, sólo le desagradaba a veces no poder caminar con la cabeza<sup>1</sup>

G. Büchner

Es llamativa la proliferación en las últimas décadas, tanto en el campo del pensamiento filosófico como de la teoría social, de numerosos diagnósticos de amplio espectro sobre las consecuencias del nuevo modo de regulación post-liberal, y sobre la necesidad de pensar las transformaciones de los procesos de movilidad social, así como la progresiva individualización de los estilos de vida de manera, sin embargo, no menos represiva que las viejas formas de disciplina. Marcas teóricas como “sociedad post-industrial”, “sociedad del riesgo”, “sociedad de las sensaciones”, “sociedad del conocimiento”, etcétera, responden parcialmente a este énfasis, y, desde posiciones más críticas y menos proclives a esquivar la voz “capitalismo”, se ha podido hablar de “sociedades de control”, del “nuevo espíritu del capitalismo” o de la emergencia de una nueva cultura del “yo expresivo”, etc. Algunas de estas propuestas son extraordinarias desde un punto de vista explicativo y crítico, y sin embargo no consiguen evitar la sensación de que esta proliferación de alternativas críticas tiene rasgos de alter-mercado competitivo<sup>2</sup>.

La intención de este texto es mostrar en qué sentido la investigación de los procesos de subjetivación contemporáneos es lo suficientemente decisiva como para requerir de la delimitación de un campo compartido que permita estructurar estas aportaciones en torno a un proyecto no solamente teórico, sino práctico: el sintagma que me gustaría repensar, con este propósito, es “filosofía social”, que podría aportar claridad a un contexto de crisis como el actual, en el que presenciamos, con mayor o menor perplejidad, respuestas individuales y colectivas muy peculiares ante fenómenos sociales relevantes, novedosos o no. Me refiero sobre todo a los intentos de ver en el origen de la crisis un conjunto de excesos individuales y de perversiones financieras o morales que, reconducidas adecuadamente, podrían devolvernos a la senda del crecimiento y de la prosperidad. Mientras tanto, los medios de comunicación y las conversaciones cotidianas siguen coqueteando con la idea de que se trata de señalar culpables individuales (corruptos, políticos en general,

<sup>1</sup> [*Müdigkeit spürte er keine, nur war es ihm manchmal unangenehm, dass er nicht auf dem Kopf gehen konnte*]. Georg BÜCHNER, *Obras completas*, trad. K. Forssmann y J. Jané, Madrid: Trotta, 1992, pág. 137. Traducción modificada.

<sup>2</sup> Se sigue a José Antonio ZAMORA, “Sociedad y cultura: entre el futuro que nos espera y el futuro posible”, *Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, n° 164, 2013, pág. 18.

etcétera), y los debates entre neoliberales y neokeynesianos permanecen enredados en la malla imposible de la necesidad o no de controlar los excesos especulativos y de fomentar el tejido productivo tradicional fordista, como si nos hubiéramos extraviado de esa senda en un día aciago. Por ejemplo, la proliferación de suicidios por motivos de subsistencia económica y social ha podido ser “interpretada” por una ex-ministra del Partido Socialista Obrero Español como un problema de responsabilidad civil: “quien se haya endeudado que pague”, reduciendo un problema manifiestamente suprapersonal a una cuestión de agencia humana en el vacío<sup>3</sup>; quien se hipoteca en una sociedad material y sentimentalmente construida a partir del *boom* de la construcción y del crédito fácil lo hace, según parece, desprovisto de todo condicionamiento social y de toda conexión estructural con la propiedad de la vivienda, luego se hipoteca libremente y por tanto debe asumir, también “libremente”, las “consecuencias” de sus acciones.

En esta secuencia argumental podría llegar a pensarse que el acto de hipotecarse y el de suicidarse fueran igualmente “libres”, lo que ofrece, según algunos discursos, la excusa perfecta para cargar las tintas sobre la irresponsabilidad individual y reclamar al respecto nuevas formas de excelencia, bien individual bien empresarial<sup>4</sup>. Con ello, el principio de autonomía y responsabilidad se consume como imperativo autoritario, algo que ha sido señalado en numerosas ocasiones por teóricos de las formas de subjetivación como Luc Boltanski o, entre nosotros, Francisco Vázquez. Además, la exhortación tradicional a conocerse a uno mismo, que llevaba aparejados el conocimiento de las propias limitaciones y un repertorio compatible de acciones posibles, se convierte en algo tan diferente como “sé consciente de tus propios riesgos”, exhortación íntima que debe llevarse a cabo, sin tregua, independientemente de la doctrina de los diferentes gobiernos, de la temperatura ambiente y de la industria cultural de la vivienda y del ocio (familiares, vecinos, amantes, amigos, teleoperadores y empleados de bancos y empresas de crédito, compañeros de trabajo, etc.) Obviamente, no se trata de justificar cada decisión indivi-

<sup>3</sup> *El País*, 16 de noviembre de 2012.

<sup>4</sup> No menos destacable es la emergencia de nuevas formas de particularismo corporativo, por ejemplo, en el ámbito de la negociación laboral en contextos de Expediente de Regulación de Empleo o recortes presupuestarios: celebración de la flexibilidad en nombre de un dinamismo inexistente, reivindicación de que determinadas empresas permanezcan en territorio español “gracias a” las sucesivas reformas laborales, luego reivindicación de la pérdida de condiciones y derechos en nombre de la autoconservación, por no hablar de la proliferación de soluciones sindicales pseudo-colectivas que favorecen a determinados gremios dentro de una empresa y perjudican a otros, los cuales libran una doble batalla, contra el ERE y contra sus compañeros de trabajo.

dual de contratar una hipoteca, sino de explicitar sus condiciones materiales de posibilidad. Podrían ponerse numerosos ejemplos en ambos lados del espectro político parlamentario, pero importa más considerar las implicaciones prácticas que tienen los procesos de subjetivación, no sólo en el caso arriba considerado, sino también en el conjunto de las sociedades capitalistas contemporáneas.

La intención de recuperar el sintagma “filosofía social” tiene que ver, en gran medida, con una doble preocupación: metodológicamente, porque el individualismo imperante en las explicaciones y diagnósticos sobre la situación social señala, precisamente por sus límites explicativos, un conjunto importante de problemas y factores que conciernen a los procesos de subjetivación en las sociedades capitalistas. La subjetividad como fuerza productiva es un factor fundamental de la crisis y del sistema capitalista, pero no puede afrontarse desde una posición individualista metodológica.

Políticamente, este enfoque individualista impide el acceso a la estructura profunda de las relaciones sociales capitalistas y desconecta el pensamiento de la génesis social e histórica de sus objetos. Omite con ello algo intensamente político, como el hecho de que la recuperación económica, si llegara, lejos de constituir un milagro de ida y vuelta, no evitaría problemas irresueltos de índole política (¿cómo se rellenan los procedimientos democráticos sistemáticamente vaciados durante la dura travesía de la crisis?), social (la precarización constitutiva de grandes agregados de población) y ecológica (los límites objetivos de la acumulación), por no mencionar que sigue sin resolverse la duda de si la deuda será alguna vez pagada, esto es, de si es materialmente pagable. A efectos de la filosofía social, lo relevante es que problemas y contradicciones objetivamente suprapersonales, tales como el desempleo estructural, son redefinidos “como el fracaso personal o colectivo de individuos, empresas, etcétera [...] *El límite objetivo del trabajo debe parecer, pues, un problema subjetivo de los excluidos*”. O, en otras palabras, también del grupo Krisis, “todos tienen que remar con fuerza ‘como sea’, aun cuando haga tiempo que se le hayan escapado los remos de las manos; y todos tienen que ponerse manos a la obra ‘como sea’, aun cuando no quede nada (o sólo sinsentidos) por hacer”<sup>5</sup>.

Afrontaré esta indagación, por tanto, a partir de la crítica del individualismo metodológico en filosofía y en política. Se entiende por individualismo metodológico

<sup>5</sup> GRUPO KRISIS, *Manifiesto contra el trabajo*, trad. M. M. Fernández, 1999, énfasis nuestro [http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=transnationales&index=3&posnr=5&backtext1=text1.php].

gico toda aproximación a los fenómenos sociales que, bien en términos de estructura, bien de interacción, trata de explicarlos a partir de las cualidades específicas o propiedades del individuo (creencias, metas, condición moral, tendencia natural hacia el egoísmo, etcétera) o de agregados de individuos. En el marco del individualismo metodológico se hallan dos posiciones clásicas: las teorías de la elección racional, por una parte, señalan que el individuo es un organizador de recursos perfectamente egoísta, mientras que, por la otra, se apunta hacia la idea general de que el individuo se orienta a partir del principio de sustitución de una situación de menor placer por otra de mayor satisfacción<sup>6</sup>. Sin embargo, estos individualismos no son ni mucho menos los únicos. En el contexto actual ha emergido un tipo mixto que piensa la libertad, la agencia humana y la interacción social como desprovistas de condicionantes de fondo, como si la difuminación de las relaciones sociales abiertas (señorío y servidumbre, asimetría de sexo y de género, de edad, etcétera) autorizara a concebir el espacio social como mero espacio de libertad individual, y, por tanto, la libertad como algo indeterminado y, en cierta medida, absoluto. Es típico de este sentido común contemporáneo presentar los marcos sociales flexibles desregulados como oportunidad, como espacio de auto-construcción y de gestión creativa, como escenario de selección social competitiva y de optimización de nosotros mismos, de tal manera que la adaptación a las condiciones productivas y del mercado de trabajo es resignificada explícitamente en términos de “libertad

---

<sup>6</sup> Cfr. Friedrich A. v. HAYEK, “Individualismo: el verdadero y el falso” (1945), en *Estudios públicos*, n° 22, 1986: “¿Cuáles son entonces las características esenciales de verdadero individualismo? Lo primero que debe señalarse es que se trata primordialmente de una teoría de la sociedad. E individualismo verdadero es un intento por conocer las fuerzas que determinan la vida social del hombre y, sólo en segunda instancia, un conjunto de máximas políticas derivadas de esta perspectiva de la sociedad. Este hecho por sí solo debería ser suficiente para refutar el más absurdo de los malentendidos comunes: la creencia de que el individualismo postula (o basa sus argumentos sobre el supuesto de) la existencia de individuos autónomos y aislados, en lugar de entender que el carácter y la naturaleza de los hombres están determinados por su existencia en sociedad. Si eso fuese efectivo, en realidad no tendría nada con que contribuir a nuestro entendimiento de la sociedad. Pero su argumento básico es bastante diferente: no hay otra forma para llegar a una comprensión de los fenómenos sociales si no es a través de nuestro entendimiento de las acciones individuales dirigidas hacia otras personas y guiadas por un comportamiento esperado. Este argumento está dirigido primordialmente contra las teorías propiamente colectivistas de la sociedad, que pretenden ser directamente capaces de considerar a los conjuntos sociales, como la sociedad, y otras en cuanto entidades “sui generis” que existen en forma independiente de los individuos que las componen” (p. 6). Más adelante, Hayek prolonga esta reflexión: “Y, mientras las teorías estructurales conducen necesariamente hacia la conclusión de que los productos sociales pueden ser hechos para servir a los propósitos humanos solamente si están sujetos al control de la razón humana individual, conduciendo de esta forma directamente al socialismo, el verdadero individualismo sostiene que, si se les deja libres, los hombres lograrán con mayor frecuencia más de lo que la razón humana individual pudiera idear o prever” (pág. 10).

individual”. No se trata tanto de las teorías neoclásicas de la elección racional, cuanto de su proliferación como neo-*common sense* de la sociedad civil; de este proceso enorme y complejo no pueden hacerse cargo categorías como “neoliberalismo” o “especulación”, ni tampoco una aproximación que pretenda comprender los fenómenos desde un punto de vista moral (de nuevo, la avaricia, la corrupción, la ambición, la crisis de valores, etcétera, como factores explicativos del estado de cosas actual). Por el contrario, las categorías que habría que recuperar son estrictamente sociales.

Al individualismo metodológico responde polémicamente la tradición de la filosofía social, cuyos representantes más destacados, partiendo del precedente de Montesquieu, son Hegel, Marx, Durkheim, Simmel, Weber, Adorno, algunas corrientes psicoanalíticas, Bourdieu o, más recientemente, Judith Butler. Puede resultar sorprendente ubicar a Butler en el mismo eje que a Montesquieu, tratándose además de un conjunto contradictorio en el que caben propuestas muy diferentes, pero defenderé que tiene sentido metodológico. De los autores señalados, me concentraré en Hegel y Durkheim, cuya importancia para esta cuestión no puede ser soslayada.

\*\*\*

La filosofía social se ocupa de la interacción y de la cultura material de los seres humanos, del derecho, del Estado, de la cultura, del régimen de prácticas sociales, de la economía y de la religión, de sus fines colectivos, si los hubiera, etcétera, y, sin embargo, no coincide ni con la teoría kantiana del derecho ni con la ciencia social tal como ésta se desplegó a lo largo del siglo XIX, en constante analogía con las ciencias naturales. En la conferencia inaugural de Horkheimer en 1931, titulada *La situación de la filosofía social y las tareas de un Instituto de investigación social*, la filosofía social se presenta dentro del marco del idealismo alemán, en particular del pensamiento hegeliano. No porque antes no hubiera teorías de la sociedad —existen desde *La República* de Platón— o teorías filosóficas del hombre en sociedad —Kant mismo dispone de una antropología en sentido pragmático—, sino porque la filosofía social no constituye ni aborda sus objetos desde el punto de vista del individuo. La adquisición por parte del sujeto de una *forma objetiva* es lo que vincula a Hegel con la escena originaria de la filosofía social. Señala Horkheimer en su lección inaugural que:

“Con la desaparición del Idealismo se fue también la convicción de que los individuos toman parte de la vida eterna del Espíritu a través de su participa-

ción en una de las unidades históricas [los pueblos], reguladas por una dialéctica de la Historia Universal que les rescataba de la cadena infame del devenir y de la muerte. El sufrimiento y la muerte del individuo amenazaron con aparecer, en su absurdidad desnuda (*nackten Sinnlosigkeit*), en una época que tan sólo creía en los hechos (*Tatsachen*). Con la profundización de esta contradicción entre el principio de la forma de la vida individual, es decir, entre el progreso incontenible de la felicidad del individuo en el marco de una formación social dada, por un lado, y las perspectivas reales de su situación, por el otro, la filosofía, y en particular la filosofía social, ha sido llamada con urgencia para cumplir de una forma renovada esa función que le fue asignada por Hegel. Y la filosofía social ha escuchado esta llamada”<sup>7</sup>.

El hecho de que la filosofía de Hegel piense desde el “yo que somos nosotros” desde el “nosotros que soy yo”, que su filosofía práctica sea inseparable de una ciencia de la sociedad civil, que la libertad individual no sea posible salvo en el marco de una totalidad social vinculante, ofrece una pista importante: esclarecer las capacidades y productos individuales, las hechuras del sujeto y sus acciones posibles, no es algo que pueda hacerse a partir de una investigación de la subjetividad o de la formación de la personalidad.

En este sentido, es conocido el desarrollo que Hegel lleva a cabo en los *Principios de la Filosofía del Derecho* de 1820/21 desde el derecho abstracto hasta la eticidad, pasando por la moralidad. La clave es mostrar cómo el sujeto moderno ha sido arrancado de los lazos familiares y locales que anteriormente le habían servido como espacio de subsistencia:

“En un primer momento es la familia la totalidad sustancial a la que corresponde la previsión de este aspecto particular del individuo [la participación subjetiva en la riqueza general, EM], tanto respecto de los medios y habilidades necesarios para poder adquirir parte de la riqueza general, como respecto de su subsistencia y mantenimiento en caso de incapacidad. Pero la sociedad civil arranca al individuo de estos lazos, aleja a sus miembros y los reconoce como personas independientes. Sustituye la naturaleza inorgánica exterior y la tierra paterna, en la que el individuo tenía su subsistencia, por la suya propia, y somete a la totalidad misma de la familia a su dependencia, a la *dependencia de la contingen-*

<sup>7</sup> Max HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften* 3, Frankfurt a. M.: Fischer, 2009, pág. 25.

cia. De este modo, el individuo ha devenido *hijo de la sociedad civil*, que tiene exigencias con él, del mismo modo que él tiene derechos sobre ella”<sup>8</sup>.

Se trata, por tanto, de pensar la contingencia como algo estrictamente necesario, y de pensar la realización del fin egoísta, la autoconservación a toda costa, como algo que funda un sistema de dependencia multilateral<sup>9</sup>. Hegel prolonga de esta manera su reflexión sobre la idea de la “particularidad”, según la cual sólo puede promoverse el bienestar (particular) en la medida en que sea limitado por la idea de “universalidad”:

“En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás. [...] La particularidad, limitada por la universalidad, es la única medida por la que cada particularidad promueve su bienestar”<sup>10</sup>.

“Por una parte, la particularidad por sí, en tanto que satisfacción en todas las direcciones de sus necesidades, de arbitrio contingente y del gusto subjetivo, se destruye a sí misma en el gozo y destruye su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada, y en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio exterior, al mismo tiempo que limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción de las necesidades, tanto contingentes como necesarias, es contingente. La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas”<sup>11</sup>.

Hegel aparece en estos pasos como genuino fundador de la filosofía social y como adversario del individualismo metodológico, en el sentido de que enfatiza cómo la reflexión práctica sobre la particularidad<sup>12</sup> en condiciones de contingencia

<sup>8</sup> G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 238, trad. J. L. Vermal, Barcelona: Edhasa, 1999, pág. 355.

<sup>9</sup> “En su realización, el fin egoísta, condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y sólo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales. Se puede considerar este sistema en primer lugar como Estado exterior, como el Estado de la *necesidad* y del *entendimiento*” (G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 183, op. cit., pág. 304).

<sup>10</sup> G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 182, agregado, ob. cit., pp. 303-304.

<sup>11</sup> G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 185, op. cit., pág. 305.

<sup>12</sup> Cabe decir también sobre la producción de subjetividad.

—o lo que es igual, en condiciones de transición hacia las modernas sociedades capitalistas— requiere de un presupuesto elemental: toda concepción del individuo debe, en condiciones modernas, asumir su condición inexorable de hijo de la sociedad civil, política y metodológicamente, en un contexto en el que la contingencia se ha vuelto necesaria. Esto es decisivo para entender en qué sentido la individualidad sólo puede conocerse a través de una reflexión sobre la necesidad, de un pensamiento sobre la necesidad de su condición social; dicha condición no es algo sobrevenido, sino constitutivo. Esta necesidad (de la contingencia) es por tanto productora, al mismo tiempo, de subjetividad y de relaciones sociales vinculantes. El concepto mismo de sociedad civil niega la posibilidad pensar al individuo libre en el vacío. Se trata, en suma, de un pensamiento sobre la necesidad, no sobre la libertad, aunque se haga en nombre de la libertad. Prolongando la reflexión hegeliana, el sintagma contemporáneo “producción de subjetividad” conserva esta actitud reflexiva sobre la relación entre libertad y necesidad.

La filosofía social y la sociología moderna no piensan al hombre como sometido a fuerzas necesarias ajenas a él (individuo *versus* sociedad, libertad *versus* necesidad, agencia *versus* estructura), sino todo lo contrario: el debate no es si el individuo puede ser libre con respecto a las constricciones sociales características de la vida en común, sino que dichas fuerzas se piensan como fuerzas productivas sin las cuales ni siquiera podría hablarse de “individuos”. Es clave para la filosofía social no pensar nunca la sociedad como referente polémico para el individuo, lo cual no implica que la sociedad no le plantee obligaciones (y derechos) al individuo, tal como la cita de Hegel sugiere correctamente, y tal como Freud, entre otros, ha expresado muy destacadamente en *El malestar en la cultura* (1930).

Sin embargo, en muchas ocasiones se considera la sociedad sólo como referente polémico para el individuo, de tal manera que la libertad, se conciba civilmente o no, aparece como libertad con respecto a la sociedad; libertad, por tanto, de las contingencias propias de la vida civil. Cancelando la dimensión que Hegel ha denominado “necesidad de la contingencia” o “carácter necesario de la contingencia”, se llega a diagnósticos poco razonables política y filosóficamente, entre los cuales destacan versiones virulentamente individualistas y anti-políticas de la libertad, así como, en otro nivel completamente distinto pero afín, el ya mencionado enunciado “se hipotecó libremente, luego la responsabilidad de la deuda es exclusivamente suya. Si se hipotecó, que pague”. Obviamente, este diagnóstico no tiene en consideración que los cursos de acción posibles en la sociedad civil no son pensables sin

sus correspondientes factores necesariamente contingentes. A partir de Hegel puede comprenderse cómo la responsabilidad de las propias acciones no significa que uno esté libre del influjo constituyente de fuerzas y dinámicas suprapersonales; lejos de ser meramente circunstanciales o contextuales, éstas determinan profundamente los repertorios de acciones. La paradoja es que el individuo se afirma contra la sociedad *al mismo tiempo* que el espacio social no se piensa como constitutivo, sino como mero escenario de las acciones individuales. Como no se contempla la dimensión social, esta puede aparecer por igual, de manera asombrosamente indeterminada, como referente polémico restrictivo de la libertad o como mero agregado de individualidades sin mayor especificidad.

Cuando se debate, por ejemplo, sobre la situación de exclusión social de los individuos desahuciados y les reprochamos haber contratado una hipoteca libre pero irresponsablemente, se incurre en ocasiones en una falsificación no ya del principio de responsabilidad, que también, sino de la idea de libertad. Que existan hechos sociales ajenos a la mera existencia individual, hechos que, pese a no ser objetivos, sí tienen un fuerte carácter de realidad, no equivale a eludir responsabilidades. Significa simplemente recordar que uno no puede pensar la libertad de contratar una hipoteca sin pensar dicha libertad como inscrita, pongamos por caso, en el ciclo expansivo del capitalismo —en este caso, del capitalismo con características españolas, atestado no ya de empresarios, sino de becarios de sí—, contexto que es él mismo productor de acciones posibles, tales como contratar fácilmente una hipoteca. Sólo a partir de estos factores productivos de subjetividad propietaria de vivienda puede pensarse, defenderse y fomentarse “la libertad”, no tomando “la sociedad”, en general, como mero contexto, y “la responsabilidad”, en abstracto, como bandera. En conversaciones de la mesa de al lado se escucha a menudo que “todo el mundo compraba casas”, y a renglón seguido, “ya pero, ¿y qué? ¿Es que somos borregos? ¿Es que si todo el mundo compra también yo tengo que hacerlo?” En el nivel filosófico, en esta discusión se plantea precisamente el vínculo entre necesidad de la contingencia y libertad civil, y se confrontan dos posiciones metodológicas: una que rechaza el individualismo metodológico y que defiende implícitamente que las estructuras sociales, psíquicas, sentimentales y políticas producen subjetividad social, esto es, que no sólo la contextualizan o la modulan, y otra que defiende posiciones individualistas metodológicas, es decir, que defiende los principios de responsabilidad y de libertad en el vacío, o, a lo sumo, en el marco de una totalidad social comprendida como mero agregado de individuos o como pai-

saje, no como tejido productivo de subjetividad, y que defiende las leyes también en el vacío, de manera abstracta. Esta concepción de la libertad y del individuo, tal como se da en la argumentación individualista metodológica, constituye además una fuerte ruptura con el principio ilustrado de libertad y con la tradición del liberalismo político. Un liberal del siglo XIX jamás habría imaginado que la maximización del interés privado pudiera estar desvinculada de una cierta relación con sus iguales y con una concepción colectiva —intersubjetiva, se diría en nuestros días— del orden social. Una de las pegas del individualismo metodológico y moral es que impide el despliegue de una imaginación sociológica de la que el liberalismo clásico sí disponía.

\*\*\*

Sin embargo, el pensamiento de Hegel no es suficiente para agotar el problema que él mismo ha planteado. Durkheim, desde otro punto de vista, ayuda a comprenderlo de manera más precisa.

Durkheim concibe la ciencia social a partir de la polémica con dos disciplinas potencialmente afines, la filosofía política y la economía política, cuyos objetos podrían coincidir con los de la ciencia social naciente, pero que deben considerarse de manera metodológicamente diferenciada. Por ejemplo:

“El amor en general, la inclinación abstracta al desinterés, no existen. Lo que realmente existe es el amor en el matrimonio o en la familia, la libre devoción de la amistad, el espíritu municipal, el patriotismo, el amor a la humanidad; y todos esos sentimientos son productos de la historia. Tales son los hechos concretos que forman la materia de la moral”<sup>13</sup>.

Aunque uno no esté de acuerdo con el código moral que Durkheim pone de ejemplo, lo interesante es la consideración de todos esos sentimientos como hechos sociales vinculados con procesos históricos que los producen, fomentan y extienden por todos los rincones sociales a la manera de una costumbre, esto es, de manera relativamente coercitiva.

Durkheim parte de que el hombre no es sólo una causa, sino también un efecto, en el sentido de que sus acciones son siempre contingentes. El punto de vista no es el del hombre que actúa, el actor, sino el del ser social que influye tanto como es influido por regularidades que operan detrás de él y de los objetos; naturalmente, dichas regularidades no se manifiestan por igual en todos los individuos

<sup>13</sup> Citado en Émile DURKHEIM, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, edición de Helena Béjar, Madrid: Tecnos, 2000, pág. XII.

y en todos los fenómenos. La ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori* que Kant denomina, revolucionariamente, “estética trascendental”, es para Durkheim una ciencia inequívocamente social, y sus *a priori* son categorías de la sociedad. La producción de subjetividad apela a estas fuerzas sociales constitutivas y a lo que Montesquieu, sobre quien Durkheim redactó su tesis doctoral latina, llama “espíritu general”, es decir, a algo que es resultado de los hechos y fuerzas que determinan necesariamente la contingencia de los hombres y que señalan, sin ser civiles ellas mismas, el ámbito de lo civil, luego de la libertad<sup>14</sup>.

La nueva ciencia social comparte con Hegel su condición de reflexión sobre la necesidad, o, traducido en términos más abstractos, su condición de reflexión sobre el cómo de lo social, no sobre el qué de lo político o de la condición humana. También problematiza una cuestión metodológica que no desarrollaré en este artículo, como es la peculiaridad de que la sociedad esté y no esté en los individuos. Tal como Durkheim señala en el prólogo de *El suicidio* (1897), “no puede haber sociología sin sociedades, y dónde sólo hay individuos no existen sociedades”<sup>15</sup>.

Durkheim muestra a lo largo de su investigación que es estadísticamente muy poco representativo –pese a que tradicionalmente se interpreta el suicidio en términos individuales: psicológicos, sentimentales, físicos, morales, patológicos, etcétera– el número de suicidios en los que la situación personal de la víctima sea “la causa eficiente de su resolución”:

“Cada grupo social siente una inclinación colectiva al suicidio que le es propia y de la que proceden las inclinaciones individuales. Lo que la constituye son esas corrientes de egoísmo, altruismo y anomia que recorren la sociedad analizada y cuyas consecuencias son la tendencia a la melancolía lánguida, la renuncia colectiva y el cansancio exasperado. [...] Los sucesos privados, considerados tradicionalmente las causas próximas del suicidio, no ejercen más efecto que el que permiten las disposiciones morales de la víctima, eco del estado moral de la sociedad”<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> En otras palabras, lo que le interesa a Durkheim de Montesquieu es que éste extraiga las normas sociales de las cosas mismas, no sólo de ciertas disposiciones individuales o de la especie. Puede vincularse también a Montesquieu, y a Durkheim, con la teoría del *habitus* como “estructura estructurante estructurada” de Pierre Bourdieu.

<sup>15</sup> Émile DURKHEIM, *El suicidio*, nueva edición revisada, trad. S. Chaparro, Madrid: Akal, 2012, pág. 10.

<sup>16</sup> Émile DURKHEIM, *El suicidio*, op. cit., págs. 260-261.

Cabe recordar que para el positivismo reflexivo y exigente de Durkheim la dimensión moral es inseparable de las fuerzas sociales, y que nunca se trata de un acontecimiento particular: constituye alguna clase de *cenestesia social*, un conjunto vago de sensaciones del propio cuerpo, no de sus partes por separado o nítidamente, que procede de los órganos internos, no de los sentidos. Para Durkheim es fundamental que se consideren las causas del suicidio —no de *cada* suicidio, sino de la tasa social de suicidios en periodos de tiempo iguales— como relativamente independientes de los individuos. “Relativamente” porque las mismas fuerzas sociales impactan sobre los individuos de maneras muy diversas y producen efectos muy diferentes. Los individuos sólo portan las fuerzas colectivas de manera determinada y parcial, nunca de manera integral.

Quien no supo no comprar una vivienda que no podía permitirse no es por tanto víctima de su propia ignorancia, o de haber descuidado la letra pequeña, como tampoco es víctima pasiva de procesos suprapersonales irresistibles. Ni una cosa ni la otra. El argumento según el cual “hace falta ser borrego” omite que, como tal, el hombre-masa de la crítica conservadora de la cultura no existe. *Lo que existen son múltiples y contingentes manifestaciones individuales de fuerzas sociales no menos constituidas que constituyentes*, de tal manera que, retomando el ejemplo de los desahucios, desde el punto de vista de la filosofía social resulta muy difícil de defender que quienes pelean para que se detenga su desahucio, o por la dación en pago *retroactiva*, fomentan la irresponsabilidad y eluden las consecuencias de sus acciones, todo ello *independientemente* de la posición política específica que se tenga en esta materia. Esto se debe, en gran medida, a que el principal defecto de dicha argumentación no es moral o político —hay aspectos de esta problemática intensamente discutibles—, sino que toma pie en un individualismo metodológico que tiene consecuencias políticas y morales no siempre deseadas. Más bien, traducido en términos filosóficos, este caso podría servirnos, al menos a quienes imaginamos la filosofía social como marco general para investigaciones críticas presentes y futuras, para ser más sensibles a las determinaciones profundas de la construcción social de la subjetividad en la trama eufórica del capitalismo de comienzos del siglo XXI, y para reconocer, asimismo, las consecuencias de dicha constitución social material; naturalmente, este planteamiento lleva aparejada, por definición, una consideración filosófica y política de la libertad humana y de la responsabilidad con uno mismo y para con los demás. Por último, aunque Durkheim no sea la última palabra en ma-

teria de filosofía social, este caso también podría servirnos para reconocer algo metodológicamente decisivo, a saber, que:

“Por lo pronto, no es cierto que la sociedad se componga sólo de individuos; comprende también cosas materiales [cabe decir también, relaciones sociales con fuerte carácter de realidad, e incluso con una dimensión fisiológica ineludible, tales como el trabajo, EM] que desempeñan un papel importante en la vida común. El hecho social se materializa muchas veces hasta llegar a ser un elemento del mundo exterior. Por ejemplo, determinado tipo de arquitectura es un fenómeno social encarnado en las casas, en los edificios de todo tipo que, una vez construidos, se convierten en realidades autónomas, independientes de los individuos [...] *La vida social, que se ha cristalizado y fijado sobre soportes materiales, se exterioriza y actúa sobre nosotros desde fuera*”<sup>17</sup>.

Partiendo de este paso, es posible contrarrestar algunas críticas tradicionales al enfoque filosófico-social. La objeción más extendida sugiere que el concepto de “hecho social”, así como la manera filosófico-social de hacer y de pensar sus efectos coercitivos y productivos sobre los individuos particulares, tiene una dimensión cuasi mitológica. Se trata de mediaciones ellas mismas inmediatas, de resultados históricos que son causas de efectos tanto individuales como colectivos, de algo, como se ha mencionado antes, que está y no está en el individuo, y que, por tanto, puede y no puede verse desde dentro. Aunque la discusión de esta problemática conduciría probablemente de vuelta a Platón y Aristóteles, sí puede adelantarse algo: en realidad, el hecho de que la vida social se exteriorice y actúe sobre nosotros desde fuera enlaza con la proposición hegeliana de que lo esencial debe aparecer. Nada habría de esencial en una esencia que no llevara consigo el imperativo de aparecer. O lo que es igual, no tendría sentido hablar de las regularidades esenciales de la sociedad, o de las estructuras profundas de los procesos de construcción de subjetividad, si éstas no se hicieran visibles en los fenómenos.

La filosofía social estudia estos procesos y estos fenómenos siguiendo el consejo de Adorno según el cual no hay que dejarse atontar ni por el poder de las estructuras ni por la propia impotencia. Lo hace no desde un punto de vista malamente abstracto, sino desde la atención hacia el entrecruzamiento entre lo económico y lo extra-económico, entre lo social y lo moral, entre lo cultural, lo afectivo y lo educativo, entre lo normativo y lo institucional, etc. En dichas intersecciones se halla lo más crucial en materia de procesos de subjetivación, y parece incuestionable que

<sup>17</sup> Émile DURKHEIM, *El suicidio*, op. cit., pág. 272.

dichas intersecciones no se dejan pensar desde las tradicionales divisiones sociales del trabajo espiritual (sociología, filosofía, psicoanálisis, teoría social, etc.) La necesidad de atender a tantas cuestiones y aspectos obliga a pensar la filosofía social crítica como un proyecto colectivo de investigación, en ningún caso individual.

Se ha dicho que ni las sociedades ni los hechos sociales existen. Mientras construye un proyecto mejor perfilado, la filosofía social, por el momento, apenas puede responder: “no existen... hasta que empiezan a doler”. Y para muchas personas, cada vez más, el dolor lleva demasiado tiempo siendo insoportable.

# MÁS ALLÁ DE LA CRÍTICA DE LA MEDICALIZACIÓN. NEOLIBERALISMO Y BIOPOLÍTICAS DE LA IDENTIDAD SEXUAL

*Beyond the Critique of Medicalization.  
Neoliberalism and Biopolitics of Sexual Identity*

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA \*  
[francisco.vazquez@uca.es](mailto:francisco.vazquez@uca.es)

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 20 de noviembre de 2013

## RESUMEN

En este artículo utilizamos la perspectiva de los Estudios sobre Gubernamentalidad con objeto de captar la peculiaridad de la actual configuración biopolítica (neoliberal o liberal avanzada) en relación con el tratamiento de la ambigüedad sexual y de género. Con este objeto, se toma como ejemplo el caso histórico español. Nuestro objetivo es elaborar una distinción idealtípica de configuraciones históricas comparables, poniendo en relación los diferentes regímenes de verdad y formas de subjetividad con las diversas modalidades de gubernamentalidad biopolítica.

*Palabras clave:* biopolítica; identidad sexual; intersexualidad; neoliberalismo; estudios sobre gubernamentalidad.

## ABSTRACT

In this paper we use the perspective of Studies on Governmentality in order to capture the singularity of the current biopolitical configuration (advanced liberal or neoliberal) in relation to the treatment of sexual ambiguity and gender. With this aim, the Spanish historical case is taken as an example. Our goal is to develop a comparable historical settings ideal type distinction, by comparing the different regimes of truth and forms of subjectivity with the various forms of biopolitical governmentality.

*Key words:* biopolitics; sexual identity; intersexuality; neoliberalism, Studies of Governmentality.

---

\* Universidad de Cádiz.

## 1 LA IDENTIDAD DE GÉNERO Y LOS REGÍMENES DE BIOPODER. MÁS ALLÁ DE LA CRÍTICA DE LA MEDICALIZACIÓN

En los estudios procedentes de las ciencias sociales acerca de las formas de subjetividad que ponen en cuestión la distinción binaria entre sexos o géneros (como sucede con las personas trans e intersexuales), predomina absolutamente la perspectiva conocida como “crítica de la medicalización”<sup>1</sup>. Nacido en el contexto de las re-

<sup>1</sup> En el ámbito latino y español, y en relación con la transexualidad, véanse por ejemplo Óscar GUASCH, “La medicalización del sexo”, *Revista ROL de Enfermería*, 179-80 (1993), págs. 27-32; José Antonio NIETO (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid: Talasa Ed., 1998; José Antonio NIETO, “Transexualidad: sus supuestas causas innatas”, *Sistema*, 193 (2006), págs. 75-96; José Antonio NIETO, *Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género*, Barcelona: Bellaterra, 2008; Norma Mejía, *Transgenerismos. Una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*, Barcelona: Bellaterra, 2006; Pol Galofre Molero, “La nueva ley... ¿es tan buena como nos la venden?”, en VVAA, *Transexualidad: situación actual y retos de futuro*, Oviedo: Concellu de la Moceda, 2007, págs. 147-154; Patricia SOLEY-BELTRÁN, “Transsexualism in Spain: a cultural and legal perspective”, *Sociological Research online*, 12 (2007), 1, <http://www.socresonline.org.uk/12/1/soley-beltran.html> [consultado el 9 de junio 2013]; Patricia SOLEY-BELTRÁN, *Transexualidad y la matriz heterosexual. Un estudio crítico de Judith Butler*, Barcelona: Bellaterra, 2009, págs. 438-39; Gerard COLL-PLANAS, *La voluntad y el deseo. Construcciones discursivas del género y la sexualidad: el caso de trans, gays y lesbianas*, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2009, pág. 341; María Dolores CANO-CABALLERO GÁLVEZ, *La construcción social del cuerpo en personas transsexuales*, Granada: Universidad de Granada, 2010, págs. 52 y 211; Antar MARTÍNEZ GUZMÁN y Lupicinio ÍÑIGUEZ RUEDA, “La fabricación del trastorno de identidad sexual: estrategias discursivas en la patologización de la transexualidad”, *Discurso y Sociedad*, 4 (2010) 1, págs. 30-51; Carsten BALZER, “Eu acho transexual é aquele que disse: eu sou transexual. Reflexiones etnológicas sobre la medicalización globalizada de las identidades trans a través del ejemplo de Brasil, en Miquel MISSÉ y Gerard COLL-PLANAS, *El género desordenado*, Barcelona: Egales, 2010, págs. 81-96; Fernando TENA DÍAZ, *Género, salud y orden social. El caso del modelo clínico de transexualidad en Andalucía*, Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2010, pág. 17; Adrianna FIGUEIREIDO, “‘Se pudesse resurgir, viria como o vento’, Narrativas da dor: corporalidade e emoções na experiência da travestilidade”, *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 8 (2011), págs. 90-112, 96-97; Mario Felipe DE LIMA CARVALHO, “A (im)possível pureza: medicalização e militância na experiência de travestis e transexuais”, *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 8 (2011), págs. 66-62; VVAA., *Guía de buenas prácticas para la atención sanitaria a personas trans en el marco del sistema nacional de salud*, Madrid: Red por la Despatologización de las Identidades Trans del Estado Español, 2012; Ester ÁLVAREZ GUILLÉN, *Transexualidad: de cómo la cirugía de reasignación sexual pasa de ser una necesidad a convertirse en una imposición social*, Baeza: Universidad Internacional de Andalucía, 2012, 20-21. El planteamiento equivalente en relación a la intersexualidad puede encontrarse en Nuria Gregori FLOR, “Los cuerpos ficticios de la biomedicina. El proceso de construcción del género en los protocolos médicos de asignación de sexo en bebés intersexuales”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1 (2006), 1, págs. 103-124; Silvia GARCÍA DAUDER, Carmen Romero Bachiller y Esther Ortega, “Cuerpos insumisos y mutilación genital: la regulación tecno-médica de los cuerpos sexuales”, en Josep M. ARMENGOL, *Masculinitats per al segle XXI*, Barcelona: CEDOC, 2007, págs. 35-45; J. A. Nieto, *Transexualidad, intersexualidad*; Nuria Gregori FLOR, “La experiencia intersexual en el contexto español. Tensiones, negociaciones y microrresistencias”, en Mauro Cabral (ed.), *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Córdoba: Anarrés Editorial, 2009; Elisa

voluciones sesentayochistas, este enfoque ponía en tela de juicio el papel social reconocido a la profesión médica en el mundo occidental y en especial su voluntad de patologizar toda forma de desviación y contestación social. Inicialmente, la literatura sociológica y antropológica inspirada por la crítica de la medicalización se asoció al análisis marxista de las ideologías y al cuestionamiento del “Estado clínico” por parte de posiciones que iban desde el humanismo liberal (Thomas Szasz) hasta el anarquismo (Ivan Illich).<sup>2</sup> El feminismo y, desde la década de los noventa, la teoría *queer*, han recogido esta perspectiva acomodándola a una metodología socialconstruccionista, que concibe al sujeto como un producto de las prácticas simbólicas. En general, los movimientos de contestación social en el ámbito de las identidades de género, en particular los procedentes del campo trans e intersexual, han acabado incorporando mayoritariamente este punto de vista, vinculando activamente el empoderamiento de estas subjetividades alternativas, con su “desmedicalización”.<sup>3</sup>

No se trata desde luego de negar los rendimientos emancipatorios de la perspectiva contraria a la medicalización en el terreno de las identidades de género. El problema está en que esta aproximación, como ha señalado Nikolas Rose,<sup>4</sup> por sí misma nada explica, pues no existe una dinámica general de medicalización. Por otro lado y en el caso que nos ocupa, este enfoque se apoya en una serie de dicotomías conceptuales que, como se verá, no se acomodan bien con el funcionamiento de la biomedicina actual en este ámbito de discusión y experiencia política. Así por ejemplo, se contraponen el biodeterminismo y el esencialismo de la mirada médica

---

Montserrat HERNÁNDEZ, *Hermafroditismo* (tesis doctoral), 2009 < <http://es.scribd.com/doc/16027190/Hermafroditismo-tesis> > [consultado el 9 de junio 2013] y Mauro Cabral (ed.), *Interdicciones*, op. cit.

<sup>2</sup> Un examen que contrasta críticamente las posiciones de Foucault con la de los que cuestionan la “medicalización” puede verse en Deborah LUPTON, “Foucault and the medicalisation critique”, en Alain Petersen and Robin Bunton (eds.), *Foucault, Health and Medicine*, London: Routledge, 2000, págs. 94-110.

<sup>3</sup> Un estado de la cuestión acerca de las luchas por la desmedicalización en los movimientos trans e intersex, puede verse en Noa BEN-ASHER, “The necessity of sex-change: a struggle for intersex and transsex liberties”, *Harvard Journal of Law and Gender*, 29 (2006), págs. 51-98. Uno de los problemas, que aparece también en los colectivos que cuestionan la “normalización médica” de la identidad sexual, es hasta qué punto, se trata de “desmedicalizar” las prácticas (por ejemplo la cirugía de reasignación sexual) o más bien de que el individuo y el grupo familiar se apropien de decisiones que hasta ahora dependían de los profesionales clínicos. En este caso, como ha señalado Didier Fassin, “Les politiques de la médicalisation” en Pierre AÏACH y Daniel DELANOË, *L'ère de la médicalisation. Ecce homo sanitas*, Paris, Ed. Economica, 1998, pág. 6, resulta problemático hablar de “desmedicalización”

<sup>4</sup> Nikolas ROSE, “Beyond medicalisation”, *The Lancet*, 369 (2007), págs. 700-701.

(genetistas, endocrinos, urólogos, cirujanos, psiquiatras) en relación con las identidades sexuales, frente al ambientalismo construccionista propio de las tendencias sociocríticas y de la militancia *trans* e *intersex*. Estas tendencias harían valer la afirmación de la diversidad y fluidez identitaria frente al dogma del rígido binarismo sexual defendido por los saberes biomédicos. Tales disciplinas se empeñarían en sustentar una verdad sobre el sexo, de carácter represivo e imperialista, sin tener en cuenta los criterios y la experiencia vivida por los pacientes. De un lado el paternalismo y la coacción; del otro la autonomía y el consentimiento.<sup>5</sup>

Entendemos que este planteamiento dicotómico dista de ser válido a la hora de captar la silueta de un nuevo “estilo de pensamiento”<sup>6</sup> médico que no busca tanto la normalización de los organismos como su realce y optimización a escala individual; que no apunta tanto a gobernar reduciendo la autonomía personal como potenciándola y articulándose sobre ella; que no levanta barreras entre legos y expertos sino que se empeña en involucrar a familiares, pacientes y grupos de autoayuda, en un trabajo de asesoramiento personalizado.<sup>7</sup> Esto es válido también en el ámbito de las identidades de sexo y género. Examinar los perfiles de esta biomedicina emergente exige por tanto dilucidar sus raíces específicas como forma de conducir, esto es, de gobernar a los seres humanos en tanto que seres vivos. Más allá del motivo genérico de la “medicalización” es necesario analizar los particulares y cambiantes regímenes de biopoder, en los que el saber y la práctica médica han desempeñado funciones muy diversas. A través de ese análisis histórico comparativo se examinará el modo en que hoy se producen esas subjetividades que desafían la división dual entre los géneros. Se trata de un capítulo no irrelevante en la ontología histórica de nosotros mismos.

Si se pasa revista a la hoy abundantísima literatura secundaria en filosofía y ciencias sociales, acerca de las identidades *trans* e *intersexuales*, se constata que, efecti-

<sup>5</sup> Sobre la necesidad de llevar los análisis críticos más allá de estas dicotomías simplistas (libertad/determinismo, sociedad/ biología, esencialismo/ construccionismo, coacción/ consentimiento, medicalización/ activismo militante), véase Nikolas ROSE, *The politics of life itself. Biomedicine, power and subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton, Princeton U. P., 2008, pág. 251

<sup>6</sup> Usamos los conceptos de “estilo de pensamiento” (inspirado en Ludwig Fleck y utilizado por Nikolas Rose) y de “régimen de verdad” (inspirado en Foucault y utilizado por Ian Hacking y Arnold I. Davidson) para designar un nivel enunciativo que, a diferencia de lo que sugiere la noción kuhniiana de “paradigma”, es previo y condición de posibilidad para la formulación de proposiciones verdaderas o falsas. Sobre la especificación de este nivel de análisis, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA, “Foucault como filósofo analítico”, en Rodrigo Castro Orellana y Joaquín Fortanet Fernández (eds.), *Foucault desconocido*, Murcia: Edit.um, 2011, págs. 33-76

<sup>7</sup> Con la palabra “realce”, traducimos el vocablo “enhacement”. Sobre este estilo biomédico, Nikolas ROSE, *The politics of life*, págs. 20-21

vamente, algunos trabajos han incorporado la referencia a los conceptos de biopolítica y biopoder dentro de su marco analítico. En este punto, las estudiosas y estudiosos anglosajones, siguiendo las pautas marcadas por Foucault en su estudio sobre el dossier de Herculine Barbin y en el curso que impartió sobre *Les Anormaux*, han sido pioneros;<sup>8</sup> la bibliografía en español ha tardado, en general, a la hora de seguir su estela.<sup>9</sup>

El problema es que estos trabajos tienden a hacer un uso completamente trans-histórico de tales nociones. En efecto; en vez de identificar las distintas y variables configuraciones de biopoder asociadas a las cambiantes formas de gobernar nuestras conductas, estas investigaciones tienden a colapsar esas distinciones. Biopolítica o biopoder equivalen sistemáticamente a “normalización disciplinaria”, esto es, ajuste de toda diversidad sexual identitaria al estándar binario (hombre o mujer), contribuyendo así a producir sujetos dóciles y útiles.

<sup>8</sup> Anne FAUSTO-STERLING, “The five sexes: why male and female are not enough”, *The Sciences*, 33 (1993), págs. 20-25, <[http://facweb.northseattle.edu/ratkis/ClassMaterials/PSYSOC230/230Activities-Instructor/MSLib\\_Faus\\_The\\_Five\\_Sexes.pdf](http://facweb.northseattle.edu/ratkis/ClassMaterials/PSYSOC230/230Activities-Instructor/MSLib_Faus_The_Five_Sexes.pdf)> [consultado el 9 de junio 2013] y Anne FAUSTO-STERLING, *Sexing the body: Gender politics and the construction of sexuality*, New York: Basic books, 2000, págs. 7-8; Line LANGLO, *Intertextuality about intersexuality*, Amsterdam: MA Thesis, University of Amsterdam, 1999, págs. 14 y 76, <[http://www.rbup.no/CMS/CMSpublish.nsf/892AC6F59-A6A9FEFC12575E6002FC0E0/\\$file/IAI.pdf](http://www.rbup.no/CMS/CMSpublish.nsf/892AC6F59-A6A9FEFC12575E6002FC0E0/$file/IAI.pdf)> [consultado el 10 de junio 2013]; Lesley GALLACHER, *The psychology of intersex. Research into the experiences of individuals/ parents who have experienced Androgen Insensitivity Syndrome or Congenital Adrenal Hyperplasia within the UK*, York: MA Research Dissertation, University of York, 2005, pág. 9; Magnus DANIELSON, *Intersexuality and its medical and social implications*, Malmö: Malmö Högskola, Hälsa och Samhälle, 2005, págs. 24-25 y Lena ECKERT, “The third. A hindrance to diversity?”, UK Postgraduate Conference in Gender Studies, 21-22 June, 2006, págs. 11-13, <<http://www.gender-studies.leeds.ac.uk/assets/files/epapers/epaper31-le-na-eckert.pdf>> [consultado el 13 de junio 2013]; Katrina KARZAKIS, *Fixing sex. Intersex, medical authority and lived experience*, Durham, Duke University Press, 2008, pág. 11; Hilary MALATINO, “Situating bio-logic, refiguring sex: intersexuality and coloniality”, en Morgan Holmes (ed.), *Queer Interventions: critical intersex*, Farnham: Ashgate Pub. Group, 2009, págs. 73-94 y Katryn P. MORGAN, “Gender Police”, en Shelley Tremain (ed.), *Foucault and the government of disability*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2010, págs. 298-328, pág. 309. Un estado de la cuestión acerca del uso de las nociones de biopoder y biopolítica en los estudios sobre intersexualidad, puede verse en Araceli GONZÁLEZ VÁZQUEZ, “Michel Foucault, Judith Butler y los cuerpos e identidades críticas, subversivas y deconstructivas de la intersexualidad”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 40 (2009), págs. 235-244, 239-240

<sup>9</sup> Beatriz PRECIADO, “Biopolitique du genre”, en Hélène Rouch, Elsa Dorlin et Dominique Fougeyrollas-Schwebel (eds.), *Le corps, entre sexe et genre*, Paris: L’Harmattan, 2005, págs. 61-84; N. GREGORI FLOR, “Los cuerpos ficticios”, op. cit., págs. 104-105 y Isabel BALZA, “Ciudadanía y nuevas identidades de género: sobre biopolítica y teoría queer”, *Res Publica, Suplemento. Pasado, presente y futuro de la democracia* (2009), págs. 231-238

Esta superficialidad y falta de “sentido histórico” en el recurso a la noción de biopoder es lo que trata de paliarse en el presente estudio.<sup>10</sup> En este caso y apoyándonos en la perspectiva ofrecida por los *Studies on Governmentality*, se trata de captar la peculiaridad de la actual configuración biopolítica, que podemos denominar “neoliberal” o “liberal avanzada”, en relación con la biomedicina de la identidad sexual. Para ello tomaremos como referencia ilustrativa el caso histórico español, que aun siguiendo en su conjunto la pauta del mundo occidental, presenta algunas peculiaridades. Se tratará de elaborar una distinción idealtípica de configuraciones históricas comparables que, en cada caso, hacen referencia a una modalidad diferente de gobierno biopolítico de las conductas. Estas configuraciones no son una copia del proceso real, puesto que en este se da un entrelazamiento simultáneo de lo nuevo y lo viejo a partir de una multiplicidad de cadencias temporales. Se trata en cambio de un modelo, un instrumento que permite hacer inteligible lo abigarrado de la coyuntura actual, mostrando en ella lo que corresponde a la ontología histórica en curso de formación.

## 2 LA BIOPOLÍTICA LIBERAL CLÁSICA Y EL DESCUBRIMIENTO DEL “VERDADERO SEXO”

El rasgo definitorio de las formas de gubernamentalidad liberal es que apuntan a conseguir el máximo grado de autorregulación de los procesos mediante la mínima intervención directa del Estado. El descubrimiento de la “vida” como proceso regido por sus propias normas intrínsecas, como “conjunto de funciones que resisten la muerte” (Bichat), estableciendo una escisión entre lo orgánico y lo inorgánico, coincide, y no casualmente, con el despliegue del liberalismo como forma de gobierno. Pues bien, una de las dinámicas que constituyen la vida es precisamente la individuación sexual, que pasa, en las especies más evolucionadas, por la división entre machos y hembras como requisito de la función reproductiva.

<sup>10</sup> Una excepción a este error lo constituye el trabajo de Alison K. SPURGAS, “(Un)queering identity: the biosocial production of Intersex/ DSD” en Morgan Holmes (ed.), *Queer interventions: critical intersex*, op. cit., págs. 97-122. Este distingue entre una “gubernamentalidad” o “biopolítica” disciplinaria, identificada tanto con el paradigma gonadal decimonónico como con el paradigma quirúrgico de Money, y una variante “postdisciplinaria”, que regiría el tratamiento de las personas intersexuales aproximadamente desde el año 2006, con la aprobación del Consensus Statement. Pensamos no obstante que este modelo cronológicamente lineal (la soberanía sustituida por la disciplina y ésta por regulaciones postdisciplinarias), inspirado en Deleuze, y seguido entre otros por Toni Negri y Michel Hardt, tiene un poder analítico muy inferior al modelo simultáneo triangular propuesto por el propio Foucault. Vid. infra, nota 23.

En la cultura del Antiguo Régimen, este esquema dual de los sexos no venía respaldado por los naturalistas y por el saber médico. Frente al modelo binario, estas disciplinas avalaban, entre los siglos XVI y XVIII, como trató de demostrar Thomas Laqueur,<sup>11</sup> un diagrama jerárquico y monista: el único sexo reconocido como tal era el de varón. La hembra no era más que un varón imperfecto, y en esa gradación jerárquica se admitía como posible toda una escala de seres intermedios: hermafroditas de distintos tipos, ginecomastos, varones menstruantes, mujeres macroclitorídeas o *viragos*, hombres machihembrados. La teoría humoral justificaba incluso la posibilidad de experimentar “mejoras de sexo”, es decir, cambios de identidad dentro del *continuum* jerárquico.

En este orden del discurso ni la vida era nuda vida ni la Naturaleza era pura Naturaleza; ambas funcionaban como expresión moral de la voluntad divina, de modo que aunque Dios había estipulado la dualidad de sexos para hacer viable su mandato procreativo (“creced y multiplicaos”), al mismo tiempo era capaz de engendrar excepciones a esta regla básica, haciendo posible la existencia de hermafroditas humanos y de transmutaciones sexuales.

Si el saber acerca de la Naturaleza no justificaba la existencia de dos sexos inconmensurables entre sí, la tarea de salvaguardar la necesaria distinción entre rangos sexuales, el masculino y el femenino, correspondía entonces a instituciones como la Iglesia y la autoridad civil. A través del derecho canónico y penal o mediante las ordenanzas que afectaban a la “policía” de costumbres, estas estipulaban toda una serie abigarrada de normas y reglamentos que pretendían asegurar la separación y distancia entre los rangos sexuales y que concernían a todos los aspectos de la vida cotidiana, desde las pautas suntuarias, de vestimenta y decoro, hasta la persecución de los pecados de lujuria, pasando por la ordenación de los oficios (prohibición a las mujeres de ejercer determinados menesteres o de ocupar ciertas dignidades) o el régimen de transmisión de la propiedad (por ejemplo el derecho de testar) y del nombre (por ejemplo las normas relativas al reconocimiento de la bastardía).

Las revoluciones liberales de los siglos XVIII y XIX, como ha mostrado también Laqueur,<sup>12</sup> dieron al traste con el viejo orden estamental, incluida la secuencia jerárquica de los sexos-rangos. Se estableció un sistema de soberanía democratizada donde hombres y mujeres aparecían nivelados dentro del estatuto de ciudadanía y

<sup>11</sup> Thomas LAQUEUR, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris: Gallimard, 1992.

<sup>12</sup> *Ibid.*, págs. 221-238

de sus derechos reconocidos. Si ya no se podía considerar a las mujeres como una forma imperfecta de humanidad, ¿cómo podía entonces justificarse una división del trabajo, entre la esfera de la producción y la esfera de la reproducción, entre la fábrica y el hogar, que se estimaba indispensable para sostener el edificio de la nascente sociedad del capitalismo industrial?

La solución consistió en reterritorializar las diferencias entre hombres y mujeres, presentándolas, no como distinciones verticales de rango sino como divergencias horizontales, irreductibles y complementarias, situadas en el plano de la biología.

La vida se especificaba en el pensamiento de la época, afrontándose como un espacio desacralizado e inmanente, un proceso regido por sus propias normas. El gobierno liberal de la Vida y de la Naturaleza consistía, no en imponerle desde afuera pesados reglamentos y ordenanzas (como en el Estado de policía típico del Despotismo Ilustrado), sino en apoyarse en esa normatividad y regulación interna de los procesos vitales.<sup>13</sup> Aplicado al ámbito de la identidad sexual y de género, esto significaba que las diferencias entre hembras y varones no venían dadas por el artificialismo de las instituciones sociales (como la Iglesia o la autoridad civil), sino por la propia Vida o Naturaleza en su misma legalidad interna. Esas diferencias estaban inscritas de partida en los organismos y en las funciones (especialmente la sexual y la reproductiva, la “generación”, como se decía en la época) que las propias estructuras orgánicas expresaban. Gobernar los sexos a partir de sus identidades diferenciadas y mutuamente inconmensurables consistía en obedecer, en dejar hacer (*laissez faire*) a la naturaleza, liberándola de los constreñimientos procedentes de la cultura y de las convenciones sociales.

Lo que sucedía es que ocasionalmente nacían individuos cuya conformación anómala —es el momento del despegue de la Teratología, el estudio de las anomalías, con la obra monumental de Geoffroy de Saint Hilaire<sup>14</sup>— no permitía decidir a primera vista cuál era su verdadero sexo. Esto podía dar lugar a errores de identidad de graves consecuencias. Estas inobservancias o desviaciones debían ser corregidas,

<sup>13</sup> Michel FOUCAULT, *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris: Gallimard, 2004, págs. 48-51; Mitchell DEAN, *Governmentality. Power and rule in modern society*, London, Sage Pub., 1999, págs. 121-122 y Gonzalo VELASCO ARIAS, *Genealogías de lo biopolítico. Normalidad y patología en el “momento foucaultiano”*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid (tesis doctoral inédita), 2013, págs. 313-317.

<sup>14</sup> Michel TORT, “Le mixte et l’Occident. L’hermaphrodite entre le mythe et la science. Platon, Ovide, Isidore Geoffroy Saint Hilaire” en *La Raison Classificatoire*, Paris: Aubier Montaigne, 1989, págs. 175-203.

reconducidas a la norma del “sexo verdadero”. En esos casos, la Administración contaba con un cuerpo de especialistas, los médicos forenses, una de cuyas obligaciones consistía precisamente en diagnosticar, en poner al descubierto el “verdadero sexo” en los casos dudosos.

Este ritual de nominación, este “acto de Estado”, por decirlo con Bourdieu,<sup>15</sup> ejecutado por el médico, apuntaba a encauzar normativamente, a “normalizar”, aquellos cuerpos que, en su apariencia, parecían contradecir el principio de un cuerpo, un sexo. Se trataba, *strictu sensu*, de un ejercicio disciplinario desempeñado por la profesión médico-legal, que a la vez que corregía, convertía al individuo concernido en un caso clínico y lo hacía entrar en un permanente registro documental. Pero la acción biomédica no consistía en crear nada, en manipular el organismo, sino exclusivamente en poner al descubierto su verdad profunda. Las únicas intervenciones quirúrgicas permitidas (por ejemplo practicar incisiones que dejaban al descubierto los testículos disimulados bajo los síntomas de una hernia inguinal), eran las que sacaban a la luz lo que estaba oculto. El modelo de la mirada médica, en estos casos, reproducía el mismo patrón que la anatomía patológica tal como Foucault la describe en *Naissance de la clinique*. En último término, la absoluta certidumbre sobre el verdadero sexo de los aparentes hermafroditas, sólo podía resplandecer en el acto de la autopsia, es decir, tras el fallecimiento del afectado.

Los criterios y tecnologías que apuntaban al descubrimiento del verdadero sexo en estos casos dudosos, sufrieron importantes modificaciones a lo largo del siglo XIX. Entre 1800-1876, la medicina legal llegó a elaborar unas reglas básicas para diagnosticar el verdadero sexo a partir de la observación anatómica (examen morfológico de genitales internos y externos), de los caracteres secundarios (voz, pelo, pecho, estructura ósea) y de la interpretación psicológica (v.g. de los gustos sexuales). El paradigma de estas reglas fue el forjado por el doctor francés Charles Chrétien Marc (1771-1840) en 1817.<sup>16</sup> Sus criterios permitían distinguir el verdadero sexo de los hipospádicos (la uretra no llega a cerrarse durante el desarrollo y permanece abierta en la base del pene) y de los criptórquidos (no descenso del paquete testicular), aunque seguía manteniendo muchos casos sin resolver. En 1876, el patólogo alemán Theodor A. Klebs (1834-1913) fijó un criterio más preciso. Establecía la definición gonadal del sexo, donde lo decisivo no era la inspección visual de la

<sup>15</sup> Pierre BOURDIEU, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris: Raisons d'Agir, 2012, págs. 26-30.

<sup>16</sup> Charles Chrétien H. MARC, “Hermaphrodite”, en *Dictionnaire des Sciences Médicales par une Société de Médecins et de Chirurgiens*, Vol. XXI HEM-HUM, Paris: C.L.F. Panckoucke, 1817, págs. 86-121

morfología genital sino el escrutinio microscópico de los tejidos gonadales. El pseudohermafrodita (puesto que se descartaba la existencia de hermafroditas en la especie humana), ya no era el que presentaba una aparente mezcla de genitales masculinos y femeninos, sino una mezcla de tejidos testiculares y ováricos. Comenzaba lo que la historiadora Alice Domurat Dreger ha denominado “la era de las gónadas”.<sup>17</sup>

### 3 LA BIOPOLÍTICA COMO GOBIERNO SOCIAL DE LAS POBLACIONES. LA INVENCION DEL VERDADERO GÉNERO

Esta “era de las gónadas”, entendiendo a éstas como el marcador biológico del verdadero sexo, comenzó a venirse abajo con la irrupción, hacia 1915, de la Endocrinología.<sup>18</sup> Desde la última década del siglo XIX, a medida que se ampliaba el repertorio de casos de supuesto hermafroditismo examinados por los especialistas, comenzaron a acumularse las anomalías que no podían resolverse apelando a la exploración microscópica del tejido gonadal. A esto se sumó, desde el primer decenio del siglo XX, el desarrollo de nuevas tecnologías (laparotomía, cirugía exploratoria, biopsias) que permitían examinar internamente el organismo vivo, a fin de confirmar el correspondiente sexo biológico. Casos como los de los “ovotestis” –sujetos en posesión de un testículo y un ovario o de tejidos mixtos en ambas gónadas, o los de personas con gónadas no funcionales –como los casos que hoy denominamos de “insensibilidad andrógena”, con testículos de función masculinizadora inhibida, ponían en entredicho la operatividad del criterio gonádico.

Sin embargo, hasta la eclosión de la Endocrinología, el estudio de las funciones glandulares, las secreciones internas y la química de las hormonas, no se constituyó un nuevo estilo de pensamiento que hiciera inteligibles, de un modo sistemático, tales anomalías. Dreger identifica el cambio hacia 1915, con la obra del británico William Blair Bell.

Lo principal de la contribución endocrinológica en el terreno de las identidades sexuales, fue el tránsito de un modelo estático, morfológico, a un modelo dinámico, procesual, a la hora de entender la dualidad de los sexos. Rubricando y dando

<sup>17</sup> Alice Domurat DREGER, *Hermaphrodites*, op. cit. págs.139-166.

<sup>18</sup> *Ibid.*, págs. 157-166 y Alice Domurat DREGER, “A history of intersex: from the age of gonads to the age of consent” en Id. (ed.), *Intersex in the age of Ethics* Hagerstown: University Publishing Group, 1999, págs. 10-11.

fundamento explicativo a algo que ya había sido anticipado en las primeras décadas del siglo XIX por la Embriología, los endocrinólogos venían a decir que la distinción entre hembras y varones no consistía en una estructura fijada de partida en el organismo. Se trataba en cambio de un proceso evolutivo de diferenciación sexual, iniciado en la vida del embrión y regido por las secreciones hormonales, partiendo de un estado de hermafroditismo originario. Las identidades sexuales, por tanto, no estaban dadas *ab initio*; eran el resultado de una dinámica diferenciadora donde los restos del sexo opuesto (es decir, su composición hormonal), nunca desaparecían por completo. Por otro lado, este proceso admitía detenciones y retrocesos, lo que a partir de los trabajos del zoólogo Richard Goldschmidt, se conoció como “estados intersexuales”. Este modelo procesual elaborado por la Endocrinología, estaba también presente en los sexólogos de comienzos de siglo, empeñados en trazar las etapas evolutivas del desarrollo de la pulsión sexual (Möll, Havelock Ellis, Freud), lo que conducía a un estilo de pensamiento tendente a fluidificar las identidades.

En España, y con gran influencia en el mundo hispánico en general, este cambio de tendencia se relaciona con la obra endocrinológica y sexológica del médico español Gregorio Marañón, que conoció un enorme impacto en las décadas de 1920 y 1930. La repercusión de sus trabajos trascendió con mucho los márgenes de la comunidad científica, llegando a los medios cultos en general. Su planteamiento ofrecía una respuesta moderna y liberal a las nuevas formas de vida, cada vez más visibles, que desafiaban las tradicionales fronteras entre los géneros. Aquí hay que mencionar el prototipo de la “mujer nueva”, muy extendido desde los años veinte en algunos círculos femeninos de escritoras, artistas y periodistas, en las grandes capitales como Madrid y Barcelona; el asociacionismo feminista, afianzado en esa misma época y, finalmente, la presencia creciente de una subcultura de “invertidos” en las grandes ciudades.

Marañón adoptó una estrategia intelectual original para responder a estos nuevos cuestionamientos de la división sexual convencional. En vez de afianzar el dualismo de los sexos, restringiendo –como hacían los defensores del “sexo gonadal”, la existencia de “verdaderos hermafroditas” a la rareza de casos excepcionales y casi insólitos en la especie humana, Marañón ampliaba su presencia efectiva ensanchando el universo de las figuras que Goldschmidt había catalogado bajo la categoría de “intersexualidad”. Varones criptórcidos e hispospádicos, mujeres hirsutas y aquejadas de insuficiencia ovárica, hermafroditas con ovotestis, pseudoherma-

froditas masculinos y femeninos, eunucos y eunucoides, ginecomastos, mujeres viriloides, homosexuales de distinta laya y un sinfín de personajes más o menos exóticos, quedaban clasificados en el vasto espectro de los estados intersexuales.

Así, en vez de consolidar el dimorfismo sexual minimizando la posibilidad de existencia de estados sexualmente intermedios en la especie humana, Marañón optaba por crear una suerte de cinturón inmunitario a base de multiplicar la pléyade de perfiles mixtos. Estos ya no constituían un imposible excluido de la condición humana ni una falsa apariencia de cuerpos que había que corregir ajustándolos a la norma del sexo verdadero. La indiferenciación sexual estaba integrada como una fase necesaria dentro del desarrollo hormonal de los individuos normales; de hecho, la pubertad de los varones y el climaterio en las mujeres podían entenderse como regresiones intersexuales no patológicas.<sup>19</sup>

Si la biopolítica liberal clásica ponía todo el énfasis en la normalización disciplinaria de lo anómalo, la nueva biopolítica que empezaba a insinuarse en la primera mitad del siglo XX, integraba lo anómalo como un momento de la normalidad. Todos, en algún sentido, éramos intersexuales o hermafroditas en cierto grado; gobernar no consistía ya en prevenir y corregir las confusiones entre sexos dentro de una misma persona, sino en minimizarlas. Ya no se trataba de excluir el hermafroditismo o de reducir a norma lo desviado, sino de prevenir el riesgo actuando sobre el medio y sobre los propios organismos para que los seres humanos progresaran en la senda —siempre asintótica, nunca plenamente alcanzable— de la diferenciación sexual. En esta biopolítica que pretendía actuar sobre el entorno (mediante la educación de los sexos y la reforma social de las instituciones) y sobre el mismo sustrato físico (cirugía del sistema glandular) y químico (mediante tecnologías como la hormonoterapia) de los cuerpos, la identidad ya no era algo dado en la Naturaleza; se trata de una instancia programable, susceptible de construcción artificial.

Esta biopolítica más “constructivista” que “esencialista”, combinaba los procedimientos correctores, disciplinarios (como la cirugía glandular para corregir el estado intersexual) con los mecanismos de regulación (como las campañas educativas para la iniciación sexual de los jóvenes o para cambiar los patrones de convivencia matrimonial), otorgando cierta primacía a los segundos. Este proceso culminó a mediados del siglo XX, cuando el modelo endocrinológico, que todavía suponía un cierto *telos* o finalidad natural tendente a la diferenciación de los sexos, fue

---

<sup>19</sup> F. VÁZQUEZ GARCÍA y R. CLEMINSON, *Los hermafroditas*, op. cit., págs. 183-188.

reemplazado por un modelo psicosocial que, inventando la categoría de “género”, convertía a la identidad en una pura construcción por vía del aprendizaje familiar.

Este nuevo modelo psicosocial se identifica, como es sabido, con los trabajos de John Money (en colaboración con el matrimonio Hampson), publicados a partir de mediados de los años cincuenta y completados por el libro que Money publicó en 1972 junto a Anke A. Ehrardt.<sup>20</sup> El celebrado psicólogo norteamericano lideró en la John Hopkins University, un equipo de investigación e intervención que actuaba sobre el supuesto de que la identidad sexual no estaba prefigurada biológicamente –ni en las gónadas ni en el proceso de desarrollo hormonal, ni en la dotación cromosómica, sino que era, en lo fundamental, resultado del aprendizaje psicofamiliar. Hasta los 18 o 20 meses de edad no se fijaba psíquicamente la identidad sexual del niño. En ese proceso eran cruciales las imágenes que se le transmitían de sus propios genitales. Dado que el desarrollo psíquico saludable dentro de una sociedad exigía, según Money y sus colaboradores, la asignación de un sexo exclusivo de varón o de hembra, el neonato que poseía una conformación genital dudosa (“neonato intersexo”), constituía una verdadera “emergencia social”, pues entronizaba el riesgo de un individuo “inadaptado” y de una familia “desestructurada” por el impacto del acontecimiento.<sup>21</sup> Era entonces imprescindible someterlo a una cirugía de reasignación sexual que le atribuyera una apariencia genital, una imagen próxima a aquella identidad en la que iba a ser educado.

En este nuevo estilo de pensamiento se advierte, en primer lugar, una clara disociación de la identidad respecto a toda clase de fundamento o determinismo biológico. Se advierte aquí la presencia del “género”, esto es, del sexo psicosocial, resultado del aprendizaje, como una instancia independiente respecto al sexo biológico.

<sup>20</sup> John MONEY and Anke A. EHRARDT, *Man & Woman, Boy & Girl*, Baltimore: John Hopkins University Press: 1972. Sobre Money y sus trabajos, véase Suzanne J. KESSLER, *Lessons from the Intersexed*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2002 (ed. Original 1990), págs. 13-32; A. FAUSTO-STERLING, *Sexing*, op. cit., págs. 63-77; K. KARKAZIS, *Fixing sex*, op. cit., págs. 47-62 y Elisabeth REIS, *Bodies in doubt. An American history of intersex*, Baltimore: The John Hopkins university Press, 2009, págs. 115-152.

<sup>21</sup> “El nacimiento de un niño con ambigüedad sexual constituye un problema muy serio y una urgencia, no sólo médica sino socio familiar, por la angustia que genera en los padres del recién nacido y por los problemas judiciales que se derivarían en caso de un error de diagnóstico, con el consiguiente cambio de sexo a nivel administrativo-judicial. Por tanto, es preciso no escatimar esfuerzos a la hora de realizar de forma rápida un diagnóstico exacto, decidir una asignación correcta de sexo y planificar los tratamientos médicos y quirúrgicos necesarios para conseguir un individuo sano, con unos genitales anatómicamente y funcionalmente correctos, que le permitan vivir una vida adulta identificado física y psíquicamente con el sexo asignado” (C. PIRÓ BIOSCA, “Estados intersexuales: tratamiento quirúrgico” en VVAA.: *Estados intersexuales e hipogonadismo*, Bilbao: Sociedad Española de Endocrinología Pediátrica, 2001, pág. 129).

En la misma época que, en la estela de *Le deuxième sexe* (1949) de Simone de Beauvoir, el pensamiento feminista subrayaba que “la anatomía no era un destino”, Money y los Hampson hacían triunfar un principio análogo en el ámbito clínico. Pero esto, frente a lo que pudiera pensarse, no reducía el intervencionismo de los expertos, de los especialistas biomédicos en cuerpos de sexo dudoso, sino que lo multiplicaba.

En efecto, el cirujano no “cambiaba el sexo” del afectado; producía un simulacro físico que propiciaba la adecuada regulación de las imágenes formadoras de la identidad sexual. En esta lo decisivo era el “verdadero género” inducido por socialización, no un supuesto “sexo verdadero” dado en la naturaleza. Además, con la invención del “género” y su disociación del “sexo”, se hizo posible la aparición de un nuevo tipo de subjetividad patológica y por tanto de un nuevo campo de intervención médica: el “transexual”,<sup>22</sup> esto es, la persona cuya identidad psicosocial (el “género”) no se ajustaba a su conformación biológica (“el sexo”). Como este desajuste se consideraba una “emergencia social”, un riesgo de “inadaptación”, la transexualidad fue etiquetada como una entidad patológica, un trastorno de personalidad. El desarrollo psicosocial saludable exigía adecuarse al imperativo dimórfico: todo cuerpo debía poseer en exclusiva un sexo y un género armonizados: varón o hembra, masculino o femenino. A medida que, en un proceso iniciado a mediados de los años sesenta, los catálogos oficiales de enfermedades y los ordenamientos jurídicos occidentales fueron reconociendo la “transexualidad”, se abría un nuevo territorio de intervención para las disciplinas biomédicas y las ciencias “psy”. La tecnología quirúrgica de reasignación sexual, forjada inicialmente para los intersexos, se extendió a esta nueva comarca.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Joanne MEYEROWITZ, *How sex changed. A history of transsexuality in the United States*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2004, pág. 15, sostiene que el concepto de “cambio de sexo” y la “cirugía de reasignación sexual”, existían en Europa entre las décadas de 1910 y 1940, antes de exportarse a Estados Unidos. Meyerowitz identifica como “cirugía de reasignación de sexo” todo un conjunto heterogéneo de prácticas cuya intención no era ajustar la apariencia somática al “género” (concepto no planteado hasta mediados del siglo XX y excluido por el biologicismo imperante), sino curar “perversiones sexuales” (“travestismo”, “homosexualidad”) o en el mejor de los casos –ejemplificado por las intervenciones avaladas por Hirschfeld y sus colaboradores– facilitar el reconocimiento social de “intersexuales” cuyo estatuto no era el de enfermos sino el de variedades biológicas dentro de la especie humana.

<sup>23</sup> En Estados Unidos, aun sin la existencia de una ley federal, las operaciones de cambio de sexo en transexuales comenzaron a legalizarse a mediados de la década de 1960 (J. MEYEROWITZ, *How sex changed*, op. cit., págs. 241-253). A partir de la década de los setenta comenzó el reconocimiento de derechos de los transexuales en diversos países de Europa Occidental: Suecia (1972), Alemania (1980), Italia (1982), Holanda (1985). En España hay que esperar a 1983 para que se legalice el

En segundo lugar, este estilo “psicosocial” a la hora de tematizar la identidad, introducía un desplazamiento ontológico fundamental. La clave del yo sexuado, como varón o como mujer, no residía ya en un espacio físico, ya fuera estático (la morfología de los genitales, el tejido gonadal) o dinámico (el desarrollo hormonal). Se situaba, en cambio, en un profundo espacio psíquico interior. El lenguaje que Money introduce a la hora de describir la construcción de la identidad sexual en el individuo, es un lenguaje psicológico: son las imágenes del cuerpo transmitidas a través de la comunicación intrafamiliar y actuando sobre el fondo inconsciente del sujeto, lo que conformaba la identidad sexual en un sentido u otro. Son los “traumas” del afectado y el riesgo de “inadaptación social”<sup>24</sup> lo que se trata de prevenir combinando la cirugía y la socialización bajo control. Esta apelación al inconsciente y a la regulación de imágenes ha llevado a señalar las raíces freudianas del planteamiento de Money<sup>25</sup>. Ambos planteamientos –el psicoanálisis y la hipótesis psicosocial de Money y los Hampson– forman en realidad parte de una ontología de nosotros mismos que dominó el pensamiento occidental durante los primeros sesenta o setenta años del siglo XX: los seres humanos tendieron a autocomprenderse como yoes habitados por un profundo espacio psíquico interior moldeado por el entorno.<sup>26</sup>

En tercer lugar, este nuevo estilo de pensamiento se enraíza en una determinada modalidad de gobierno de las poblaciones, en un tipo específico de biopolítica. En

---

cambio de sexo al despenalizarse la operación de castración. En 1987, una sentencia del Tribunal Supremo reconoció el derecho del transexual a “cambiar de sexo”, justificando así la supremacía del género sobre el sexo y dando así respaldo legal al régimen del “verdadero género”. Por otro lado, las primeras organizaciones de travestís comenzaron a gestarse en España en 1979, al hilo de la eclosión del movimiento de gays y lesbianas. En 1987 se creó la Asociación Española de Transexuales. Véase Raquel PLATERO MÉNDEZ, “Transexualidad y agenda política: una historia de (dis)continuidades y patologización”, *Política y Sociedad*, 46 (2009), 1-2, págs. 107-128.

<sup>24</sup> Sobre el lenguaje psy referido a la “inadaptación” y a la regulación familiar de la vida emocional, Jacques DONZELOT, *La police*, op. cit., págs. 171-196 y Nikolas ROSE, *Governing the soul. The shape of the private self*, London, Free Association Books, 1989, págs. 157-181.

<sup>25</sup> Kenneth KIPNIS y Milton DIAMOND, “Pediatric Ethics and the surgical assignment of sex” en Alice Domurat Dreger (ed.), *Intersex in the age of Ethics* Hagerstown: University Publishing Group, 1999, pág. 176. En una línea próxima, Elisabeth REIS, *Bodies in doubt*, p. 117. Aunque los psicoanalistas de la misma Universidad de John Money se opusieron a la CRS, viendo la “transexualidad” como un trastorno mental no afrontable terapéuticamente mediante el recurso a la cirugía (J. M<sup>a</sup> NIETO, *Transexualidad*, op. cit., págs. 141-142), compartían con Money y sus colaboradores (o con Robert Stoller, otro importante teórico de la transexualidad) un mismo “régimen de verdad” que situaba la clave de la identidad en un espacio psíquico subyacente y sometido a las influencias del entorno familiar.

<sup>26</sup> Lorraine DASTON y Peter GALISON, *Objectivity*, New York: Zone Books, 2007, págs. 311-312 y N. ROSE, *The politics of life*, op. cit., págs. 187-188.

efecto, de una parte, el modelo auspiciado por Money y por sus colaboradores insiste en la dependencia de la identidad sexual desarrollada por el niño, respecto a la socialización familiar. Pero por otro lado, trata de supervisar y tutelar la propia acción de los padres. Es decir, frente a las biopolíticas de corte totalitario, donde el Estado y sus organizaciones cercan e instrumentalizan a la familia para inculcar en los niños rígidas identidades de género, pensadas en clave biologicista, se insiste en cambio en la autonomía del espacio doméstico y en su papel configurador de las identidades. Por otro lado, frente a la total independencia y autorresponsabilidad de la familia asumidas por las biopolíticas del liberalismo clásico, donde el médico monopolizaba el diagnóstico del verdadero sexo pero no ejercía control alguno sobre la socialización familiar, se trata ahora de asesorar y tutelar su acción formativa, de modo que el niño interiorice el sexo escogido para él, evitando los traumas de la vida afectiva que supondría la revelación de su ambigua condición originaria o la desviación de los padres respecto a sus obligaciones socializadoras en el “verdadero género” seleccionado. Todo el secretismo, el paternalismo y el autoritarismo médicos que militantes trans e intersex, padres y afectados han denunciado en este modelo psicosocial del sexo, tiene que ver con esa tutela que los expertos ejercen sobre la autonomía individual y familiar. La familia debe responsabilizarse de formar la identidad sexual del niño, pero debe ajustarse sin desviación al patrón dimórfico exigido por la pertenencia del niño al colectivo social. Lo que se tiene en este caso es un gobierno social de la identidad sexual, una “biopolítica social”<sup>27</sup> que evita tanto la sujeción totalitaria de la familia como su absoluta independencia respecto a la autoridad de los especialistas. En este caso, el dispositivo se despliega en dos polos; por un lado un biopoder disciplinario, encarnado por la cirugía de reasignación sexual, decidida y realizada por expertos que, sin contar con la aceptación parental, se encargan de corregir los cuerpos ambiguos, amputando penes y reduciendo clítoris, implantando labios y vaginas para ajustarlos al estándar normativo de la apariencia masculina o femenina. Por otro lado un biopoder regulador, encaminado a supervisar y asesorar a las familias para que gestionen adecuadamente las imágenes transmitidas al niño a lo largo de su desarrollo, previniendo el riesgo de una socialización sexual mal orientada, que podía conducir a formas incorrectas de

<sup>27</sup> Sobre la biopolítica inherente al “gobierno social”, Mitchell DEAN, *Governmentality*, op. cit, págs. 123-130 y Nikolas ROSE, *Powers of freedom. Reframing political thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, págs. 98-136 así como los trabajos clásicos de François EWALD, *L'État Providence*, Paris: Grasset, 1986 y Jacques DONZELOT, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris: Fayard, 1984.

conducta sexual, en particular a relaciones homoeróticas. De este modo, mediante la simbiosis del disciplinamiento quirúrgico de los cuerpos y de la regulación de la socialización sexual en el ámbito doméstico, se trataba de prevenir las desviaciones sexuales, sin necesidad de recurrir a tecnologías eugenésicas como las empleadas en la biopolítica nacionalsocialista.

En cierta manera, el modelo de gestión de los niños intersexo sugerido por Money y los Hampson, y generalizado a todo Occidente, España incluida,<sup>28</sup> hasta el final de la década de 1990, encarna una suerte de biopolítica social o *welfarista* en el ámbito de la identidad sexual. Si el keynesianismo, mediante la redistribución social de subsidios y recursos apuntaba a estimular el consumo y a prevenir las crisis sociales, el freudismo y el “moneysmo”, mediante la desbiologización de las identidades y el énfasis en el papel desempeñado por la socialización, apuntaban a producir el sujeto consumidor típico del capitalismo corporativo de los años sesenta. Este era un sujeto relativamente fluido, donde las necesidades y los deseos podían ser inducidos y reciclados por la publicidad y la industria mediática. Pero al mismo tiempo era un sujeto ajustado a la norma sanitaria, es decir, a la norma social que estipulaba la posesión en exclusiva de un sexo masculino o femenino.

#### 4 LA BIOPOLÍTICA NEOLIBERAL Y EL GÉNERO AUTOOPERABLE

El régimen del verdadero género, sistematizado teóricamente por John Money y el matrimonio Hampson, comenzó a verse cuestionado en la década de los años noventa del siglo pasado, con la aparición de un doble frente crítico cuya combinación puso en evidencia la apertura de un nuevo estilo de pensamiento en este terreno. Por una parte, toda una serie de trabajos académicos, procedentes tanto del campo biomédico como de las ciencias sociales; por otro lado, las denuncias de los pacientes y de sus familiares, que acabaron dando lugar a la formación de grupos de autoayuda y de asociaciones de militantes intersex, logrando un importante impacto mediático.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Sobre la recepción de los protocolos de Money en España, N. GREGORI FLOR, “Los cuerpos ficticios”, op. cit., pág. 107 y F. VÁZQUEZ GARCÍA y R. CLEMINSON, *Los hermafroditas*, op. cit., págs. 220-222.

<sup>29</sup> Una buena síntesis del proceso en K. KARKAZIS, *Fixing sex*, op. cit., págs. 63-86. En España, la movilización de personas intersexuales no ha tenido el relieve conocido en Estados Unidos; sus denuncias se han canalizado principalmente a través de los colectivos GLTB, que incorporaron la “I” de intersexuales ya avanzada la década de los 90. La Organización Internacional de Intersexuales, fundada en Canadá en 2003, contó pronto con una filial española. Pero, que sepamos, no existe en

En el caso del movimiento de personas intersexo, las críticas apuntaban en distintas direcciones.<sup>30</sup> Se denunciaba el secretismo y el escamoteo de información a los padres y a los pacientes, que se sometían al dictamen médico sin que en ningún momento se les solicitara el consentimiento. No era infrecuente que los niños afectados, por descuido de sus padres, acabaran enterándose de la verdad, con el correspondiente daño psíquico derivado de esta revelación. Por otra parte, cabía la posibilidad de que esa contradicción entre el historial clínico del paciente y la información que este había recibido, fuera conocida por terceros, por ejemplo por las compañías de seguros, con el subsiguiente prejuicio para la persona concernida. Los activistas y los críticos sociales mostraban asimismo el trasfondo de prejuicios sexistas y homofóbicos inherente a los criterios estipulados para el tratamiento de los intersexuales: la cirugía y la programación educativa pretendían asegurar un rol de género ajustado a una sexualidad genitocéntrica (importancia del tamaño del pene, irrelevancia del clítoris) y heterosexual. A pesar de la sospecha y el duelo que para muchos padres suponía acoger la noticia de la ambigüedad sexual de su hijo, el protocolo establecido no preveía ningún apoyo o atención psicológica para aquellos.

Por otro lado, se iban acumulando los testimonios de pacientes que denunciaban los efectos iatrogénicos de la cirugía de reasignación sexual precoz y de la hormonación. Se constataban por doquier los casos de pérdida de funcionalidad y de sensibilidad derivados de las reconstrucciones de clítoris y de penes realizadas por los cirujanos. Estas denuncias acabaron llevando la intersexualidad al primer plano

---

España una organización específica para la defensa de los derechos de los intersexuales. Véase N. GREGORI FLOR, "La experiencia intersexual", op. cit., pág. 75 y F. VÁZQUEZ GARCÍA y R. CLEMINSON, *Los hermafroditas*, op. cit., págs. 237-238. Lo más parecido es la GRAPSIA, Asociación y Grupo de Apoyo a favor de las personas afectadas por Síndrome de insensibilidad a los Andrógenos (AIS) y condiciones relacionadas, < [http://grapsia.org/component/option.com\\_weblinks/catid,14/Itemid,32/](http://grapsia.org/component/option.com_weblinks/catid,14/Itemid,32/)> [consultado el 18 de junio 2013].

<sup>30</sup> Hemos consultado A. D. DREGER, *Hermaphrodites*, págs. 188-198; A. D. DREGER, "A history of intersex: from the age of gonads to the age of consent" en A. D. Dreger, *Intersex*, op. cit., págs. 5-22; Robert A. CROUCH, "Betwixt and between: the past and future of intersexuality" en A. D. Dreger, *Intersex*, op. cit., págs. 29-49; Bruce E. WILSON y William G. REINER, "Management of intersex: a shifting paradigm" en A. D. Dreger, *Intersex*, op. cit., págs. 119-135 y K. KIPNIS y M. DIAMOND, "Pediatrics", op. cit., págs. 173-193; N. GREGORI FLOR, "Los cuerpos", op. cit., pp. 103-124; Katrina ROEW, "But we have to do something': surgical 'correction' of atypical genitalia", *Body and Society*, 14 (2008), 1, págs. 47-66, págs. 49-50; N. GREGORI FLOR, "La experiencia", op. cit., págs. 71-82 y Silvia GARCÍA DAUDER y Nuria GREGORI FLOR, "Dissenyant el marge de cossos possibles. Veritats i oposicions binàries en la construcció dels sexes-gèneres-sexualitats" *L'Espill*, 31 (2009), págs. 122-132.

de los medios de comunicación: documentales, entrevistas, reportajes, novelas, películas.<sup>31</sup>

Como se ha indicado, la contestación del régimen del “verdadero género” por parte de activistas y familiares, coincidía en el tiempo con un giro revisionista de los planteamientos construccionistas de Money y de sus colaboradores. Estos negaban la relevancia de las condiciones genéticas y de la endocrinología prenatal en la formación del género. Sin embargo, y de manera creciente, nuevos trabajos venían a corroborar la importancia de los componentes neurobiológicos en la gestación de las preferencias femeninas y masculinas.

A finales de los noventa, y a través de la coordinación de esfuerzos entre militantes, especialistas biomédicos e investigadores sociales, todos ellos disintiendo del modelo de tratamiento fijado por Money, comenzó a hablarse de un “nuevo paradigma” en la atención de las personas intersex.<sup>32</sup> Se trata de un emergente “estilo de razonamiento” que insiste en la “autonomía” y en la “calidad de vida” del paciente como metas principales del asesoramiento clínico. Este nuevo “régimen de verdad” sólo se ha visto confirmado oficialmente y a escala internacional en 2006, aunque de un modo extremadamente limitado.<sup>33</sup> En ese año se publicó el “Consensus Statement on Management of Intersex Disorders”,<sup>34</sup> aprobado en el curso de un Congreso sobre Intersexo, celebrado en Chicago (octubre de 2005), organizado conjuntamente por la Sociedad de Endocrinología Pediátrica Lawson Wilkins y por la Sociedad Europea de Endocrinología Pediátrica. La propuesta sancionada

<sup>31</sup> En España, véase por ejemplo el reportaje de Beatriz G. PORTALATÍN, “La intersexualidad ya no se oculta”, *El Mundo*, 26 de octubre 2012 <<http://www.elmundo.es/elmundosalud/2012/10/25/noticias/1351184448.html>> [consultado el 18 de junio 2013]. Véase también el documental de la catalana TV3, “Què és la intersexualitat?”, <<http://www.tv3.cat/videos/3050470/Que-es-la-intersexualitat>>, 12 de agosto 2010 y la entrevista con el psicólogo e intersexual, Gabriel Martín, también en TV3 <<http://www.youtube.com/watch?v=EIXmkFKR48E>>, 8 de diciembre 2011. Dentro del ámbito fílmico hay que mencionar la película coproducida por Argentina, España y Francia, y titulada *XXX*, dirigida por Lucía Puente en 2007. En la esfera narrativa pueden citarse la novela histórica de Agustín SÁNCHEZ VIDAL, *Esclava de Nadie*, Madrid: Espasa Calpe, 2010 y la traducción de Jeffrey Eugenides, *Middlesex*, Barcelona: Anagrama, 2003. Sobre esta última, Leandro PÉREZ MIGUEL, “¿La novela más grande del año?”, *El Mundo*, 15 de diciembre 2003 <[http://www.elmundo.es/elmundolibro/2003/12/02/narrativa\\_extranjera/1070386363.html](http://www.elmundo.es/elmundolibro/2003/12/02/narrativa_extranjera/1070386363.html)> y N. GREGORI FLOR, “La experiencia intersexual”, pág. 77.

<sup>32</sup> Por ejemplo A. D. DREGER, “A history of intersex: from the age of gonads to the age of consent”, op. cit., págs. 17-18 y B. E. WILSON y W. G. REINER, “Management of intersex”, op. cit., págs. 123-130.

<sup>33</sup> Sobre esas limitaciones, K. Karkazis, *Fixing sex*, págs. 4-6

<sup>34</sup> Peter A. LEE, Christopher P. HOUK, S. Faisal AHMED y Ieuan A. HUGHES, “Consensus Statement on Management of Intersex Disorders”, *Pediatrics*, 118 (2006), págs. 488-501, en <<http://pediatrics.aappublications.org/content/118/2/e488.full.html>> [consultado el 15 de junio 2013]

supone un giro importante en la perspectiva biomédica, un cambio impuesto en buena medida por la lucha de los activistas intersex y por su vasta repercusión mediática.

Tres rasgos permiten delimitar este nuevo estilo de razonamiento concerniente al género: su emplazamiento en el espacio biológico, su tendencia a la descentralización y personalización de las decisiones y el énfasis que pone en potenciar la autonomía individual.

En efecto, la identidad de género de los sujetos ya no se contempla en el marco de un espacio psíquico, interior, modelado por las influencias del espacio familiar. Se traslada ahora a la superficie de lo puramente biológico, al ámbito de las secreciones hormonales y de sus alteraciones, vistas siempre a partir de la relación que estas mantienen con sus bases genético-moleculares y con sus implicaciones neurobiológicas.<sup>35</sup> Esas alteraciones, relacionadas con distintas condiciones intersexo, involucran a más de cuarenta secuencias genéticas distintas. Estas están relacionadas con la formación de la identidad sexual y con los episodios de masculinización y feminización, pero la mayoría de ellas se emplazan precisamente en los cromosomas no sexuales.<sup>36</sup> Por otro lado, las secreciones hormonales durante el desarrollo del embrión y en fase postnatal inmediata, regulan la actividad del cerebro y del sistema nervioso, orientando *ab initio* las preferencias de género. Esto permite una fuerte entronización de las neurociencias en la exploración de lo que ahora se denominan “desórdenes de la diferenciación sexual” (DSDs).

Ahora bien, esta recuperación de lo biológico en el plano molecular y neural, a contracorriente de su minusvaloración por las hipótesis de Money y de los Hampson, no significa en ningún caso el regreso a propuestas biodeterministas y mucho menos al diagnóstico del “verdadero sexo” subyacente e inmodificable. La dinámica hormonal y sus bases moleculares y cerebrales no se afrontan como un destino ineluctable sino como un espacio plástico, abierto al conocimiento preventivo (historial clínico familiar, diagnóstico prenatal mediante ultrasonido, amniocentesis, test genético) y a posibles intervenciones biotecnológicas (desde la hormonación y la farmacología prenatal a la cirugía y eventualmente a la terapia génica, pasando por el escaneo PET de las imágenes cerebrales),<sup>37</sup> modelable a través del asesora-

<sup>35</sup> El enfoque endocrinológico se afronta cada vez más desde el estudio de sus bases genético-moleculares y desde sus implicaciones neurales. Véase A. SPURGAS, “(Un)queering”, págs. 114-115

<sup>36</sup> K. KARKAZIS, *Fixing sex*, pág. 295.

<sup>37</sup> Sobre los riesgos, las dificultades y las perspectivas de futuro de estas prácticas diagnósticas y preventivas en el terreno de las personas intersexuales, véase K. KARKAZIS, *Fixing sex*, págs. 24-26

miento experto y el cambio en los estilos de vida, de modo que pueda orientarse en un sentido u otro la delimitación de la identidad. Se trata de conocer lo biológico con objeto de poderlo cambiar.<sup>38</sup> Como ha señalado Nikolas Rose,<sup>39</sup> lo propio de la biomedicina contemporánea es que extiende la capacidad de elegir a la fábrica misma de la existencia vital.

En consonancia con esto, se entiende que este espacio biológico manipulable no fija una rígida partición binaria entre los sexos o una división estricta entre lo normal y lo patológico. Sin duda, ciertas alteraciones que afectan a la diferenciación sexual, implican riesgos que pueden aconsejar intervenciones quirúrgicas más o menos precoces. Este es el caso de los trastornos metabólicos, de consecuencias potencialmente fatales, como los que a menudo afectan a las personas con CAH. Algo similar puede suceder con los individuos que presentan insensibilidad a los andrógenos, entre los cuales es relativamente alto el porcentaje de cánceres, por lo que puede resultar recomendable la observación continua o eventualmente la extirpación de las gónadas, tras realizar la pertinente biopsia.<sup>40</sup>

Pero estos riesgos no implican que tales personas sean enfermas por su ambigüedad genital. Aquí se abre un variado espectro de posiciones. Por un lado los grupos de autoayuda, buena parte de los padres y de la comunidad médica que defienden la etiqueta DSD. Estos consideran que la identidad de género de las personas afectadas no se ve concernida en absoluto; se trata de varones o hembras como los demás, aquejados de un DSD. Por otro lado, otros profesionales biomédicos más críticos y activistas defienden, frente a la rigidez del esquema binario de los sexos, nuevas rúbricas que insisten en la “diversidad” y “variabilidad” que en este aspecto ofrece la biología humana. Hablarán entonces de “variaciones de desarrollo sexual o reproductivo”, o de “divergencias de desarrollo del sexo”.<sup>41</sup> Se trataría además de una diversidad flexible, maleable, donde las diferencias de sexo se afrontan como variaciones de grado que pueden ser gestionadas a partir de las preferencias del individuo afectado. Finalmente, en la “extrema izquierda” se situarían aquellos planteamientos, sostenidos por algunas organizaciones militantes y clínicos hiper-críticos, defensores del rótulo “intersexo” o “intersexual”. Con esto se insiste en que estas personas desafían, con su identidad, el modelo dimórfico y heteronorma-

<sup>38</sup> Paul RABINOW, “Artificiality and Enlightenment. From sociobiology to biosociality”, en *Essays on the Anthropology of reason*, Princeton: Princeton University Press, pág. 93.

<sup>39</sup> N. ROSE, *The politics of life*, op. cit., pág. 254.

<sup>40</sup> A. D. DREGER, *Hermaphrodites*, págs. 189-190.

<sup>41</sup> A. SPURGAS, “(Un)queering”, pág. 110.

tivo de los sexos-géneros, dominante en nuestra sociedad. Defienden así la condición *queer* de los intersexuales y su alianza con los movimientos GLTB.

Desde todo este espectro, no obstante, se recomienda ahora evitar, salvo en casos como los anteriormente señalados, las intervenciones quirúrgicas precoces; se aconseja retrasarlas, esperar al desarrollo del individuo y, en cualquier caso, abordarla según los deseos, la elección y la responsabilidad de la persona concernida. En este punto, las intervenciones médicas, incluidas las de la cirugía, apuntan no a curar, sino a “empoderar” a las personas que demandan sus servicios. Lo que aquí se despliega, más que una biomedicina de vocación terapéutica, es una biomedicina de “realce”, que pretende potenciar las capacidades y la calidad de vida del paciente.

El género se asienta pues en las bases moleculares de la vida, pero al mismo tiempo se afronta como una realidad modificable, flexible y diversa. Se está pues ante un estilo de razonamiento situado más allá de las divisiones clásicas entre naturaleza y cultura, esencialismo y construccionismo, sujeto y objeto, libertad y determinismo. Para dar cuenta del modelo antropológico adecuado a estos tiempos que se sitúan más allá de la lógica bivalente del pensamiento humanista occidental, el filósofo alemán Peter Sloterdijk, acuñó el concepto de “hombre autooperable”.<sup>42</sup> Este se apoya en una tecnología que se articula sobre las bases biológicas de su existencia, pero no bajo el esquema humanista de la dominación técnica de una naturaleza externa (alotecnología) sino bajo el patrón posthumanista de una optimización o realce inherente a las propias estructuras moleculares de la vida (homotecnología). En ese mismo sentido utilizamos la expresión de “género autooperable”, esto es, susceptible de diseño en su propia nervadura molecular, ajustándolo a las elecciones del individuo.

En segundo lugar, el nuevo estilo a la hora de pensar las identidades sexuales, se apoya en la descentralización y personalización de las decisiones. En la lógica del “verdadero género”, la identidad asignada dependía del equipo de especialistas biomédicos, que *motu proprio* y a menudo sin informar a la familia, decidía el sentido de la intervención quirúrgica y más tarde tutelaba todo el proceso formativo a fin de asegurar la permanencia en el sexo escogido.

---

<sup>42</sup> Peter SLOTERDIJK, “El hombre operable; Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”, *Revista Artefacto*, 4 (2001), pág. 91-105, <http://www.revista-artefacto.com.ar/revista/nota/?p=91> [consultado el 16 de junio 2013] y Peter SLOTERDIJK, “El hombre auto-operable: sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual”, *Revista Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento*, 11 (2001), págs. 80-91

Este esquema de tutela vertical ejercida por los especialistas se ve ahora reemplazado por un modelo horizontal, apoyado en la negociación. La voz cantante la lleva ahora el paciente y su familia, cuya decisión se adopta bajo el asesoramiento de una multiplicidad de agentes. En el caso de un neonato intersexo, los médicos informan a los padres remitiéndoles a las labores de consejo, supervisión y respaldo, desempeñadas por psicólogos, trabajadores sociales y grupos de autoayuda. El proceso se acompaña de todas las garantías que aseguren el consentimiento informado y la responsabilidad de los afectados con las decisiones que se adoptan. Aquí desempeñan un papel relevante los expertos en bioética médica. La familia por tanto atiende al problema recurriendo a la relación contractual, y no ya de tutela, con un vasto espectro de profesionales y también de activistas o de asociaciones de afectados.

En este nuevo modelo de actuación, la medicina no desaparece de la escena, no se trata de un dispositivo “desmedicalizado”. Al contrario, ciertas urgencias (riesgo de infecciones urinarias permanentes, problemas de crecimiento, trastornos metabólicos graves, susceptibilidad a ciertos tipos de cáncer en algunas variantes de intersexualidad) pueden hacer recomendable la intervención quirúrgica precoz o en cualquier caso una vigilancia constante por parte de los especialistas. A estas circunstancias se añaden los potenciales peligros derivados del uso permanente de hormonas y esteroides, por no hablar de ciertos síntomas de estrés postraumático relativamente frecuentes en los individuos intersex (depresión, ansiedad elevada, tendencias suicidas, inestabilidad emocional, abuso de sustancias, pérdidas y ganancias de peso, fracaso escolar).<sup>43</sup> El sujeto intersexual se convierte entonces en un individuo “en riesgo”, que necesita una constante monitorización sanitaria, a lo largo de toda su vida.

Por otro lado, el saber médico aparece con un formato mucho más plural. Así por ejemplo, la información sanitaria recogida en Internet, en las páginas webs de los colectivos de afectados, o la ofrecida por los distintos especialistas pediátricos consultados por las familias, contrastan con la verdad monolítica y general defendida en los protocolos inspirados por John Money. Por último, los saberes estrictamente biomédicos (Endocrinología, Genética, Urología) comparecen ahora en relación de rivalidad y complementariedad con otros saberes (psicología, bioética, trabajo social, *coaching*). El menú de tratamientos posibles (genéticos, psicológicos, neurológicos, endocrinológicos, de asistencia social) se amplía enormemente. To-

<sup>43</sup> A. Spurgas, “(Un)queering”, pág. 115

dos ellos apuntan a asesorar a la familia suministrando siempre una evaluación personalizada y flexible. Se acepta entonces que el sexo escogido por los padres al nacer su hijo, pueda ser alterado por éste en el curso de su desarrollo, sin que ello se perciba ya como una “emergencia social”. En este caso, por tanto, los tratamientos, incluida la cirugía de reasignación sexual (CRS), operan al servicio de quien las demanda, que se hace responsable así de sus decisiones (si se usa o no la hormona o el suministro de esteroides, y de qué modo, y si se usa o no el diagnóstico prenatal o la cirugía y en qué medida). Nada que ver por tanto con esas operaciones de reasignación a las que se les achacaba un perfil “eugenésico”.<sup>44</sup>

Se tiene así un complejo asistencial formado por profesionales biomédicos de especialidades diversas, grupos de autoayuda, comités de bioética, consultas de psicólogos, gabinetes de trabajadores sociales, laboratorios de genetistas, clínicas privadas que ofrecen un paquete de servicios múltiples, es decir, todo un mercado de bienes de salud donde los afectados y sus familias contratan el menú más adecuado para diseñar su propia identidad de género minimizando a la vez el riesgo de enfermedad física y el daño de índole emocional y afectiva.

Finalmente en el estilo del “género autooperable”, todo el énfasis recae sobre la autonomía personal. Lo biológico ya no es un fondo de fuerzas determinantes; es el lugar donde el sujeto se constituye a sí mismo, diseña su propia identidad y se responsabiliza de sus elecciones. En consonancia con esta medicina no directiva y centrada en el paciente, la ética pasa a ocupar un primer plano.<sup>45</sup> El afectado se tematiza como un sujeto activo y prudente, que debe hacerse cargo de los riesgos involucrados en sus decisiones, ilustradas gracias al asesoramiento de diversos especialistas y grupos de autoayuda. No está ya a merced de una identidad sexual en cuya construcción él no participa, asignada por los expertos e inculcada a través de la socialización familiar. Ahora se encuentra abocado al “cuidado de sí”, pero no en una situación de aislamiento, sino a través de su participación en asociaciones y colectivos de autoayuda.

¿Qué forma de gobierno de las poblaciones, qué tipo de biopolítica aparecen entrelazadas con este régimen del “género autooperable”? En el contexto de la biopolítica social y de las tecnologías *welfaristas* de gobierno, la “verdadera identidad de género” estipulada por los protocolos inspirados en Money funcionaba como una

<sup>44</sup> Nikki SULLIVAN, “The role of medicine in the (trans)formation of ‘wrong’ bodies”, *Body and Society*, 14 (2008), 1, págs. 105-116, pág. 109.

<sup>45</sup> K. KARKAZIS, *Fixing sex*, pág. 258; A. SPURGAS, “(Un)queering”, págs. 102-103.

norma disciplinaria, fijada por las burocracias sanitarias para corregir esa emergencia social que constituía toda ambigüedad sexual en el neonato. Esto se conseguía recurriendo al biopoder propiamente disciplinario representado por la CRS. Pero se completaba con el ejercicio preventivo de un biopoder regulador que actuaba sobre las imágenes transmitidas en el espacio doméstico, decisivas para la formación de la identidad.

En el nuevo estilo de biomedicina centrada en el paciente, ya no son las burocracias médicas las que prefiguran la identidad sexual del sujeto mediante la cirugía precoz. Este debe diseñarla por sí mismo, contratando servicios de asesoría (una suerte de *consulting* asistencial) en un mercado de bienes de salud, recurriendo a grupos de autoayuda, al consejo genético y psicológico, a la evaluación de los procedimientos por comités bioéticos, etc. Es decir, el problema se gobierna no por la actuación directa de las estructuras sanitarias del Estado sobre la vida de los ciudadanos, sino por la construcción artificial de un mercado de servicios donde agencias diversas –que pueden ser privadas, públicas o mixtas– compiten por asesorar al paciente.

Este se convierte así en un cliente, un consumidor en un mercado de servicios de bienestar y “calidad de vida”.<sup>46</sup> Las nuevas legislaciones relativas a la identidad de género, como la británica de 2005 o la española de 2007, ya no prescriben por ello, en los casos de cambio de identidad sexual, el requisito de la CRS; esta fórmula disciplinaria aparece ahora apartada del poder de soberanía representado por la ley. En una modalidad neoliberal de biopolítica,<sup>47</sup> como la que corresponde a nuestras sociedades avanzadas, no es el Estado el que debe dictaminar lo que hay que hacer con el cuerpo de sus gobernados; son ellos mismos, participando en los grupos que vertebran la sociedad civil y en las agencias que componen el mercado, los que se han de responsabilizar de las decisiones que conciernen a su cuerpo y a su identidad sexual. Estos ingresan así en una esfera económica autorregulada, en un ámbito de acumulación de “biocapital”,<sup>48</sup> donde es la propia vida, en su escala hormonal y molecular, la que genera plusvalías.

El individuo intersexual o trans está invitado a hacerse cargo de su cuerpo, a responsabilizarse de las decisiones que afectan a su salud, a adoptar una prudente actitud a la hora de operarse, hormonarse, someterse a diagnóstico prenatal, tener pa-

<sup>46</sup> A. SPURAS, “(Un)queering”, pág. 114.

<sup>47</sup> M. DEAN, *Governmentality*, págs. 149-175 y N. ROSE, *Powers*, op. cit., págs. 137-166.

<sup>48</sup> Sobre este concepto, N. ROSE, “The Politics of life”, págs. 33-34.

reja o descendencia, a sondear y gestionar adecuadamente su vida emocional para prevenir riesgos como la depresión o el suicidio.<sup>49</sup> En suma, su *ethos* corresponde al perfil del “empresario de sí mismo” propio de la biopolítica neoliberal. El nuevo estilo biomédico, altamente personalizado, no trata al individuo como una instancia que debe ser socializada dentro de un agrupamiento biológico masivo (varón o hembra), sino como alguien que debe afrontar por sí mismo y de modo responsable el diseño de su propia identidad, dentro de coordenadas y narrativas vitales específicas.

El nuevo escenario del “género autooperable”, inserto en el gobierno neoliberal de la vida, parece realizar algunas de las metas emancipatorias perseguidas por los movimientos de personas intersexuales y trans. La autonomía, la transparencia, las garantías éticas, la reducción del estigma, parecen en efecto quedar ampliadas dentro de esta configuración emergente. Pero al mismo tiempo, se abren nuevos problemas y nuevos peligros. Si estas variantes de género ya no pudieran inscribirse en el registro de lo patológico sino en el de lo cosmético, ¿cómo justificar su financiación a cargo de los poderes públicos o de las aseguradoras? Si la medicina ya no produce estándares nítidos y binarios en relación con las identidades de género, ¿qué sucederá con aquellas personas procedentes de familias pobres en capital cultural legítimo, hundidas en el estupor y la incertidumbre ante el nacimiento de un niño intersexual?; ¿qué sucederá si ya no les será factible recurrir a la categoría de “trastorno de identidad de género” para tranquilizar sus conciencias?; ¿qué dinámicas de angustia y sobreconsumo sanitario se abren en personas intersexuales no operadas al nacer pero obligadas por ello a una autoobservación permanente (hormonación controlada, suministro de esteroides, analíticas periódicas, tests, intervenciones quirúrgicas, daños psíquicos) de su desarrollo? Por otra parte, ¿qué sucederá con aquellos que se niegan a asumir la patologización y la nomenclatura DSD?; ¿quedarán excluidos de la posibilidad de participar como consumidores en el nuevo mercado de servicios de calidad de vida y bienestar? Finalmente, ¿en qué medida la división entre partidarios y detractores del DSD debilita la fuerza del movimiento intersex?; ¿en qué medida el triunfo de la terminología DSD contribuye a despolitizarlo y a escindirlo de otros movimientos sociales contrarios a las políticas del neoliberalismo?

---

<sup>49</sup> Como han señalado con acierto Eva ILLOUZ, *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires: Katz, 2010, págs. 110-113, el capitalismo, lejos de obligar a la represión de las emociones en aras del interés racional y el cálculo, potencia su desciframiento, expresión y articulación

Estas cuestiones están constituyendo ya un desafío para el movimiento de personas trans e intersexuales. Lo que en mi intervención se ha pretendido es proporcionar a estas iniciativas un instrumental de análisis puesto al día, que vaya más allá de la “crítica de la medicalización” y que permita conectar las luchas por la identidad de género con las luchas por la justicia social en la era del neoliberalismo.

# EL EMPLEADO DOBLEMENTE LIBRE: EL INDIVIDUO EXTENUADO DESPUÉS DE SU HUNDIMIENTO

*The Doubly Free Employee: The Exhausted Individual After its Decline*

ARNE KELLERMANN\*  
[arne.kellermann@hu-berlin.de](mailto:arne.kellermann@hu-berlin.de)

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 22 de agosto de 2013

## RESUMEN

Partiendo de que la conciencia está conformada de manera fundamental por las formas de supervivencia, el presente artículo analiza la constelación en que se configura hoy el trabajo asalariado. Desde una crítica de la tesis del empresario de la propia fuerza de trabajo, desarrollada por H. J. Pongratz y G. G. Voß, intenta rebasar los límites de la sociología post-marxista del trabajo. Colocando esta tesis restringida en el marco del estado actual de la historia capitalista de la violencia vuelve a situar la discusión sobre el trabajo asalariado postindustrial en relación dialéctica con la totalidad transformada que está en su base. La época neoliberal se analiza como una totalidad de exclusión violenta del mercado de trabajo encargado de asegurar la supervivencia. Finalmente, el texto presenta un esbozo del modelo de subjetividad en una época de superfluidad constitutiva de todos los individuos y para ello actualiza el concepto psicoanalítico de mecanismos de adaptación desarrollado por Paul Parin.

*Palabras clave:* empresario de su propia fuerza de trabajo; sociología del trabajo; historia capitalista de la violencia; neoliberalismo; psicología social; subjetivación; superfluidad.

## ABSTRACT

Coming from the insight, that consciousness is basically shaped by the contemporary forms of surviving, this paper throws a glance on the actual constellation of wage labour. Criticizing the thesis of the entrepoyee [Arbeitskraft-unternehmer] of H. J. Pongratz and G. G. Voß, it tries to exceed the limits of post-marxist sociology of work. By putting the restricted thesis in the frame of today's condition of the capitalistic history of violence it puts the discussion

---

\* Humboldt Universität zu Berlin (Alemania).

of post-industrial wage labour back into its dialectic with its changed underlying totality. The neoliberal totality is marked as a totality of violent exclusion from the survival-assuring labour market. The paper draws an outline of subjectivity in times of the constitutive redundancy of every individual, by actualizing the psychoanalytical concepts of the adaptation mechanisms developed by Paul Parin.

*Key words:* entployee; sociology of work; capitalistic history of violence; neoliberalism, social psychology; subjectification; redundancy.

*Para Malte, como agradecimiento  
Por darme la fuerza para ver\*\**

Para quien tiene cierta familiaridad con la teoría crítica de Adorno, resulta difícil discernir en qué podría consistir el grandioso aporte de novedad de los trabajos sociológicos contemporáneos. Cuando uno, ya sea llevado por la propia experiencia o por el ubicuo horror de las relaciones laborales actuales, analiza las formas contemporáneas de trabajo y centra su atención en los estudios –ya no totalmente– actuales sobre “el empresario de su propia fuerza de trabajo” [*Arbeitskraftunternehmer*]<sup>1</sup>, desde la primera lectura no logra deshacerse de la impresión de que todo lo que allí se dice puede leerse en una formulación más hermosa, más contundente y más certera en los textos de Adorno –por ejemplo en *Minima moralia*<sup>2</sup>–. Ante una sociología académica (del trabajo) que sólo parece capaz de descubrir relaciones sociales que se han generalizado hasta tal punto que ya no es posible evitar percibir las; ante una sociología que, por ese motivo, sólo plantea reflexiones sobre cómo se puede proteger al barco ya hundido de la entrada del agua, reflexiones que dan la impresión de ser absurdas y, en todo caso, no están en condiciones de hacer

\*\* Agradezco cordialmente a Theodora Becker y Andres Harasser sus importantes anotaciones y críticas. También agradezco enormemente a Jordi Maiso la traducción del texto, sabiendo que el más cordial agradecimiento en absoluto alcanza a corresponder el trabajo que ha realizado.

<sup>1</sup> Cfr. Hans J. PONGRATZ y Günter G. VOR: “Die Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?”, en: *Köllner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1, 1998, págs. 131-158 y “Vom Arbeitnehmer zum Arbeitskraft unternehmer. Zur Entgrenzung der Ware Arbeitskraft”, en H. Minssen (ed.): *Begrenzte Entgrenzung*, Berlin: Sigma, 2000, págs. 225-247.

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO: *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Akal, 2004. Cfr. sobre todo los fragmentos 88, 91, 97, 124, 137. Por lo demás en *Minima moralia* pueden encontrarse también pasajes en los que, de la mano de determinadas constelaciones entre individuo y sociedad, se exponen aspectos que se han universalizado con la figura del empresario de su propia fuerza de trabajo. Cfr. por ejemplo los fragmentos 25, 57, 63, 75, 113, 121, 138.

frente a una situación que ya se ha generalizado; ante semejante sociología uno siente la tentación de limitarse a sacudir la cabeza y dedicarse a un trabajo teórico que sería eufemístico calificar de esotérico, pero que no se resigna a abandonar la idea de verdad y no desiste de la necesidad de analizar seriamente las relaciones sociales. Cuando estas pasan a ser el blanco de la crítica –pese a y a causa de su capacidad de permear todo, que crece en proporciones apenas imaginables–, un pensamiento consecuente en términos de filosofía de la historia obligaría a centrar la atención en transformaciones sociales que –si bien ya hace décadas que se podía advertir cómo cobraban forma en determinados fenómenos sociales– hoy son analizadas incluso desde una sociología académica que evita todo contacto con la experiencia social de la negatividad de lo existente. Este hecho señala que tendencias sociales que ya habían sido anticipadas y criticadas se han materializado y generalizado hasta un punto que revela, a nivel fenoménico, que su generalización se basa en algo más que en la pura transformación cuantitativa, y esto podría ser resultado de elementos cualitativamente nuevos que exigirían, una vez más, el trabajo del concepto.

## 1 EL “EMPRESARIO DE SU PROPIA FUERZA DE TRABAJO” - UN HALLAZGO DE LOS ANÁLISIS RECIENTES

*... porque la mentira no es el único y exclusivo requisito de la vida,  
incluso si algunos no contemplan otras posibilidades*

*Imre Kertész*

El término “empresario de la propia fuerza de trabajo” [*Arbeitskraftunternehmer*] se introdujo en el terreno de juego académico de la mano de los sociólogos alemanes Hans J. Pongratz y Günter Voß; su objetivo era comprender las transformaciones que se habían producido en las relaciones laborales con el “neoliberalismo” –o mejor: con la realización del capitalismo en su fase actual–, desde el final del fordismo y con la disolución de la relativa estabilidad de la economía de posguerra. La “edad de oro” del capitalismo<sup>3</sup> había quedado atrás, y el colchón que amortiguaba las inclemencias de la forma de socialización vigente en los centros del capitalismo se consumió en el curso de pocas décadas. Se pulverizaron incluso los últimos

<sup>3</sup> Eric J. HOBBSAWM: *Die Zeitalter der Extreme*, Munich: dtv, 2009 [trad. cast. *Historia del siglo XX*, Barcelona: Crítica, 2012].

residuos de un interludio de relativa estabilidad y prosperidad que había tenido dos condiciones de posibilidad en la Segunda Guerra Mundial: el aumento del desarrollo de las fuerzas productivas y, paralelamente, la destrucción de una sobreproducción<sup>4</sup> que ya no podía ser revalorizada. Se esfumó el poder del material humano necesitado y por ello cortejado –como mero portador de fuerza de trabajo y de consumo– durante un breve periodo y, con ello, la relativa humanidad de las relaciones laborales conquistable con ese poder. Este proceso se aceleró a finales del pasado siglo –en el momento en que se creaba el término “empresario de la propia fuerza de trabajo”– con el fin de un socialismo soviético que se presentaba como alternativa<sup>5</sup>. Si la situación política mundial de la “competencia entre sistemas” –cuya primera función ideológica había sido ocultar la conformidad de ambos sistemas, en el Este y en el Oeste, con la perpetuación de un dominio basado en la violencia– había contribuido a suavizar un poco la imposición incondicional de la presión de la economía política, en el mundo unificado por la fraternidad capitalista ya no había freno alguno: la coacción de la valorización del valor se imponía de modo inmediato –y esto quiere decir: sin la pretensión de ser el mejor sistema ni el estorbo que esto supone. Esa coacción derribó todo lo que se oponía a su fuerza –inclusive, como hoy sabemos, “todas las murallas chinas”<sup>6</sup>–.

En esta situación histórica, que se minimiza con talante socialdemócrata usando categorías como “globalización” o “internacionalización”, los sociólogos de aquellos países que aún podían permitirse la existencia de empleados “como dios manda” gracias a una historia secular de explotación y de una acumulación de prebendas resultante de ella, se unieron a coro en amnésicas cavilaciones sobre la erosión de un privilegio históricamente conquistado a través de la violencia. Para designar el estado de quienes se encontraban entregados sin defensa ni lucidez a esa situación, inventaron etiquetas como “nueva autonomía” y denominaron “hombres flexibles” o también “empresarios de su fuerza de trabajo” a quienes que tenían que entregarse cada vez más a esta presión.

<sup>4</sup> Pese a que esta descripción con categorías de la economía política pase por alto lo esencial –de ahí su carácter eufemístico–, sí que acierta a señalar lo que *también* sucedió en esta época. No entraremos a analizar aquí hasta qué punto las propias categorías de la economía política se transformaron de manera fundamental en las fracturas sociales de la “era de las catástrofes” (Hobsbawm).

<sup>5</sup> Tan solo señalar en este sentido que definir este socialismo como un “capitalismo de estado” revelaría más de su (no-)verdad objetiva de lo que permitía el uso –denunciador o autolegitimador– del término “socialismo”.

<sup>6</sup> Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *Marx-Engels Werke*, t. 4, Berlín: Dietz, 1981, pág. 466 [trad. esp. Madrid: Alianza, 2002].

Según sus descubridores, “a largo plazo” el empresario de su propia fuerza de trabajo quizá llegue a sustituir “como prototipo al trabajador de base profesional”<sup>7</sup>; o al menos a complementar el antiguo modelo. Esto significaría el surgimiento de “un nuevo tipo social de fuerza de trabajo, más individualizado y vinculado al mercado”. Pero no solo eso: según los autores, y “de acuerdo con [su] suposición fundamental”, este desarrollo podría llevar “a una transformación novedosa y con enormes implicaciones de la constitución social de la famosa (¡sic!) ‘mercancía fuerza de trabajo’”<sup>8</sup>.

Si bien ya sería posible mostrar en el discurso sobre el carácter del empresario de su propia fuerza de trabajo tanto la completa ausencia de concepto y experiencia como su orientación ideológica a partir de los dos puntos de referencia contradictorios –por una parte el trabajador “asalariado convencional”, “por lo menos en Alemania”<sup>9</sup> (lo que evidencia el carácter nacionalmente limitado de la ‘convención’ y la estructura de explotación internacional en la que se apoya), y por otra el “empresario de su propia fuerza de trabajo altamente individualizado”<sup>10</sup>, que se ha ido expandiendo por el mundo atravesado por un proceso de capitalización marcado por la crisis–, vale la pena analizar el modo en que los autores presentan las transformaciones sociales. Para ello es necesario comprender en su contexto social objetivo las tendencias que convergen en la figura del empresario de su propia fuerza de trabajo para dar lugar a una nueva estructura, así como exponer los aspectos relevantes que surgen aquí para analizar la constitución de los sujetos hoy.

Los rasgos característicos del empresario de su propia fuerza de trabajo –que los autores condensan en una caracterización casi propia de un tipo ideal– consisten fundamentalmente en tres aspectos:

“un aumento del ‘auto-control’ de la actividad en el lugar de trabajo, con el consecuente aumento sistemático del valor de la fuerza de trabajo para la empresa, un incremento de la ‘auto-economización’ de la propia capacidad de trabajo y una tendencia hacia la ‘auto-racionalización’ forzada del contexto vital de los afectados”<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Hans J. PONGRATZ y Günter G. VOß: “Von Arbeitnehmer zum Arbeitskraftunternehmer”, ob. cit., pág. 226.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 229.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 230.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág. 230.

Las tres transformaciones en la forma de aprovechar la fuerza de trabajo que aquí se constatan llevan, según Pongratz y Voß, a un “nuevo grado en la intensificación del aprovechamiento de la fuerza de trabajo”<sup>12</sup>.

#### I.

El primer aspecto aquí constatado –el “aumento del auto-control”– se refiere a un añadido específico de la mercancía fuerza de trabajo en su fase actual que Pongratz y Voß reconocen en el empresario de su propia fuerza de trabajo. La mercancía fuerza de trabajo se enriquece con la “disposición y la capacidad para gestionar el problema de la transformación”<sup>13</sup>, es decir: con un “refuerzo y, sobre todo, una explicitación del auto-control y la autovigilancia activa del propio trabajo”<sup>14</sup>, de modo que el control de la transformación del potencial de la fuerza de trabajo en trabajo efectivamente realizado se le impone al empleado. El control empresarial de la forma de trabajo del empleado se ve sustituido por una regulación individual del gasto de fuerza de trabajo, de manera que el auto-disciplinamiento se incrementa de modo potencialmente ilimitado: nada se interpone ya entre el asalariado y el trabajo que debe realizar para percibir su salario –salvo la presión de no poder fallar. Nada más se interpone ya entre el individuo y la coacción abstracta a la valorización del capital. Al igual que ya no puede contar con los residuos de solidaridad de unos asalariados completamente atomizados, el individuo tampoco se encuentra con encarnaciones del capital que ejerzan sobre él una coacción inmediata: ya no hay formas de resistencia o de heteronomía que se opongan a la libertad objetivamente individualizada para autoexplotarse. A falta de mediación institucional, la obligación de realizar las tareas asignadas se exagera hasta convertirse en la coacción sobreexplotada a derribar toda forma de resistencia objetiva. El empresario de su propia fuerza de trabajo se enfrenta a la alternativa de presentar resultados que satisfagan las exigencias específicas en cada caso o ver cómo se disuelven completamente los últimos residuos de subjetividad –la supervivencia material y la autoestima– en un proceso de hundimiento sin reservas.

Como ambos sociólogos, en consonancia con las tendencias propias de su gremio, no quieren saber nada de unas relaciones sociales marcadas por la violencia ni de su génesis histórica, sino que prefieren dedicarse a construir tipologías para la

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pág. 234 (subrayado en el original).

<sup>13</sup> *Ibíd.*, pág. 232 (subrayado en el original).

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pág. 231 (subrayado en el original).

discusión académica y para el próximo proyecto de investigación, tampoco pueden ver hasta qué punto el “abaratamiento” de las mercancías ha constituido el fundamento de una nueva estructura de dominación social<sup>15</sup> que ha deslocalizado la violencia social y golpea sin cesar a sus víctimas en la periferia. Sus consideraciones no pueden dar cuenta del modo en el que el increíble incremento de la productividad en el contexto de la Segunda Guerra Mundial –sumado a la pretensión de reconstruir lo que había sido destruido– llevó a que las mercancías, que según la tendencia de la historia apocalíptica del imperialismo carecían de competencia, se convirtieran en instrumentos para saquear las riquezas de la naturaleza y los recursos de los países denominados ‘subdesarrollados’ en lugar de aprovechar la abundancia real para poner fin al saqueo. De ahí que Pongratz y Voß no puedan ver el contenido histórico de aquellas fronteras que ahora están siendo “eliminadas” [entgrenzt]. Su amor por lo existente, que es el propio de los *parvenus*, les impide reconocer la violencia sedimentada en las “estructuras sociales”, cuyas “desintegraciones y reducciones, ya sean transitorias o permanentes”<sup>16</sup> lamentan tímidamente. Como ya no les está permitido sospechar que los muros que ahora caen son resultado de un movimiento negativo expansivo, cuyos rasgos fundamentales había descrito Marx, un movimiento que, por su propia pulsión interna, se ve forzado a ir más allá de la calamidad existente armado militarmente –de modo que las fronteras se erigían para protegerse de otros seres humanos–, estos sociólogos –volviedo la espalda a los seres humanos que siguen muriendo en la periferia ante la indiferencia general– dirigen la mirada desde el lado universitario del muro hacia su país, antaño pacífico, para constatar con sorpresa que esa paz ya no es lo que era.

<sup>15</sup> El propio Marx constataba al referirse a la tendencia a la concentración del capital: “La lucha de la competencia tiene lugar a través del abaratamiento de las mercancías” (Karl MARX, *Das Kapital*, vol. 1, *Marx Engels Werke*, t. 23, Berlín: Dietz, 1981, pág. 654 [trad. esp. en Madrid: Akal, 2000]). En cambio Gerhard Stapelfeldt escribía en 1980: “Creo que lo esencial de las sociedades latinoamericanas es que no puede efectuarse ningún desarrollo inmanente de los modos de producción, porque éstos siempre están un paso por detrás del nivel histórico alcanzado en los centros: como llegan demasiado tarde no son competitivos y por ello se les adapta por la fuerza al *status quo*. El desempleo y las barriadas de chabolas son la manifestación de una sociedad desintegrada; se diferencian tanto del desempleo actual, puramente capitalista, en los centros, como de las barriadas de barracas europeas en el siglo XIX” (Gerhard STAPELFELDT: *Peru. 'Im Namen der Freiheit ins Elend'. Notizen und Analysen*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1984, pág. 60).

<sup>16</sup> Hans J. PONGRATZ y Günter G. VOß: “Von Arbeitnehmer zum Arbeitskraftunternehmer”, ob. cit., pág. 225.

Si la sociología actual fuera una ciencia capaz de reflexionar seriamente sobre sus presupuestos, cosa que ya no es; o si al menos no hubiera abandonado totalmente toda pretensión de verdad: si considerara las relaciones sociales actuales y, con ellas, la violencia en que se fundamenta su propia existencia y actividad científica, y si –partiendo de una reflexión seria sobre su propio estatus precario– analizara el problema del “autocontrol reforzado de la fuerza de trabajo”, no elaboraría sin cesar nuevas tipologías, sino que tendría que comprender en primer lugar el “regreso de lo siempre igual”. Un “siempre igual” que no ha podido regresar en las periferias del lujo de pacotilla ni al otro lado de las fronteras separadas por alambres de la OTAN, porque nunca se había ido de allí. Una sociología que no se hubiera aislado a priori de toda experiencia social e histórica, y por ello también de toda experiencia política –y hoy en día ésta requeriría al menos percibir el estado del mundo más allá de las propias fronteras–, reconocería que el motor de ese autocontrol que obliga a los empleados que quieren estar seguros a una situación de extrema inquietud es aún esa constelación que Marx describió como la posición del trabajador asalariado doblemente libre. Es más: partiendo de la toma de conciencia de que el trabajador, “como persona libre, dispone de su fuerza de trabajo en tanto que mercancía, pero que por otra parte no tiene otras mercancías que vender, desprovisto y despojado, está libre de todas las cosas necesarias para poner en práctica su fuerza de trabajo”, comprenderían que las fronteras acorazadas que los empleados tenían ante sí ofreciéndoles protección en la segunda mitad del siglo XX y que les permitieron ser trabajadores asalariados, vuelven a ser ahora permeables para el horror a causa de la crisis generalizada: permeables para unas condiciones de vida que durante algún tiempo fueron percibidas como una realidad descartada. El control estatal de las fronteras nacionales y el apoyo estatal al capital nacional ya no bastan para solucionar el problema de la valorización del valor en los centros y asegurar así el bienestar material.

Un pensamiento que haga suya la experiencia social está obligado a comprender que el trabajo a destajo en los *sweatshops* del Tercer Mundo nunca perdió su carácter de explotación salvaje ni de obligar a un “autocontrol reforzado”, sino que más bien el desplazamiento histórico hacia la periferia del autocontrol basado en el trabajo a destajo era un producto de aquellas fronteras y su motor era el propio desarrollo del capitalismo. Históricamente hay que tener en cuenta que las mercancías abarataadas, cuya eficacia fue privando a la humanidad en su conjunto de la posibilidad de una economía de subsistencia, permitieron el bienestar de los mis-

mos empleados cuya relativa seguridad se ve recortada hoy. De este modo se revela que –a partir de 1971– las posibilidades del sistema de socialización capitalista de sobrevivir a su propia crisis llegaron al punto, por una parte, de tener que integrar el socialismo realmente existente hasta su autodisolución y, por otra, de una producción de mercancías tan baratas que apenas necesitaban ya de mano de obra, de modo que podía buscar la poca fuerza de trabajo que aún requería allí donde el salario podía mantenerse a un nivel tan bajo como para corresponder al de la mercancía fuerza de trabajo: el de su mera reproducción. El movimiento que hoy rebaja a los antiguos empleados hasta convertirlos en “empresarios de su fuerza de trabajo” es el mismo que se les ha impuesto en las últimas décadas a los habitantes de la periferia, cuando se permitió que la economía política continuara celebrando la resurrección de la acumulación originaria –es decir, la expropiación de los fundamentos de la subsistencia material–. Este movimiento se vuelve ahora contra las fronteras que habían sido erigidas y comienza a eliminar el privilegio fruto del expolio histórico: la pobreza que había sido externalizada hacia la periferia vuelve de nuevo a los centros. La reflexión sobre este movimiento y sobre la violencia que se sedimenta en él –la protección militar y policial de la imposición del capital– permite entrever que la figura sociológica del empresario de su propia fuerza de trabajo es el correlato socialmente necesario del regreso de la exclusión por depauperización en las regiones que se creían a salvo de ella.

A partir de este movimiento es posible descifrar también los aspectos específicos de las relaciones laborales neoliberales en algunos sectores de los centros del capitalismo: la tesis de Marx de que los trabajadores no tenían nada más que perder que sus cadenas<sup>17</sup> arroja hoy luz sobre lo existente: hablar de una ampliación del “autocontrol”, como también de un *empresario de su propia fuerza* de trabajo, parece sugerir una idea de soberanía que refleja la única reacción posible a una miseria vital que pasa ahora a primer plano y se universaliza en todo el planeta. El miedo, que estrecha los horizontes hasta reducirlos a la pura lucha por la supervivencia, se revela como el único catalizador que ha salido ileso del interregno de la Guerra Fría, si bien las posibilidades de percibirlo han disminuido a causa de las condiciones aniquiladoras con las que él mismo se impone: el miedo se ha sublimado hasta convertirse en una forma de control que somete al sí-mismo hasta el punto de que éste sólo quiere tomar noticia del sufrimiento de los otros si puede

<sup>17</sup> Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Manifest der Kommunistischen Partei*, ob. cit. (trad. cast. en Madrid: Alianza, 2002), pág. 493.

disfrutar de alguna manera con él, del mismo modo que reprime toda percepción de su situación desesperada y falta de perspectivas. Esta reflexión permite reconocer el incremento del autocontrol como lo que es: un estrechamiento de la perspectiva motivada por el miedo que la reduce a la mera eficacia, y eso en un mundo en el que ni siquiera el efecto logrado garantiza que se le dé un uso.

Por ello, es posible que a nivel fenoménico sea cierta la consigna a la que –según Pongratz y Voß– se enfrenta el empresario de su propia fuerza de trabajo cuando se trata de su autocontrol: “Da igual cómo hagan su trabajo, lo importante es que el resultado sea el deseado”; pero una perspectiva sociológica tendría que descifrar su contenido, y por ello completarla con otra frase, más amenazadora: “eso es lo único que les queda”. De modo que habría que interpretar la “suspensión de límites” del control como una reacción a la ilimitada impotencia –fijada a nivel mundial– y a la situación de vulnerabilidad total de los individuos y concebirla como un modo de integración y de afirmación de la heteronomía capitalista en-sí. De modo análogo al trabajador, el empleado actual en los centros del capitalismo, por una parte, es libre porque el progreso del capitalismo le ha despojado una vez más de unos medios de subsistencia únicos en la historia: el contrato de trabajo a tiempo indefinido que parecía garantizarle algo parecido a una subsistencia segura. Pero, por otra parte, también se le ha liberado para que se ponga a disposición de un mercado que antes no podía pasarse sin él, pero que ahora puede renunciar a tanta oferta que obliga a los afectados a adoptar formas de auto-sometimiento demenciales.

## II

De esta manera puede descifrarse también el contenido social –de dominación capitalista– del segundo punto mencionado por Pongratz y Voß. Si en uno de sus textos derivan la auto-economización forzada del incremento del autocontrol, también utilizan términos sociológicos desmaterializados para describir la solución dinámica del problema de la transformación: “El titular de la fuerza de trabajo, que actúa de manera más bien pasiva o reactiva en el mercado de trabajo, pasa a ser un *actor que actúa de forma estratégica* de un modo cualitativamente nuevo”<sup>18</sup>. Aunque no han olvidado completamente la herencia marxiana y saben perfectamente que su capacidad de trabajar es lo único de lo que disponen los afectados “para

<sup>18</sup> Hans J. PONGRATZ y Günter G. VOß: “Von Arbeitnehmer zum Arbeitskraftunternehmer”, ob. cit., pág. 232 (subrayado en el original).

garantizar su subsistencia”, presentan a unos individuos a los que se pone entre la espada y la pared como si fueran “actores”. Si desaparece la posibilidad de los individuos de ser algo más que meros ejecutores de funciones sociales, esta transformación se ve sancionada con una terminología que, por una parte, sigue pudiendo enlazar con el discurso académico y, por otra, parece sugerir que no es necesario reflexionar demasiado al respecto. Y es que estos sociólogos, en tanto que agentes de una sociedad capitalista que ha llegado a ser totalmente inmanente a sí misma<sup>19</sup>, no pueden entender las implicaciones de la referencia ideológica a un actor que actúa de forma estratégica. El hecho de que el desarrollo activo “de la propia fuerza de trabajo” conforme a criterios de eficiencia, “aprovechando todos los potenciales personales”, y el “laborioso marketing de uno mismo” de cara a los “potenciales empleadores-contratantes” hayan llegado a ser elementos necesarios y no puedan interrumpirse ni por un momento, son elementos que incluyen por principio la posibilidad de la reflexión sobre la propia represión y autorrepresión: las cuestiones de si se trabaja demasiado o demasiado poco, o de si el propio trabajo es insostenible, son algo que uno mismo debe reprimir. Pero este potencial no se ve simplemente asfixiado, sino que se moviliza al sopesar cuestiones como la capacidad concreta en la que el individuo debería hacer una mayor o menor inversión. A los potenciales sujetos, a los que el desarrollo social parece haber degradado definitivamente a meros “actores” –agentes de las formas sociales del capitalismo–, se les obliga a someter al primado de la valorización del valor su relación consigo mismos, la posibilidad de hacer algo agradable, de disfrutar de algo placentero o la simple función reproductiva del descanso.

En este contexto ambos autores reconocen que “el *carácter de mercancía de la fuerza de trabajo*” pasa de nuevo a primer plano, y que eso “tiene como consecuencia un *refuerzo del poder empresarial del mercado*”<sup>20</sup>. Pero no se percatan de que esta forma específica de reflexión –es decir, el modo como es integrada la reflexión sobre la

---

<sup>19</sup> Cfr. a este respecto el excelente ensayo de Robert HULLOT-KENTOR: “A New Type of Human Being and Who We Really Are” (en *Brooklyn Rail*, November 2008: <http://www.brooklynrail.org/2008/11/art/a-new-type-of-human-being-and-who-we-really-are> [última consulta: 12 de agosto de 2013]), cuyo único problema –por desgracia básico– es que, si bien logra exponer de modo fulminante los problemas del nuevo tipo humano, no tematiza explícitamente los del más nuevo tipo, el neoliberal. Con todo, en la primera parte del texto, así como en el relevante ensayo “El sentido exacto en el que ya no existe la industria cultural” (publicado en: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n° 3, 2011, págs. 3-23) pueden encontrarse importantes observaciones para la elaboración de una antropología del tipo humano neoliberal.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 235 (subrayados en el original).

determinación de las propias condiciones materiales de supervivencia por la forma de la mercancía— se queda sin el aguijón crítico capaz de volverse contra la estructura de dominación en cuanto tal, mientras que por otra parte se movilizan las fuerzas de la reflexión para la última gran ofensiva del capital. Así es como pasa inadvertido a los autores que, en la fase de acumulación de la más severa crisis mundial de la valorización capitalista desde hace 80 años, a los seres humanos se les arrebató la posibilidad de reflexión mediante la amenaza constante de perecer, precisamente apropiándose de la reflexión sobre la propia forma de dominación para el mantenimiento de esta: la atención a la forma es sustituida por un incitante presentimiento de su contenido petrificado: que la única alternativa es esa muerte miserable a la que los actuales empresarios de su fuerza de trabajo han aprendido a resignarse, siempre que tenga lugar en otras regiones del mundo.

El hecho de que incluso la reflexión sobre la forma social de dominación sin sujeto, en tanto que forma de dominio forzado y exhausto, ya no ofrezca un estímulo para salir solidariamente de ella y para interrumpirla, sino que lleve a su exacerbación, a un sometimiento más profundo, es algo a lo que estos autores —que apuestan por posibilidades de resistencia sindical y las buscan— no pueden contraponer ningún conocimiento. Dado que la reflexión sobre sus fundamentos constitutivos se ha convertido en algo tan insoportable para el pensamiento, como para el empresario de su propia fuerza de trabajo recordar el saqueo histórico que ha estado en su origen, la tarea de comprender realmente la objetividad social ha sido abandonada y se ha aprendido a pasar por alto desde el punto de vista sociológico que, en las últimas décadas, en los centros del capitalismo, el trabajo sindical se ha llevado a cabo en la práctica como uno de los medios para asegurar al fallecimiento del agitado movimiento una existencia en permanente desplome. En lugar de hacer frente a un proceso de valorización capitalista cada vez más precario con una solidaridad a escala mundial —aunque sea una solidaridad aparentemente desesperada—, el trabajo sindical centró sus esfuerzos en la integración de la voluntad de los trabajadores.

El hecho de que la sociología sólo pueda responder al miedo ante el posible final del modo de socialización capitalista —percibido como carente de alternativas— y a la realización de sus consecuencias con una especie de tartamudeo sociológico sólo puede parecer consecuente. Hablar de “actores” puede ser algo tendencialmente verdadero cuando se refiere a personas que han aprendido —de sus representantes sindicales, de sus sociólogos del trabajo y de la terrible realidad de los

que se mueren de hambre— a luchar por sí mismos y contra todos los demás de modo tan rígido como desesperado. Desde que ya no cabe la esperanza en la resistencia, los individuos se han visto socialmente reducidos a “actores”, y sus acciones se dirigen al único fin de integrar todos sus potenciales en la estrategia de la valorización del valor y garantizar así la base de su violento negocio. De acuerdo con ello, en este proceso de adaptación —que históricamente se ha extendido a lo largo de las últimas décadas— desaparece toda forma de reflexión que reprodujera algo más que la mera inmanencia. O mejor: el potencial de trascendencia se ve integrado. La propia aspiración a algo más hermoso que el mero seguir-así queda realmente subsumida en la única forma de reflexión tolerada —e incluso reclamada— por las relaciones sociales: cómo resaltar aún más el propio trabajo, la propia fuerza de trabajo, y lograr que el mero seguir-así tenga más energía y mejor aspecto. Si, como escriben estos autores, la consigna en este respecto es “Pueden quedarse con nosotros tanto tiempo como puedan asegurar y demostrar que se les necesita y que producen beneficio”<sup>21</sup>, la frase que habría que añadir para ajustar esto a la realidad sería: “Y hace ya tiempo que quien no lo hace perece”.

El actor, que ya no puede distraerse con ninguna otra cosa y consigue así un perfecto ajuste a la realidad, es aquel al que la objetividad —aunque sea su propia corporalidad— le incitaría de modo preconsciente a añorar algo más hermoso y gratificante, y su única respuesta posible es integrar este anhelo en lo único que puede someter a su control: su fuerza de trabajo. Llevar este anhelo al mercado se convierte para él y para el potencial inversor en una promesa de que en algún lugar todavía será posible extraer plusvalía. Los individuos, que en tanto que “usuarios” de la industria cultural digital se han convertido en verdaderas “máquinas de obnubilación”<sup>22</sup>, en relación al trabajo pasan a ser “máquinas de valorización”. En la crisis del capitalismo neoliberal, la desaparición simultánea de una capacidad de consumo solvente y de la necesidad del trabajo coinciden en la creciente relevancia de

<sup>21</sup> Ibid., pág. 232.

<sup>22</sup> Cfr. Arne KELLERMANN: “Der Fetischcharakter in (Zeiten) der Digitalisierung. Und die Regression des MP3-Hörens”, en: A. Eusterschulte y J. Maiso (eds.): *Kritische Theorie der Kulturindustrie. Fortzusetzen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2014 (en prensa); para un análisis en profundidad, cfr. Jordi MAISO “Vergebliche Wiederholung? Kulturindustrie, gestern und heute”, en: ibid. Cfr. también Robert KURZ: “Kulturindustrie im 21. Jahrhundert”, en: *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 9, 2012, págs. 59-100; Gerhard STAPELFELDT: “Versuche über Un-Wirklichkeit”, en *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*, 2012: <http://www.kritiknetz.de/index.php/kritischetheorie/1193-versuche-ueber-un-wirklichkeit> (última consulta: 12 de agosto de 2012); Robert HULLOT-KENTOR: “El sentido exacto en el que ya no existe la industria cultural”, en: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 3, 2011, págs. 3-23.

la apariencia en el respectivo resultado buscado: el consumo se convierte en un medio para cerciorarse de la belleza del propio mundo, al igual que el trabajo se dirige a generar la apariencia de una producción real de plusvalía. Si este nuevo mundo feliz del uso autónomo de un mundo digital heterónimo es combustible para la sonrisa forzada en los rostros de los individuos a lo largo de todo un día de trabajo sin sentido, también lo es la producción de sentido en el trabajo, que viene de la nada pero promete ser todo: incluso algo más hermoso que el trabajo mismo. Que en las biografías azarosas haya podido sedimentarse algo que permita abrir nuevos mercados de consumo mediante la expropiación del empleado doblemente libre, es lo que fundamenta de modo objetivo la fe en el brillo de un trabajo autorrealizante: porque dicho trabajo anticipa el brillo del logro consumado que el capitalismo en proceso de descomposición necesita de manera tan urgente. Bajo la apariencia necesaria de ser algo especial, de que el propio proyecto no es una tontería más sino algo necesario —pues sin esta idea sería imposible vender el proyecto y la autoexplotación resultaría insoportable—, acecha la certidumbre de que dicho proyecto es perfectamente superfluo y de que tras esa inconsciencia asoma la amenaza de la exclusión social.

### III

A partir de la mediación de los dos puntos anteriores puede comprenderse el tercer rasgo fundamental del empresario de su propia fuerza de trabajo, que según Voß y Pongratz sería su punto culminante. Ambos señalan un “refuerzo de la autorracionalización y de la empresarización de la fuerza de trabajo”; una transformación en la “relación entre ‘trabajo’ y ‘vida’” que lleva a la “organización total y sistemática de todo el contexto vital de acuerdo con la búsqueda activa de fines específicos, que abarca todos los sectores de la existencia”, en el que la totalidad del contexto vital “se ajusta de un modo cualitativamente nuevo a las exigencias laborales”<sup>23</sup>. Para ilustrar este nuevo ajuste utilizan la metáfora del funcionamiento empresarial y, con Weber, lo definen como “una acción continuada ajustada a determinados fines”<sup>24</sup>. Es cierto que se apoyan en la caracterización marxiana de la mercancía fuerza de trabajo para distinguir el funcionamiento del empresario de su propia fuerza de trabajo del de una empresa cualquiera: al fin y al cabo, el objetivo

<sup>23</sup> Hans J. PONGRATZ y Günter G. VOR: “Von Arbeitnehmer zum Arbeitskraftunternehmer”, ob. cit., pág. 233.

<sup>24</sup> Max WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga: Mohr, 1972 (trad. cast. México: Fondo de Cultura Económica, 1993), pág. 28.

de aquel es la “producción y puesta en el mercado de un producto en concreto [...], es decir el de la propia fuerza de trabajo, que no puede separarse de la propia persona”<sup>25</sup>. Sin embargo, para los autores este desarrollo implica tan sólo una “erosión de los límites estructurales habituales entre trabajo y vida privada”, y no que la vida en su conjunto se convierta en un infierno, algo que Kafka había logrado ver ya en el hecho de permanecer en la oficina<sup>26</sup>.

Como estos sociólogos ya no parecen barruntar nada del carácter infernal de lo existente, sus voces no desafinan en el coro neoliberal. Si cuando hablan de poder y control no sólo se centran en la empresa –o en los “objetivos empresariales de valorización”<sup>27</sup>–, sino que incluyeran también una noción de la falta de libertad social y del contexto de ofuscación en la que se apoya, se detendrían horrorizados antes de afirmar, usando la jerga del *management*, que en las “nuevas formas sociales del trabajo” también surgirían “nuevos espacios para la creatividad individual [!] y oportunidades de desarrollo [!]” que podrían ser aprovechadas “para hacer realidad intereses [!] privados [!]”. La absoluta falta de experiencia que cobra expresión en semejantes sandeces confusas no cesa por el hecho de que a continuación señalen que estas formas “por su parte” también pueden “dañar seriamente” la “vida privada”<sup>28</sup>. Los sociólogos para los que los seres humanos han sido cosificados como “personas”, y a los que los distintos “espacios para la creatividad individual” ya no les permiten ver la absoluta impotencia en un mundo administrado que pese a todo se encuentra en proceso de descomposición, ya sólo pueden hablar de “intereses” –una categoría que se refiere a la autoconservación–; ya no son capaces de reconocer anhelos que vayan más allá de la administración de los intereses, como tampoco se les ocurre que los intereses también pueden ser de carácter social y que un interés no privatista incluso podría poner coto a la reducción práctica del mundo a un objeto de meros intereses.

<sup>25</sup> Hans J. PONGRATZ y Günter G. VOR: “Von Arbeitnehmer zum Arbeitskraftunternehmer”, ob. cit., pág. 234.

<sup>26</sup> El 7 de abril de 1913, Kafka escribe a Felice Bauer: el principal objetivo de que decidiera trabajar duro en un huerto “fue el de liberarme por un par de horas del tormento, frente al trabajo fantasmal en la oficina, que por así decirlo se me escapa cada vez que intento entenderlo –*allí, en la oficina, está el verdadero infierno, y ya no temo ningún otro*–, quería realizar un trabajo monótono, honrado, útil, silencioso, solitario, sano, laborioso” (Franz Kafka: *Briefe an Felice*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1976, p. 358 [subr. en el original]).

<sup>27</sup> Hans J. PONGRATZ y Günter G. VOR: “Von Arbeitnehmer zum Arbeitskraftunternehmer”, ob. cit., pág. 236.

<sup>28</sup> *Ibid.*

Como la conciencia académica contemporánea ya no es capaz de distinguir entre el mundo del capital y el mundo que conoce; como la experiencia no reglamentada está limitada a priori por la terminología contemporánea, los sociólogos de hoy pierden de vista la transformación conceptual de lo que aún pueden percibir a nivel fenoménico: es decir, que el afectado por las “formas de trabajo sin constricciones es todo el ser humano”<sup>29</sup>. Para poder llegar desde estas observaciones hasta el pensamiento conceptual, es decir, a la comprensión de que la apropiación del “ser humano en su conjunto” o de “la vida entera” se refiere sencillamente al temor por la propia supervivencia, necesitarían otro vocabulario: un vocabulario que al menos quisiera referirse a la objetividad y no se limitara a decir con cada palabra que lo dicho es una opinión científica (apologética), es decir, la antítesis de una ciencia [*Wissenschaft*] digna de ese nombre.

Al quebrarse la tradición de crítica de la sociedad, que no se apoyaba en una concepción de progreso positivista y libre de juicios de valor sino en el objetivo político de una realidad más vivible y que tenía su razón constitutiva en la mera prepotencia de lo existente en proceso de descomposición<sup>30</sup>, se han perdido también las expresiones que expresaban lo objetivo de manera objetiva. De acuerdo con ello, alocuciones (campechanas) como “pacto social” [*Sozialpartnerschaft*] o el modo en que la lengua alemana se refiere a la fuerza de trabajo como *Arbeitnehmer*, es decir, el que acepta el trabajo –una expresión que Pongratz y Voß no tienen reparos en utilizar–, translucen conformidad con lo existente. El uso de esta terminología conformista, que a lo sumo expresa las relaciones objetivas de forma ideológica<sup>31</sup>, ha llevado a la invención de un vocabulario afirmativo que favorece las

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 237 s.

<sup>30</sup> Sobre la socialización capitalista, que se encuentra en descomposición de sus orígenes, y sobre su agudización actual, cf. Robert KURZ: *Geld ohne Wert. Grundrisse einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín: Horlemann, 2012; sobre el carácter administrado de ese desmoronamiento, cf. las explicaciones de Gerhard Stapelfeld sobre la “Dialéctica de la racionalización económica”, donde escribe: “Esa aporía del neoliberalismo [esto es, que el antirracionalismo neoliberal sigue vinculado con el racionalismo que le precede, A.K.] se manifiesta de modo práctico en que el ‘orden espontáneo’ irracional de la competitividad no triunfa frente al viejo intervencionismo de Estado de manera cuasi natural, sino que debe ser implementado de manera administrativa.” Gerhard STAPELFELDT: “Dialektik der ökonomischen Rationalisierung. Von der Kritischen Theorie zur Kritik der Politischen Ökonomie”, en: *Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft* (2013), pág. 5 (cursiva de A.K.).

<sup>31</sup> Así en el “pacto social” [*Sozialpartnerschaft*] se expresa la constitución post-nazi de un pueblo que sigue dirigiendo sus contradicciones contra los extraños –incluso hasta en la referencia de Lafontaine a los ‘trabajadores extranjeros’– o en los ‘tomadores de trabajo’ [*Arbeitnehmertum*] se da expresión al hecho de que los sumisos asalariados alemanes nunca han tenido la voluntad de tomar otra cosa que la posibilidad de seguir siendo explotados bajo la forma del trabajo asalariado.

perspectivas de hacer carrera, pero también suplanta las nítidas distinciones que caracterizaban el aguijón crítico de los conceptos de la crítica de la sociedad. De este modo, el concepto de “sobreexplotación”, que iba más allá de su alcance normal en la medida en que la reducción del salario ya no permitía siquiera la reproducción del portador de la mercancía fuerza de trabajo –la propia supervivencia–<sup>32</sup> ha sido degradado en la neolengua de la segunda mitad del siglo XX a mera “explotación”. Mientras que la sobreexplotación se universalizaba de modo estructural en la periferia, en los centros del capitalismo se logró evitar lo peor por un tiempo. Como expresión de este desplazamiento –sobre todo geográfico– del dejar morir propio del capitalismo, se banalizó la sobreexplotación, que podía ser determinada de modo objetivo, como mera “explotación” –un fenómeno contra el que podía mobilizarse todo socialdemócrata de buen corazón–, con lo que lógicamente la explotación capitalista “normal”, que bajo las condiciones de la *golden age* pudo deshacerse por unos años de su rostro más sangriento en los centros del capitalismo, se presentó como una normalidad a la que no se la podía reprochar nada<sup>33</sup>. El “contrato leonino”<sup>34</sup> que el trabajador se ve obligado a aceptar porque le impulsa a ello la falta de medios para sobrevivir o para una producción competitiva, pasó a ser un mal aceptable en la era del estado corporativo que, por medio de una determinada comprensión de la cooperación al desarrollo, se ocupaba de que el robo en proporciones de sobreexplotación tuviera lugar en otras latitudes. Si la socialdemocracia no hubiera celebrado todo esto –o al menos si no hubiera participado en ello de forma activa y sin oponer resistencia– quizá hubiera cabido la posibilidad de comprender la constitución del empresario de su propia fuerza de trabajo en conceptos

<sup>32</sup> Cfr. Karl MARX: *Das Kapital*, vol. 1, ob. cit., pág. 626.

<sup>33</sup> Wolfgang Pohrt señalaba, ya en 1976, que esta normalidad no tenía nada que ver con la emancipación y estaba unida a la persistencia de la barbarie: “Los reportajes televisivos de las regiones plagadas por el hambre han marcado en cierto modo el concepto moderno del ser humano: una mísera criatura a la que se deja morir de hambre. No hay dominación sin el dominio sobre la vida y la muerte, y la relación de dominación que destruye el valor de uso en las metrópolis no terminará hasta el día en el que ningún ser humano más pase hambre. En este sentido puramente egoísta el Tercer Mundo se revela sumamente importante” (Wolfgang POHRT: *Theorie des Gebrauchswerts*, Frankfurt a. M.: Syndikat, 1976, pág. 39).

<sup>34</sup> En su curso sobre *Elementos filosóficos de una teoría de la sociedad*, Adorno parte del motivo del contrato leonino para señalar “el controvertido problema sociológico de si existe un primado de las relaciones de dominio frente a la economía o de la economía frente a las relaciones de dominio”, y recordaba que “el poder social ya se hace valer en el contrato de intercambio en el que se basa la relación laboral” (Theodor W. ADORNO: *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, pág. 114). Cfr. sobre todo la octava lección.

claros y rotundos, y no de limitarse a hablar de una “intensificación del aprovechamiento de la fuerza de trabajo como consecuencia de un trabajo desregulado”<sup>35</sup>.

Naturalmente, hablar sin ningún tipo de reservas de relaciones de sobreexplotación para referirse a los empleados doblemente libres sería un error, puesto que al fin y al cabo estos aún no roen el sudario al que se aferran a dentelladas los afectados de la forma más dura, hasta que terminan reventando miserablemente. Sin embargo, recuperar esta distinción permite recordar lo que sigue impulsando a los individuos y, de este modo, ofrecer una explicación materialista de por qué pese a la amenaza del *burn out* se extenuan hasta caer hechos polvo: la certidumbre de que la violencia que hasta hace poco estaba de su lado puede volverse sin más contra ellos. Si la amenaza de violencia ha crecido hasta lo inconmensurable desde la Segunda Guerra Mundial, y a menudo no se ha quedado en la mera amenaza, los antiguos (y aún hoy relativos) beneficiarios de las relaciones sociales saben de la brutalidad con la que se reprimiría todo intento de resistencia. Pero, más allá de eso, lo que la distinción entre explotación y sobreexplotación revela es la absurdidad manifiesta de todo el tinglado. Cuando, mediante el retorno del trabajo a des-tajo, el objetivo del capital se impone al individuo como el único objetivo, a cuyo servicio está todo el aparato de control que se impone a través del miedo, y cuando en consecuencia la valorización del valor –de la que los sociólogos deberían saber al menos que tiene muy poco que ver con objetivos humanos– se convierte en lo único a lo que se dedican los individuos; cuando además este desarrollo lleva a que la capacidad de reflexión se vea integrada a la fuerza en este proceso, entonces no habría que decir que las nuevas formas de trabajo, al eliminar la frontera que distingue el trabajo de la vida, afectan a “todo el ser humano”; al contrario, el pensamiento crítico tendría más bien que reconocer en el previsible fracaso de la producción de valor, a la que después de “todo el ser humano” ya no le queda nada que valorizar, que lo que cobra expresión en las nuevas relaciones laborales es una quiebra de la reproducción capitalista que ya sólo es capaz de realizarse de forma cada vez más quejumbrosa. Partiendo de una reflexión sobre los presupuestos sociales tanto del empleado doblemente libre como del académico, se trataría de llevar a cabo una crítica de su cotidiana apología práctica de la totalidad existente.

En lugar de movilizar a los sindicatos para una lucha por el ser humano en su conjunto –como hacen Pongratz y Voß– o de anticipar alegremente la tendencia

<sup>35</sup> Hans J. PONGRATZ y Günter G. VOß: “Von Arbeitnehmer zum Arbeitskraftunternehmer”, ob. cit., pág. 234.

aniquiladora que se manifiesta en el capitalismo contemporáneo –como hacen los postmodernos autocompasivos en despropósitos como *Dead Man Working*<sup>36</sup>–, habría que responder al discurso sobre la apropiación de “todo el ser humano” que la posible resistencia contra el movimiento del capital en crisis sólo podrá tener como objetivo a “todo el ser humano” cuando haya cesado la muerte de –per definitionem– “todos los seres humanos”. Si esto se deja de lado, los discursos podrán provocar consternación, pero no serán el “hacha” que pueda romper “el mar helado en nuestro interior”<sup>37</sup>. Por último, habría que recordar que hablar de “todo el ser humano” supone una burla adicional a las víctimas de lo existente, que ya ni siquiera se cuentan<sup>38</sup>, y de las que la conciencia contemporánea hace tiempo que no quiere saber nada.

En una palabra: partiendo de las transformaciones actuales incluso de un gran número de privilegiados y de su desbocada relación con la naturaleza, en lugar de subrayar lo negativo del desarrollo de la sociedad capitalista en sus disparatadas ambivalencias, habría que hablar abiertamente de la negatividad producida por la valorización capitalista, que entretanto se manifiesta abiertamente. Es necesario tomar conciencia de esto a partir de la reestructuración de la vida como un todo, una vida que ha sido completamente apresada, lo que indica que incluso la época en la que la vida era arrastrada “sin autonomía y sin sustancia propia”<sup>39</sup> era algo transitorio. Debería llevar a la reflexión teórica comprender que en las relaciones sociales más avanzadas no queda de aquella vida más que el sacrificio incluso del último resto que apunte a algo diferente, por más que ya no está asegurado de ningún modo el salario mínimo de un sacrificio absoluto como ese –seguir participando y sobrevivir–. La autoconservación exacerbada hasta el extremo que cobra expresión en la referencia a “todo el ser humano” habría podido redirigir la mirada

<sup>36</sup> Cfr. la reseña de la obra publicada en este número.

<sup>37</sup> Franz KAFKA: carta a Oskar Pollack, 27 de enero de 1904, en: Id.: *Briefe 1902-1924*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1958, pág. 27. Estos discursos han olvidado también la sentencia de Benjamin: “Mientras siga habiendo un mendigo seguirá existiendo el mito” (Walter BENJAMIN: *Das Passagen-Werk*, [K 6, 4], Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985 [trad. cast. en Madrid: Akal, 2005]) y sucumben por ello al mito, aparentemente omniabarcante, del mismo modo que no son capaces de comprender el más sencillo de los conocimientos del materialismo, ante el que tendrían que enmudecer por vergüenza: “Sólo lo más tosco sería delicado: que nadie más pase hambre” (Theodor W. ADORNO: *Minima Moralia*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 178).

<sup>38</sup> Los medios han dado la noticia de que la ONU ha dejado de contar las víctimas en Siria, lo cual puede ser considerado un indicio de todas las víctimas de la locura cotidiana del capitalismo, cuyo consumirse ante la indiferencia general ya ni siquiera es digno de ser noticia.

<sup>39</sup> Theodor W. ADORNO: *Minima Moralia*, ob. cit., pág. 13.

sociológica a un fenómeno que ya resultaba históricamente visible en el momento en que se descubrió el empresario de su propia fuerza de trabajo, pero que entonces fue desechado como mera “utopía negativa”: “la privación del consumo, el regreso de la pobreza de masas y el hambre socialmente producido”<sup>40</sup>.

## 2 LA SUPERVIVENCIA DEL SUJETO EN LA ERA DE LA SUPERFLUIDAD CONSTITUTIVA

*Los europeos son los que temen la muerte de modo más agresivo e intenso.  
Las culturas de otras partes de la tierra lo revelan de modo evidente.  
De ahí que en ellas la ‘autorrealización’ no sea algo tan importante.*

Imre Kertész

Para la crisis de la valorización del capital, que desde 1971 se ha ido desarrollando de forma cada vez más manifiesta, y que ha reanimado los problemas “clásicos” del capitalismo después del interludio de la *golden age*<sup>41</sup>, la “solución” clásica –la triada dialéctico-negativa de rearme, destrucción y reconstrucción– ya no era viable. En la constelación de 1971, el ritmo que se había impuesto en la historia de violencia capitalista como modelo inconsciente de solución de las crisis se había desajustado definitivamente: con el armamento atómico, el potencial de destrucción ha llegado a ser verdaderamente absoluto e imposibilita una “solución” bélica a las crisis del capitalismo<sup>42</sup>. Además, el mundo a conquistar se había dividido en estados nacionales formalmente independientes mientras que el desarrollo de las fuerzas productivas llevó de nuevo la composición orgánica del capital a los límites de la valorización. En esta constelación se impuso una solución del problema desconocida hasta entonces, que Robert Kurz describe de la siguiente manera: “En el fondo, el programa de desregulación neoliberal aspiraba a un keynesianismo de los mercados financieros a nivel global en el que el agotamiento del futuro propio del capi-

<sup>40</sup> Robert KURZ: *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, Frankfurt a. M.: Eichborn, 199. pág. 603.

<sup>41</sup> “Todos los problemas que habían predominado en la crítica del capitalismo anterior a la guerra y que en el lapso de una generación casi serían eliminados en la edad de oro del capitalismo –pobreza, desempleo de masas, empobrecimiento, inestabilidad– aparecieron de nuevo después de 1973” (Eric J. HOBSBAWM: *Die Zeitalter der Extreme*, ob. cit., pág. 506).

<sup>42</sup> Con ello no se discute el hecho de que siguiera habiendo guerras a pesar de todo, pero el potencial de destrucción atómico no permitía que éstas alcanzaran las dimensiones como para que su nivel de destrucción permitiera un nuevo asalto de reconstrucción capitalista que anulara de nuevo la crisis generalizada.

talismo se desplazaba cada vez más [...] hacia la financiación de créditos y burbujas de los capitalistas y los consumidores”<sup>43</sup>. Este nuevo modelo de valorización desubstancializada marcó el paso de la antigua cosificación a una nueva “desmaterialización”: un periodo marcado por la desintegración manifiesta que sin embargo tiene que mantener la ficción de que la forma de socialización capitalista que hace aguas ha superado las crisis por sí misma y de manera definitiva; que lo que ha sido socialmente reprimido no volverá a afectar a la sociedad. Así es como la integración de lo viviente bajo el dominio del trabajo muerto acumulado deja paso a la descomposición de la producción y a la exclusión social, que al mismo tiempo debe fingir –desde la estabilidad del dólar estadounidense como moneda de referencia hasta el proyecto del empleado doblemente libre– que el hecho de que la cuenta capitalista no cuadre, como Marx muestra a lo largo de todo *El capital*, se ha convertido en algo irrelevante. Por su imposibilidad objetiva, la presión por mantener la generación de una plusvalía ampliada tiene como consecuencia la superación capitalista de la producción capitalista: mediante la huida hacia una apariencia de que todo sigue funcionando. El capitalismo neoliberal, basado en la generación de burbujas, consiste básicamente en invertir en la apariencia de que la inversión no se vería afectada por la caída tendencial de la tasa de beneficio, mientras que ésta se acerca cada vez más a un punto de culminación absoluto. Pero en la medida en que las manifestaciones de este punto de culminación pueden verse por todas partes, desde el contrato de trabajo temporal y la construcción subvencionada de centros de producción hasta la estatalización de bancos en bancarrota<sup>44</sup>, la desintegración objetiva se convierte en presupuesto del capitalismo contemporáneo: si los que mandan se enfrentaran realmente a la fragilidad de cada uno de sus proyectos, y no lo hicieran marcados por la obligación de “venderlo” para generar beneficios a la primera de cambio –ocultando los detalles más desagradables–, el conjunto comenzaría a derrumbarse inmediatamente. El capitalismo ha pasado a una fase de

<sup>43</sup> Robert KURZ: *Geld ohne Wert. Grundrisse einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín: Horlemann, 2012, pág. 341.

<sup>44</sup> La producción de la apariencia, que ha llegado a ser constitutiva para el conjunto, lleva necesariamente por sí misma a una ideologización de la producción. Si en el mundo administrado la ideología había quedado reducida ya a una entidad miserable –a la afirmación de que “las cosas son como son” (INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (ed.): *Soziologische Exkurse*, Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1956, pág. 179)–, en el mundo actual en descomposición este carácter inequívoco del mundo adquiere un tono aún más represivo: si no hay nada más que lo que existe y lo que existe se desmorona, a la humanidad que no termina de constituirse no le queda más que la pura nada, la negación abstracta: la muerte.

desmaterialización porque la mediación de las cosas se ha convertido en algo perjudicial para su funcionamiento: El desconocimiento de los aspectos más próximos de la estructura productiva y la quiebra del proceso de producción –que subrepticamente ya está teniendo lugar– se convierten en la base de un modelo de producción que ha de apropiarse constantemente de lo más próximo. Por su propia existencia, lo existente entra en una fase de descomposición<sup>45</sup>. Al capitalismo tardío le sucede una época en el que la universalización de la separación social se convierte –en cada una de las fases de la producción– en un presupuesto necesario de su ambiguo seguir en funcionamiento.

A esta desmaterialización generalizada, que se impone al individuo contemporáneo como empleado doblemente libre, es a la que éste tiene que adaptarse para intentar garantizar de alguna manera la reproducción de su vida. Si con el comienzo del capitalismo monopolista a finales del siglo XIX –el comienzo histórico del “capitalismo tardío”– el individuo burgués había perdido su coherencia; si los campos de batalla de la muerte industrializada de la Primera Guerra Mundial le mostraron de modo inequívoco su nulidad y los campos de exterminio y las bombas atómicas le permitieron hacerse cargo de su absoluta impotencia, hoy la pérdida de toda capacidad de los individuos de ejercer influencia social es lo que constituye su hundimiento. Si después de la Segunda Guerra Mundial el material humano cobró una cierta relevancia que –al menos en lo que respecta al consumo– permitió a los que se integraban una cierta autonomía y, con ello, el resurgir de cierta maltrecha fe en el progreso, esto no alteró en lo más mínimo la falta de capacidad de influencia de los individuos, que subrepticamente se siguió incrementando. Si la revuelta global en torno a 1968 supuso –como señaló Hans-Jürgen Krahl– el “duelo por la muerte del individuo burgués”<sup>46</sup>, pese a todos los progresos particulares que quedan por hacer en la estela de esas revueltas, sigue valiendo el “nadie lo ha hecho”<sup>47</sup>.

Si a mediados del siglo XX los seres humanos tenían que integrarse en las posiciones sociales que les venían asignadas y se les compensaba con la participación en un progreso sin precedentes en la producción de mercancías, el proceso de desmaterialización neoliberal hace que desaparezcan aquellos roles que ofrecían

---

<sup>45</sup> Este es también el motivo por el que el discurso denunciatorio sobre lo “existente” ha adquirido un carácter ideológico. Hoy habría que hablar más bien de lo que “se desmorona” y tener en cuenta a sus víctimas.

<sup>46</sup> Hans-Jürgen KRAHL: *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt a. M.: Neue Kritik, 2008, pág. 25.

<sup>47</sup> Theodor W. ADORNO: “Aufzeichnungen zu Kafka”, *Gesammelte Schriften*, vol. 10.1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 271.

una relativa autonomía a los padres acomodados de la generación de los rebeldes del 68. Si bien esa autonomía se fundaba en la adaptación complaciente a lo que les venía socialmente dado, llevaba pese a todo a una coherencia cosificadora de los trabajadores. Por su parte, la generación de los rebeldes adquirió su subjetividad –concebida como resistencia contra la cosificación– tanto de la riqueza que había heredado históricamente como del posterior paso a una financiación basada en el crédito. Mantener el nivel de solvencia, que se basa en la posición tradicionalmente ventajosa de los países avanzados en el nivel de productividad, que se alimentaba de las enormes reservas sociales de capital propio y tenía su garantía última en la amenaza de violencia basada en la superioridad militar<sup>48</sup>; este nivel de solvencia permitió que el trabajo crecientemente improductivo para la valorización del valor siguiera en funcionamiento, mientras que el envejecimiento tecnológico de las formas de trabajo tradicionales llevaba a los individuos que se liberaban de ellas a buscar nuevos modos de hacerse útiles para el capitalismo. El capital, que aún no aparecía como miseria vital sino como medio para hacer realidad las propias ideas, expropia al trabajador de sus medios de subsistencia, mientras que deja al empleado doblemente libre elegir entre las diferentes vías –que hay que sondear de manera creativa– para identificarse con él. Los mecanismos de adaptación del sujeto, que habían sido centrales para la adaptación del individuo al “mundo administrado”, tuvieron como consecuencia que la carga libidinal de los objetos se viera sustituida por mecanismos narcisistas. El mundo posterior a 1971, que se encontraba en un estado de descomposición administrada, permitió a los que estaban pasando a ser realmente superfluos para el capital una huida al narcisismo absoluto, creyendo que acoger el final de la posibilidad de adaptación a solas con el capital suponía una liberación.

---

<sup>48</sup> Robert Kurz escribía sobre el mantenimiento del dólar como moneda de referencia después de haberse independizado del patrón oro: “La reconstitución del dólar como moneda mundial tuvo lugar sobre unas bases totalmente nuevas. En lugar de que la substancia del valor del dinero mundial tuviera su fundamento en el oro se trataba de una especie de garantía ‘política’, pero no a nivel meramente formal y jurídico, sino fundamentalmente militar. La moneda del poder mundial o del ‘superpoder’ del hemisferio occidental solo pudo desempeñar su función como moneda mundial a causa de este fundamento del poder” (Robert KURZ: “Weltmacht und Weltgeld”, en: *Widerspruch. Beiträge zur sozialistischer Politik*, 53, también accesible en: <http://www.exit-online.org/link.php?table=autoren&posnr=344> (última consulta: 12 de agosto de 2013)). Sin embargo Kurz, como buen marxista, tiende a analizar en lo que sigue ante todo el significado *económico* en sentido estricto de este “complejo militar-industrial”, en lugar de llegar hasta el amenazador fondo de este “fundamento completamente nuevo”.

Paul Parin y Goldy Parin-Matthèy describieron los mecanismos psicológicos de adaptación y sus repercusiones para la estabilidad del Yo<sup>49</sup> en un momento en el que éstos comenzaban a perder su base material. El más fundamental de los mecanismos de adaptación, la identificación con el rol social, perdía su substancialidad social con la desintegración socio-histórica del sostén real que ofrecían estos roles. Aunque la sociología descriptiva nunca haya tomado en serio este hecho, una formulación de Parin permite reconocer la importancia que los roles sociales tenían en las relaciones sociales: Parin habla de los “roles que cada uno debe asumir *para poder sobrevivir en esta sociedad*”<sup>50</sup>. El final de la frase que sigue a continuación –que el número de roles aumenta “en proporciones hasta ahora desconocidas”– permite reconocer una tendencia que alcanza un nivel cualitativamente nuevo en el neoliberalismo y en la forma de sujeto del empleado doblemente libre: hablar de los roles es posible en un momento histórico en el que la ejecución de roles identificables podía aún garantizar en cierta medida lo más básico: la supervivencia material. Si los roles claramente definidos se descomponen con el final del fordismo, esto permite reconocerlos como lo que fueron en ese interludio dorado: intersecciones objetivas del contexto social que permitían sobrevivir a los que se integraban en ellas. Si en el “mundo administrado” post-liberal estas intersecciones dependían ya de la asignación irracional de prebendas<sup>51</sup> –en tanto que no basada en la sociedad como un todo–, aquí podía sedimentarse aún una determinada racionalidad: eran residuos de formas precedentes de reproducción social que, pese a ser parte de la prehistoria, históricamente garantizaban aún una cierta racionalidad –una relación natural medianamente unida a la objetividad–, y se la permitían también a los individuos aislados. Con la desaparición de estas intersecciones en el neoliberalismo, que es la base nominalista del discurso de “la decadencia de los valores”, y

<sup>49</sup> Paul PARIN: “Das Ich und die Anpassungsmechanismen”, en id: *Der Widerspruch im Subjekt*, Frankfurt a. M.: Syndikat, 1977, págs 78-111.

<sup>50</sup> Paul PARIN y Goldy PARIN-MATTHÉY: “Der Widerspruch im Subjekt. Die Anpassungsmechanismen des Ichs und die Psychoanalyse gesellschaftlicher Prozesse”, en: *Der Widerspruch im Subjekt*, ob. cit., pág. 133 (subrayado del autor).

<sup>51</sup> Sobre esta distribución de prebendas como nueva forma de distribución en el capitalismo monopolista, cabe remitir a dos textos de Horkheimer y Adorno que permanecieron inéditos en vida de los autores, pero que resultan sin duda fundamentales. Por una parte “Zur Soziologie der Klassenverhältnisse” de Horkheimer, de 1943 (en id: *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Frankfurt a. M.: Fischer, 1995, págs. 77-104), y por otra las “Reflexiones sobre teoría de clases” de Adorno (en id: *Gesammelte Schriften* 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, págs. 373-391 [trad. esp. Madrid: Akal, 2004]). Una actualización posterior de la teoría de los rackets puede encontrarse en un texto de Wolfgang Pohrt que, por dónde apunta en términos de filosofía de la historia, es más que recomendable: *Brothers in Crime. Die Menschen im Zeitalter ihrer Überflüssigkeit*, Berlin: Tiamat, 2000.

en un momento en el que ya no parece haber más que ‘valores’ y las ‘culturas’ relacionadas con éstos, resulta tanto más importante tener presente el modo en que estos roles posibilitaban una constitución de la subjetividad –aunque fuera de forma cada vez más precaria–<sup>52</sup>.

El momento decisivo en la teoría de Parin, que sin duda puede considerarse un “complemento hasta ahora irremplazable de la psicología del Yo”<sup>53</sup>, y con ello un primer paso hacia una “teoría psicoanalítica de la acción social” –que además, a diferencia de la psicología social interdisciplinar y conforme con el capital, salva la “psicología social dialéctica de Freud” y posibilita un “psicoanálisis de los procesos sociales”<sup>54</sup>–, consiste en distinguir la “contradicción en el sujeto”. En lugar de entender las contradicciones psíquicas como conflictos entre el Yo y el Super-Yo –como hace Mitscherlich<sup>55</sup>–, Parin reconoce la decisiva internalización de las contradicciones en la propia instancia del Yo. Para delimitarse frente a Mitscherlich escribe:

“La diferencia parece pequeña, pero no lo es. Si el estereotipo del rol se convierte en un mandamiento interno [es decir, se integra en el Súper-Yo, A. K.] uno puede rebelarse contra ello, esto puede llevar al Yo, ya sea fuerte y maduro o débil e inmaduro, a la autorreflexión. De este modo el falso ideal que la sociedad ha introducido subrepticamente con el rol puede ser desenmascarado, perdiendo así su fuerza. De este modo se da un paso hacia la emancipación, se consigue un poco de libertad”<sup>56</sup>.

Y añade:

“Por el contrario, si el Yo se identifica con el rol ya queda corrompido. Uno no elige el rol, sino que le viene impuesto. Para no sentir esta coerción, el rol se introduce en el Yo; el falso ideal le sigue, complementando la falsa conciencia. El Yo se ve descargado. Ya no está solo, expuesto al miedo, y las defensas contra los deseos infantiles de protección y pertenencia se relajan. Uno se convierte en portador de un rol, participa en una institución, en un grupo. La autonomía

<sup>52</sup> Para quien crea que las categorías psicológicas no están sujetas a transformación, ordenar los mecanismos de adaptación desde el punto de vista de la filosofía de la historia puede parecerle algo arbitrario, pero el propio Parin, con sus “Reflexiones históricas finales”, parece sugerir esta interpretación en su texto.

<sup>53</sup> Paul PARIN: “Das Ich und die Anpassungsmechanismen”, ob. cit., pág. 96.

<sup>54</sup> Paul PARIN y Goldy PARIN-MATTHÉY: “Der Widerspruch im Subjekt”, ob. cit., pág. 114.

<sup>55</sup> Para la confrontación de Parin con la teoría de Mitscherlich sobre la relación entre la psicología y los roles, cfr. *ibid.*, págs. 116-118.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pág. 117.

que ha perdido se ve compensada con las nuevas formas de gratificación que ofrece el rol”<sup>57</sup>.

Se trata de la incorporación inmediata de las estructuras sociales en el Yo, que permite al sujeto compensar su socavamiento forzado por las tendencias sociales en el mundo administrado. El resultado es una compensación frágil y quebradiza, pero que le permite mantener una cierta estabilidad, aunque pueda ser contradictoria. Pero con la desaparición de las intersecciones de relativa seguridad que cobraban expresión en los roles desaparece también este mecanismo de compensación.

Si en el párrafo arriba citado aparecen todos los motivos clave en este proceso –la coacción que se impone al sujeto desde fuera, la adaptación afirmativa del Yo, la función de descarga y de gratificación de esta adaptación y sus efectos regresivos, así como su tendencia inconsciente y conformista–, es importante analizar cada uno de los aspectos desde la perspectiva de la disolución de la seguridad que prometían los roles en la figura del empleado doblemente libre, ya que esta perspectiva se impone históricamente.

Frente a los discursos de las libertades en el mundo administrado –o en el mundo actual en descomposición administrada–, Parin insiste en un punto de vista materialista: “En general no existe libertad de elección alguna: el Yo tiene que adaptarse a la sociedad y no puede ponerse a buscar los roles que correspondan con los ideales que han ido cristalizando en el curso de su desarrollo personal”<sup>58</sup>. La dependencia fundamental del individuo respecto a la sociedad, que en el liberalismo se manifiesta abiertamente y que se reproduce tanto a través de las instituciones como a través de la descomposición administrada, es lo que constituye la coacción social a adaptarse a la constitución social del mundo tal cual es.

Como, a causa de la desaparición de las formas de asistencia del estado social, el “mundo exterior” ya no tiene “nada más que ofrecer” al individuo que la búsqueda desesperada de intersecciones que él mismo debe buscar y que le permitan sobrevivir, y como la “intención activa de transformar unas relaciones sociales insoportables” se ve brutalmente reprimida desde sus primeros movimientos, la protección contra la desesperación ajustada a la realidad obliga al individuo atomizado a asimilar la desaparición social de los roles que prometían seguridad de modo que su adaptación a esta situación desesperada se perciba como algo libre de coacción.

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, pág. 117 s.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, pág. 127.

El empleado doblemente libre, que ya no está sometido a ninguna encarnación controladora del capital, se ve arrojado a una lucha por la autoconservación meramente individual y por ello absoluta. El autocontrol que requiere esta lucha exige un incremento sin precedentes del narcisismo que permita que el control del sí-mismo parezca incluso deseable.

Por ello la carga libidinal, que a través de los roles se refería aún a objetos –aunque fuera de forma distorsionada–, pero que con el incremento de la heteronomía dio paso a la ocupación libidinal del rol en cuanto tal, se sustrae incluso de esta instancia mediadora: si la situación social actual ya no ofrece roles que puedan garantizar una supervivencia social y la libre relación con la objetividad se encuentra tanto más desajustada, la adaptación actual del empleado doblemente libre –la interiorización de la contradicción social de una reproducción en vías de descomposición– consiste en el replegarse al único objeto que le sigue quedando al sujeto: el propio sí mismo. El sí-mismo solitario, liberado de toda objetividad, ofrece el potencial de llegar a ser algo, y por ello puede generar alguna forma de satisfacción. Si cada uno de sus proyectos cobra forma desde su propia individualidad, la satisfacción por el resultado positivo –independientemente del eventual absurdo del proyecto en cuestión– promete obtener los fondos para seguir financiándose u obtener nuevos créditos.

La necesidad de protección y pertenencia se ve satisfecha, paradójicamente, por el hecho de que el individuo está solo consigo mismo: la relación absolutizada consigo mismo resultante de la retirada de toda carga libidinal de la objetividad se convierte en algo infantil –abstractamente lúdico– que reprime la seriedad de la objetividad hasta que ésta cae con toda su fuerza sobre el individuo en cuestión. El empleado doblemente libre, que ya no puede tomarse el mundo en serio porque en su descomposición, objetivamente, ya no presenta coherencia alguna, encuentra un nuevo género de satisfacción en el rol de no tener que seguir siendo un ridículo portador de un rol.

La libertad negativa –no tener nada más que perder–, junto con la forma actual de una subjetividad carente de todo objeto, pasan a ser el fundamento del empleado doblemente libre. Esta forma de subjetividad es desesperada porque “la automatización le ahorra el esfuerzo de una autonomía [es decir, de una libertad para el objeto, A.K.] que resulta ya imposible y reduce el Yo al nivel de una satisfac-

ción sustitutoria de carácter secundario”<sup>59</sup>. Es actual porque la relativa autonomía del “material humano” en la fase anterior se ha evaporado con la desaparición de las prebendas y, en consecuencia, esa constelación se ha convertido en el presupuesto generalizado que Parin –en tiempos comparativamente mejores– había identificado como consecuencia de los intentos de liberación de los resistentes que aspiraban a la autonomía: el individuo se ve privado de las “gratificaciones secundarias de carácter narcisista” que aún permitía la identificación con los quebradizos roles. Si los que aspiraban a la autonomía se situaban, “lo quisieran o no, en oposición a la sociedad que los había sostenido y defendido y se declaraban sus adversarios”, hoy todo individuo ha sido clasificado como un adversario que, para reaccionar a esto, no puede sino identificarse con su propia subjetividad al margen de todos los objetos, y esto no es sino la contrapartida de una exclusión social que se generaliza cada vez más. Si el trabajador aún estaba unido a objetos garantizados por estructuras sociales que no podían ser transformadas de forma individual y lograba una gratificación narcisista a través de la identificación con el rol mediador, el empleado doblemente libre –en virtud de su amor a su propia libertad– se identifica con la disolución de toda objetividad social.

En el “empresario de su propia fuerza de trabajo” Pongratz y Voß no han reconocido más que un tipo predominante de rentabilización de una fuerza de trabajo trivializado como un “modelo social para la formación y el aprovechamiento de la capacidad de trabajo”<sup>60</sup>. El empleado doblemente libre se revela así como la institución social que, por su insuperada relevancia para la reproducción física y psíquica de los individuos, representa el catalizador fundamental del movimiento de valorización capitalista, cuyo carácter compulsivo parece haber aprovechado para su funcionamiento incluso el “límite de la cosificación” del que hablara Adorno<sup>61</sup>, si bien de forma desmaterializada.

Parin alude también en su texto a las dificultades para superar la identificación con el rol en el “mundo administrado”: “Antes de que el Yo pueda hacer memoria de sus necesidades originarias debe anular su homologación, recobrar su auto-

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, pág. 133.

<sup>60</sup> Hans J. PONGRATZ y Günter G. VOR: “Von Arbeitnehmer zum Arbeitskraftunternehmer”, *ob. cit.*, pág. 226.

<sup>61</sup> Theodor W. ADORNO: “Das Schema der Massenkultur”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 331.

nomía, poder soportar la ansiedad y el miedo, reforzar el esfuerzo que requiere la autonomía”<sup>62</sup>.

Si, para poder conquistar cierta autonomía, y en vista de las cifras masivas de quienes perecen de hambre en el neoliberalismo –algo que ya ni siquiera escandaliza– y de la exacerbación de la amenaza de violencia que pesa sobre ellos, la reflexión se dirigiera a la propia superfluidad, la única perspectiva que se les ofrecería a los empleados doblemente libres sería una miseria enloquecedora. Por eso no les queda otra alternativa que identificarse con el rol que les ha quedado: seguir impulsando el funcionamiento del todo, cuya consecuencia aniquiladora presienten y temen, y por eso la reprimen, y esperar que esta voluntad de participación activa les permita seguir haciéndolo. Si Parin subraya que la identificación con el rol es “un proceso que hay que describir a nivel psicológico, un paso (entre otros) a través del cual un rol ‘objetivo’ pasa a ser ‘subjetivo’”<sup>63</sup>, esto es algo que se aplica también al empleado doblemente libre. Lo específico de éste es que cada paso en su lucha por la supervivencia solo es posible si hace uso de todas sus fuerzas. A nivel objetivo se encuentra implicado en estructuras que destruyen irreversiblemente la vida y su mera posibilidad; a nivel subjetivo se prepara para destruir todo lo demás.

La *ratio*, que se impuso antaño a los individuos en el proceso de adaptación, “no era solo” “lo opuesto” a la mimesis. Ella misma “[era] mimesis: la mimesis de lo muerto”<sup>64</sup>. La racionalidad contemporánea, por el contrario, que tiene que prescindir del objeto porque le resulta demasiado espinoso, ya no es manifestación de una conciencia cosificada. Ha pasado a una forma desmaterializada de la racionalidad que ha aprendido a amar la mera lucha por la supervivencia cueste lo que cueste –desde hace décadas y para todo el futuro–: es mimesis del matar.

*Traducción del alemán: Jordi Maiso*

<sup>62</sup> Paul PARIN y Goldy PARIN-MATTHÉY: “Der Widerspruch im Subjekt”, ob. cit., pág. 118.

<sup>63</sup> Paul PARIN: “Das Ich und die Anpassungsmechanismen”, ob. cit., pág. 96.

<sup>64</sup> Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, en Th. W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, vol. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 75 s. [trad. cast. Madrid: Trotta, 1995].

# LA SUBJETIVIDAD DAÑADA: TEORÍA CRÍTICA Y PSICOANÁLISIS

*The Damaged Subject: Critical Theory and Psychoanalysis*

JORDI MAISO\*  
[jordi.maiso@gmail.com](mailto:jordi.maiso@gmail.com)

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 22 de septiembre de 2013

## RESUMEN

El presente texto analiza la relación entre teoría crítica de la sociedad y psicoanálisis. En el estudio de la socialización en el capitalismo post-liberal por parte de la Teoría Crítica, el psicoanálisis freudiano se reveló una clave fundamental a la hora de analizar los procesos de interiorización de las coerciones sociales. Como la sociedad moderna sólo está en condiciones de garantizar a los individuos la supervivencia al precio de la renuncia y el miedo, la aproximación del psicoanálisis al ‘reverso oscuro de la civilización’ permite una comprensión privilegiada de las dinámicas internas de la subjetividad dañada. En este sentido, el análisis del destino de los instintos y pasiones reprimidos se revela crucial para entender la génesis subjetiva de la ‘falsa conciencia’, no entendida ya como una descripción tipológica de la personalidad autoritaria, sino como una ‘falsa curación’ de las cicatrices que el proceso de socialización inflige a los sujetos.

*Palabras clave:* teoría crítica; psicoanálisis; falsa conciencia; resentimiento; cicatriz narcisista.

## ABSTRACT

This paper explores the relationship between critical social theory and psychoanalysis. Critical theorists were devoted to set up an analysis of the ways of socialization in late capitalism. Thereby, they discovered in Freud's Psychoanalysis a fundamental key to decipher the internalization of social constraints. As modern society may only guarantee self-preservation at the price of

---

\* Instituto de Filosofía - CSIC.

Una primera versión del presente artículo fue publicada en italiano en la revista *Costruzioni psicoanalitiche*, nº 23, 2012, págs. 61-76. El autor agradece a Giulia Boggio-Marzet, Emiliano Urciuoli y Francesca Gruppi su apoyo en la redacción de aquel texto y sus comentarios

renouncement and fear, the psychoanalytical approach to the ‘dark side of civilization’ provides truly privileged insights into the internal dynamics of the damaged subject. Accordingly, the analysis of the repressed instincts and desires proves to be crucial to understand the genesis of ‘false consciousness’ in the subjects’ psyche, not as a typological description of the authoritarian personality, but rather as a ‘crooked cure’ of the scars which the process of socialization imposes and re-imposes on the living subjects.

*Key words:* critical theory; psychoanalysis; false consciousness; resentment; narcissistic scar.

*“Estamos profundamente vinculados a Freud y a sus primeros colaboradores. Su pensamiento es una de las fuerzas del conocimiento sin la cual nuestra filosofía no sería lo que es”*  
(Max Horkheimer, 1942)

En 1966 Theodor W. Adorno constataba que Freud había sido expulsado del panorama cultural y teórico alemán: su pensamiento había sido aplanado y convertido en algo “superficial a base de profundidad. La afirmación de que Freud está superado [...] es pura expresión de oscurantismo; antes habría que alcanzarlo por vez primera”<sup>1</sup>. A casi medio siglo de distancia, cabría decir lo mismo de la teoría crítica de la mal llamada ‘Escuela de Fráncfort’. Psicoanálisis y Teoría Crítica han sido ‘heredados’ y continuados por segundas y terceras generaciones, que se han presentado como ‘actualizaciones’ o incluso ‘superaciones’ de las versiones precedentes. Pero estos revisionismos amenazan con diluir el impulso crítico de ambas teorías. En un ensayo publicado hace ya más de dos décadas, Detlev Claussen daba cuenta del precio de la sumisión de teoría crítica y psicoanálisis a la división del trabajo universitaria: “El psicoanálisis se transforma de nuevo en psicología o en medicina, la teoría crítica de la sociedad en sociología o en filosofía. Cada tradición extrae de las teorías transmitidas lo que la sirve en cada momento. El presente sepulta el pasado teórico a través de la fragmentación; lo que eran montañas se convierten en canteras”<sup>2</sup>. En efecto, las intenciones iniciales de ambas teorías han pasado a ser prácticamente irreconocibles: en ciencias humanas, el psicoanálisis se

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO: “Postscriptum”, en *Gesammelte Schriften*, t. 8 (trad. cast. en Madrid: Akal, 2004), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003 (en adelante AGS seguido del tomo), pág. 90.

<sup>2</sup> Detlev CLAUSSEN: *Unterm Konformitätszwang. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Psychoanalyse*, Bremen: Wassmann, 1988, pág. 7.

ha convertido en una especie de instrumento hermenéutico-interpretativo que se aplica directamente a fenómenos sociales, culturales y políticos –al precio de un psicologismo a menudo grotesco; por su parte, la teoría crítica se presenta como teoría de la comunicación y del reconocimiento– olvidando que no existe una sociedad de sujetos que se comuniquen o se reconozcan entre sí sin la mediación de los objetos de los que depende su subsistencia material, y que (pese a que los milagros económicos de la segunda posguerra llevaran a algunos a creer lo contrario) la sociedad capitalista nunca dejó de estar dominada por el “devorar y ser devorado”<sup>3</sup>.

Por ello, las historiografías que narran la evolución de estas tradiciones críticas en clave generacional han olvidado lo más importante: que cada generación deja en herencia a las que la suceden sus problemas irresueltos. Por ello, volver hoy la mirada a la relación entre teoría crítica y psicoanálisis exige analizar aquellos aspectos que, sin haber perdido actualidad alguna, han permanecido irresueltos sin ser retomados en sus respectivas ‘continuaciones’. Uno de ellos es la centralidad del análisis del Yo, de la dinámica de los instintos y los mecanismos de defensa para comprender la dimensión subjetiva de la ‘falsa conciencia’ socialmente condicionada.

## 1 TEORÍA SOCIAL Y PSICOANÁLISIS: REVISIONISMO Y ‘ORTODOXIA’

A finales de los años veinte del pasado siglo, un grupo de intelectuales reunidos en torno a Max Horkheimer y al *Institut für Sozialforschung* se embarcaba en un proyecto teórico que aspiraba a conocer “el funcionamiento de la sociedad como un todo”, partiendo de “que por debajo de la apariencia caótica de los acontecimientos es posible reconocer una estructura de fuerzas activas que pueda ser desvelada a través del concepto”<sup>4</sup>. El impulso que movía este proyecto colectivo era el interés por la transformación emancipatoria de la sociedad; en cambio, los autores reunidos en torno a Horkheimer se vieron obligados a confrontarse con la estabilización social y con la toma de poder del fascismo y su extensión por toda Europa: esto es lo que marca el nacimiento de la Teoría Crítica. Su interés por el psicoanálisis responde a la creciente necesidad de incorporar el estudio del “factor subjetivo” para comprender los procesos sociales, y en particular para desvelar el “enigma de la

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO: *Negative Dialektik*, AGS 6, pág. 348.

<sup>4</sup> Max HORKHEIMER: “Vorwort [zu Heft 1/2 des I. Jahrgangs der *Zeitschrift für Sozialforschung*] (1932)”, en id: *Gesammelte Schriften*, t. 3, Frankfurt a. M.: Fischer, 1988 (en adelante HGS seguido del tomo), pág. 36.

docilidad”<sup>5</sup>; es decir: los motivos que llevaban a los individuos a perpetuar “relaciones económicas que sus fuerzas y necesidades habían superado en lugar de sustituirlos por una forma de organización social superior y más racional”<sup>6</sup>; o, en palabras de Adorno: “las condiciones subjetivas de la irracionalidad objetiva”<sup>7</sup>. Las investigaciones del *Institut* sobre la conciencia de los trabajadores y los empleados en las vísperas del Tercer Reich, llevadas a cabo entre 1929 y 1931<sup>8</sup>, habían anticipado ya que –contra todas las previsiones del movimiento obrero– las masas no sólo no iban a oponer resistencia al ascenso del fascismo, sino que en buena medida lo impulsarían. En consecuencia, el estudio de la psique de los individuos socializados se revelaba una urgencia ineludible para comprender las transformaciones que comenzaban a sacudir los cimientos de la sociedad liberal-burguesa. En efecto, ya en 1932 Horkheimer había señalado que la psicología tenía que convertirse en una “ciencia auxiliar y por supuesto indispensable” para entender los procesos de transformación social<sup>9</sup>. Sin duda, la incorporación de la teoría freudiana supuso una de las grandes contribuciones del proyecto de la Teoría Crítica en su intento de revitalizar una tradición de pensamiento marxiana cada vez más sometida a las rigideces dogmáticas de los intereses de partido.

Con todo, la relación entre teoría crítica de la sociedad y psicoanálisis freudiano ha de entenderse como una *work in progress* que se fue transformando en diálogo con las experiencias socio-históricas y la propia evolución de la Teoría Crítica, y que no estuvo exenta de reajustes y cambios de perspectiva en este proceso. Las primeras tentativas de incorporar el método psicoanalítico vinieron de la mano de Erich Fromm, que –en la estela de las discusiones freudo-marxistas de estos años– intentó desarrollar un modelo de psicología social compatible con los análisis del materialismo histórico. Sin embargo, el peso específico de Fromm en el proyecto de la Teoría Crítica de la sociedad debe ser reconocido en sus justas proporciones. Su contribución tuvo un rol fundamental hasta los *Estudios sobre la autoridad y la*

<sup>5</sup> Cfr. José Antonio ZAMORA: “El enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis”, en M. Cabot (ed.): *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca: Editions Universitat de les Illes Balears, 2007, págs. 27-42.

<sup>6</sup> Max HORKHEIMER: “Geschichte und Psychologie”, en: HGS 3, pág. 59.

<sup>7</sup> Theodor W. ADORNO: “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, en: AGS 8 (trad. cast. en Madrid: Akal, 2004), pág. 42.

<sup>8</sup> Erich FROMM: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Munich: DVA, 1980 [trad. cast. México: Fondo de Cultura Económica, 2012].

<sup>9</sup> Max HORKHEIMER: “Geschichte und Psychologie”, ob. cit., pág. 57.

*familia*, publicado en 1936<sup>10</sup>, y sus análisis dejaron una huella persistente en algunos modelos de análisis en los trabajos posteriores del *Institut*, pero las reservas de algunos de los autores centrales de la Teoría Crítica hacia sus planteamientos eran manifiestas mucho antes de la ruptura ‘oficial’ a comienzos de los años cuarenta. La inclinación de Fromm hacia un revisionismo de corte neofreudiano se encontró con la oposición de Adorno y posteriormente con la de Horkheimer, y las diferencias se hicieron notar en los años en que se perfilaban los rasgos del proyecto teórico común<sup>11</sup>. En efecto, la última contribución de Fromm a la *Zeitschrift für Sozialforschung* fue publicada en 1937, en el mismo volumen en el que se formulaba explícitamente el programa de la teoría crítica de la sociedad<sup>12</sup>. Mientras que Fromm se alejaba progresivamente de Freud y de la teoría de la libido, los acontecimientos históricos llevaron a Adorno y Horkheimer a adoptar posiciones cada vez más ‘ortodoxas’ en materia freudiana –aunque sin disolver sus reservas respecto al psicologismo con que Freud concebía los procesos sociales–. Con el paso del tiempo, las diferencias con Fromm se revelarían cruciales para la cristalización de su teoría, ya que lo que estaba en juego en ellas era el modo de concebir las relaciones entre los procesos sociales y los procesos psicológicos.

Retrospectivamente, las diferentes comprensiones del psicoanálisis en estos autores pueden advertirse ya en el texto programático de Fromm sobre el método y las tareas de la psicología social, publicado en el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. En este texto, Fromm concebía la psicología social como una disciplina dirigida al estudio de la “adaptación activa y pasiva de los hechos biológicos, es decir, de las pulsiones, a los hechos sociales”; el objetivo último era mostrar “la estructura libidinal de la sociedad”<sup>13</sup>. En definitiva, su objetivo era analizar cómo los procesos sociales constituyen la estructura psíquica de los individuos: sus instintos, sus pasiones y sus modos de reaccionar. Sin embargo, en los posteriores traba-

<sup>10</sup> Max HORKHEIMER, Erich FROMM, Herbert MARCUSE et. al.: *Studien über Autorität und Familie*, Lüneburg: zu Klampen, 2005.

<sup>11</sup> Cfr. sobre todo Theodor W. ADORNO, cartas a Max Horkheimer el 24 de noviembre de 1934 y el 21 de marzo de 1936 (HGS 15, págs. 276 y 498).

<sup>12</sup> El último texto de Fromm publicado en el órgano del *Institut* es Erich FROMM: “Zum Gefühl der Ohnmacht”, en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 6, 1937, págs. 95-118. En el mismo volumen aparecen publicados los textos canónicos para la formulación del programa de la teoría crítica (Max HORKHEIMER: “Traditionelle und kritische Theorie”, en *Ibid.*, págs. 245-294 y Max HORKHEIMER y Herbert MARCUSE: “Philosophie und kritische Theorie”, en *Ibid.*, págs. 625-647).

<sup>13</sup> Erich FROMM: “Über die Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus”, en: *id.*: *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, págs. 13 y 40.

jos de Fromm este programa va evolucionando hacia un análisis tipológico del carácter, entendido como una “estructura bien determinada” que “se desarrolla hacia una adaptación de la estructura pulsional a determinadas condiciones sociales”<sup>14</sup>. El problema es que, de esta manera, su análisis de la estructura pulsional se revela sociologizante, y lo cierto es que Fromm acaba por elaborar una tipología de diferentes “caracteres sociales” que impide una verdadera mediación entre procesos sociales y procesos psicológicos: su aproximación clasifica a los individuos según diversos tipos de caracteres que guardan una burda correspondencia con las clases sociales (el carácter anal y autoritario aparecería como típico de la pequeña burguesía, mientras que el carácter genital y democrático sería típicamente proletario<sup>15</sup>). En consecuencia, su taxonomía de los tipos de carácter puede ciertamente explicar algunas formaciones reactivas, pero degenera en un determinismo clasificatorio que no presta suficiente atención a los conflictos y dinámicas pulsionales a través de las cuales los procesos sociales se imponen en los sujetos<sup>16</sup>.

En cambio, los textos de Horkheimer, Adorno y Marcuse revelan una comprensión más dialéctica de la relación entre estructuras sociales y libido individual. Comentando la ruptura con Fromm, Horkheimer escribe que “la psicología en sentido estricto es siempre psicología de los individuos” y que “la psicología sin libido ya no es psicología”<sup>17</sup>. Allí donde Fromm elabora una clasificación tipológica del carácter, una teoría social que no quiera abandonar la contribución de Freud tendría que analizar las dinámicas que se producen en el proceso de interiorización de las constricciones sociales, lo cual permitiría también poner de relevancia su coste en términos de sufrimiento individual: “Sin el punto de vista psicoanalítico hoy no puede comprenderse la transformación de las energías psíquicas en el proceso de interiorización”<sup>18</sup>, constataba Horkheimer en 1936. En efecto, en aquellas investigaciones realizadas en el entorno del *Institut* que –aún después de la ruptura con Fromm– hacen uso de una tipología del carácter, la mediación entre procesos so-

<sup>14</sup> Erich FROMM: “Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil (1936)”, en id.: *Gesamtausgabe*, t. 1: *Analytische Sozialpsychologie*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1980, pág. 171.

<sup>15</sup> Cfr. por ejemplo Erich FROMM: “Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie”, en id.: *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, ob. cit., págs. 65 ss.

<sup>16</sup> Para una crítica en profundidad a la propuesta de Fromm, cfr. Detlev CLAUSSEN: *Unterm Konformitätszwang*, ob. cit., pág. 10 ss. y Helmut DAHMER: *Libido und Gesellschaft. Studien zu Freud und die Freudsche Linke*, Münster: Westfälisches Dampfboot, págs. 312 ss.

<sup>17</sup> Max HORKHEIMER: carta a Leo Löwenthal el 31 de octubre de 1942, HGS 17, pág. 387.

<sup>18</sup> Max HORKHEIMER: “Egoismus und Freiheitsbewegung”, HGS 4 (trad. cast. Buenos Aires: Amorrortu, 2003), págs. 80 s.

ciales y procesos psíquicos se queda a un nivel externo y abstracto<sup>19</sup>. Sólo el estudio de la dinámica de los instintos, y no la sociologización superficial de los fenómenos psíquicos, permite un análisis en profundidad de la “escisión entre el sujeto viviente y la objetividad que gobierna sobre los sujetos”<sup>20</sup>. El análisis freudiano de la libido permite comprender cómo, en el curso de la biografía individual, la coacción externa es interiorizada y se convierte una y otra vez en coacción interna, revelando el peso con el que las constricciones sociales se imponen en la vida psíquica de los individuos; sus consecuencias serían los ángulos ciegos, materiales y somáticos, en la subjetividad: fenómenos como la represión, la censura, los mecanismos de defensa y la generación de resistencias. De acuerdo con ello, teoría crítica de la sociedad y psicoanálisis convergen en el estudio de “la interiorización de la violencia y en la reificación como una forma de dominación moderna que desborda la psique de los individuos”<sup>21</sup>; es decir: lo que su trabajo conjunto permite comprender es la dialéctica entre civilización y naturaleza en el proceso social de domesticación de los seres humanos.

Fiel a la mejor tradición materialista, Freud atribuía a los individuos una subjetividad viviente y menesterosa, que no podía sino embarcarse una y otra vez en la búsqueda de la felicidad y la satisfacción. La gran contribución de su teoría debe buscarse en su comprensión de los conflictos psíquicos que se producen en el choque entre las pulsiones subjetivas libidinales que reclaman satisfacción —el principio de placer— y las limitaciones que, en forma de prohibición, se imponen a los individuos desde el mundo externo —el principio de realidad—. En este choque entre la búsqueda de gratificación —la libido como algo pre-social— y la necesidad de autoconservación —en la que se basa la dominación social y la represión de los instintos—, Freud descubre la huella de la dominación en la propia configuración psíquica individual. Su explicación de la génesis del Yo remite al proceso de introyección de la autoridad social, que permite al sujeto llegar a un pacto entre sus necesidades y la aceptación de las coerciones sociales externas: el Yo se distancia así de su sustrato libidinal y se constituye como instancia de la prueba de la realidad, en último término de la adaptación, responsable de inhibir los impulsos que

---

<sup>19</sup> El caso más evidente serían los *Estudios sobre la personalidad autoritaria* (la parte de Adorno está publicada en AGS 9.2 [trad. cast. en Madrid: Akal, 2009]). Para una crítica al método de la investigación, cfr. Paul PARIN: *Der Widerspruch im Subjekt*, Frankfurt a. M.: Syndykat, 1978, págs. 72 ss.

<sup>20</sup> Theodor W. ADORNO: “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, ob. cit., pág. 44.

<sup>21</sup> Detlev CLAUSSEN: *Unterm Konformitätszwang*, ob. cit., pág. 15.

puedan poner en peligro su adaptación a la realidad exterior, y con ella su supervivencia.

Partiendo del estudio de la histeria y las obsesiones –aflicciones somáticas sin base fisiológica–, el psicoanálisis freudiano rebasó las fronteras de la mera ‘ciencia natural’, descubriendo que los síntomas que hacían sufrir a sus pacientes estaban basados en la represión y el olvido: su origen no era únicamente psíquico, sino también social. De este modo, Freud pasó a ser un “crítico de la ‘segunda naturaleza’, que abrumba a demasiados individuos”<sup>22</sup>. El psicoanálisis revelaba así que la historia de la civilización es una historia de represión y renuncia; pero no se contentaba con constatar la dimensión sacrificial de la domesticación de los seres humanos –que encontraría su crítico más agudo en Nietzsche–, sino que suponía una contribución esencial para llevar a cabo aquel “recuerdo de la naturaleza en el sujeto” que había sido elevado a programa en *Dialéctica de la Ilustración*<sup>23</sup>. Lo que la teoría freudiana revelaba era precisamente “el reverso oculto de la historia”, consistente en “el destino de los instintos y las pasiones humanos reprimidos y deformados por la civilización”<sup>24</sup>.

Para los teóricos críticos, el descubrimiento de esta “historia subterránea” marcada por los destinos de la libido permitía descifrar las huellas materiales de la dominación en la constitución psíquica de los sujetos. En efecto, aunque se centrara preferentemente en la psicología individual, el psicoanálisis freudiano permitía comprender la violencia con la que se imponían los procesos de socialización mejor que cualquier revisionismo sociologizante; su teoría revelaba que la negatividad no era la excepción, sino la norma básica de un modelo civilizatorio que sólo es capaz de garantizar la conservación individual al precio del sacrificio: “La humanidad ha tenido que someterse a cosas terribles para que pudiese surgir y consolidarse el sí mismo, el carácter idéntico, práctico y viril del ser humano, y algo de todo ello se repite en cada infancia”<sup>25</sup>. Esto conduce a un círculo fatal de renuncia, frustración y violencia cuyo análisis permite comprender los mecanismos que generan el resentimiento y la crueldad. Sólo la dinámica de la represión y de las formas reactivas de la libido –y no la asunción de un carácter ‘socialmente típico’, ya sea ‘fascista’ o

<sup>22</sup> Helmut DAHMER: *Die unnatürliche Wissenschaft*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 2012, pág. 121.

<sup>23</sup> Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3 [trad. cast. Madrid: Trotta, 1995], pág. 58.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 265.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 50.

‘masoquista-autoritario’— revela las condiciones subjetivas de la regresión *real* que, de 1933 en adelante, habría sacudido todas las certezas de quien creía en la posibilidad de una ‘sociedad racional’. En un momento en que el fascismo y el antisemitismo se difundían en las sociedades supuestamente más ‘civilizadas’ sin encontrarse con apenas resistencias, la Teoría Crítica descubrió en el psicoanálisis freudiano un aliado imprescindible para entender la génesis de la ‘falsa conciencia’ en la psique individual y las razones de la persistencia de una brutalidad ‘arcaica’ en el seno de una civilización supuestamente hipermoderna. En ella, la escisión entre la vida interna —los individuos que actúan buscando satisfacer sus intereses y necesidades— y la vida externa —las leyes sociales que les garantizaban la supervivencia— parecía alcanzar nuevas cotas de irracionalidad; bajo el peso de los imperativos sociales y la coacción a la conformidad, los intereses objetivos de los sujetos y su espontaneidad subjetiva se escindían sin remedio: “Dado que la objetividad dominante es objetivamente inadecuada a los individuos, sólo logra realizarse a través de ellos: de modo psicológico”<sup>26</sup>.

## 2 LA SUBJETIVIDAD DAÑADA Y LA PSICODINÁMICA DE LA ‘FALSA CONCIENCIA’

Los discursos más extendidos sobre el fascismo o el ‘totalitarismo’ han acabado por acostumbrarnos a concebir la ideología como algo contrapuesto al ‘sano sentido común’, como una explicación totalizante de la realidad que desemboca de modo inevitable en el terror: “Las ideologías serían ‘ismos’ que, para la gran satisfacción de sus partidarios, permitirían explicar cualquier fenómeno derivándolo de una única premisa”<sup>27</sup>, ya sea la pureza de la raza, la *Volksgemeinschaft* o la abolición de la propiedad privada. Sin embargo, estas explicaciones confunden las causas materiales de la barbarie socializada con sus racionalizaciones, y sobre todo pasan por alto el elemento fundamental de la crítica marxiana de la ‘falsa conciencia’, que insistía siempre en su carácter *socialmente condicionado*. Dado que las tendencias sociales no pueden realizarse únicamente en contra de los sujetos socializados, sino que tienen que realizarse también *en ellos y a través de sus acciones*, los fenómenos ideológicos no son únicamente sociales, sino que también incluyen una dimensión psíquica.

<sup>26</sup> Theodor W. ADORNO: *Negative Dialektik*, AGS 6, pág. 345.

<sup>27</sup> Russell JACOBY: *Soziale Amnesie. Konformistische Soziologie von Adler bis Lang*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980, pág. 28.

Por ello, al hacer frente a una época cuyo rasgo fundamental parecía ser la regresión individual y colectiva a atrocidades que apenas parecían ya posibles “en pleno siglo XX”, la teoría crítica de la sociedad no podía buscar las fuerzas motoras de la barbarie socializada únicamente en la estructura social externa, sino también en la dinámica psíquica interna; es aquí donde el psicoanálisis se convierte en su aliado fundamental.

Las investigaciones desarrolladas en el *Institut für Sozialforschung* intentaban comprender las dinámicas subjetivas y objetivas en la transición desde el modelo liberal-burgués hacia un nuevo modelo social, que a finales de los años treinta y principios de los cuarenta denominan ‘era totalitaria’<sup>28</sup>. Esta formación social está caracterizada por procesos de masificación y tecnificación, unidos a la creciente concentración de poder en monopolios económicos, que –a diferencia del capitalismo liberal burgués– cada vez requieren menos de la mediación individual par garantizar la reproducción del modelo social; esto transforma y exagera la coacción social que pesa sobre los individuos, ya que la propia individualidad –que hasta entonces era apenas una ficción– ya no cuenta nada en los procesos sociales.

La red de socialización se expande hasta llegar a ser tendencialmente omniabaricante, y el debilitamiento de los sujetos alcanza un punto tal que “los distintos procesos antagónicos entre el Ello, el Yo y el Super-Yo ya no pueden desarrollarse en su forma clásica”<sup>29</sup>. En su análisis de las formas de subjetividad en el mundo burgués, Freud había puesto de relevancia los daños que producía un proceso de socialización basado en la renuncia. En *Más allá del principio de placer* había señalado que, en el proceso de constitución del Yo, la incompatibilidad de los deseos con la realidad producía “una herida indeleble en la autoestima, que daba lugar a una cicatriz narcisista”<sup>30</sup>; su consecuencia era el sentimiento de inferioridad. Los teóricos críticos, y sobre todo Adorno, intentaron seguir el rastro de esta ‘subjetividad dañada’ en las nuevas formas de socialización. En ellas las coerciones sociales eran experimentadas “a través del shock, de sacudidas inesperadas y abruptas” que se

<sup>28</sup> Lo que pretendía captar esta denominación era la “unidad de la época”: una nueva configuración de la modernidad capitalista común a sus diferentes manifestaciones en el nacional-socialismo, el estalinismo o el *New Deal* de los Estados Unidos. Lo que estas configuraciones socio-políticas, aparentemente antagónicas, tenían en común era la disminución del peso de la mediación individual en un nuevo modelo social caracterizado por el surgimiento de monopolios y *rackets* y por el papel fundamental del estado.

<sup>29</sup> Herbert MARCUSE: *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965, pág. 100.

<sup>30</sup> Sigmund FREUD: *Jenseits des Lustprinzips*, en: id.: *Studienausgabe*, t. 3, Frankfurt a. M.: Fischer, 2009, pág. 230.

imponían violentamente a los sujetos; en consecuencia, el carácter de los individuos se constituía como “un sistema de cicatrices que sólo pueden ser integradas con sufrimiento, y nunca completamente”<sup>31</sup>. El paso de la ‘cicatriz narcisista’ freudiana al ‘sistema de cicatrices’ revela la transición a una sociedad cada vez más marcada por la heteronomía, que impone a los individuos una *ratio* brutal fundada sobre la angustia y el miedo. Los propios miembros del *Institut*, todos ellos judíos asimilados, pudieron comprobar personalmente cómo, independientemente de cuáles fueran sus creencias, convicciones o elecciones personales, bastaba haber sido estigmatizado con la estrella amarilla para pasar a pertenecer a los condenados a la deportación y a la cámara de gas; aunque fueran reprimidas, las amenazas inexorables de este poder social concentrado se introducen en el inconsciente de los individuos socializados –y no sólo de los judíos–. En estas condiciones, la desproporción entre poder e impotencia individual “hace saltar por los aires la economía libidinal”<sup>32</sup>, llevando a una situación de angustia omnipresente y a un perenne deseo de seguridad. El malestar en la cultura alcanza así cotas desconocidas hasta ese momento, y el análisis de la dinámica de las pulsiones ofrece una clave fundamental para comprender tanto las dinámicas de la histeria colectiva como las frías pasiones del resentimiento y la crueldad; la función psíquica de estos fenómenos es que el nuevo grado de violencia socializadora pueda compatibilizarse de algún modo con la economía psicológica de los individuos socializados.

El psicoanálisis freudiano no sólo revelaba que el ser social determina la conciencia, sino que también permitía seguir las huellas de su influencia en el inconsciente. El análisis de la dinámica de los instintos permitía comprender la génesis de la falsa conciencia “en la cabeza de los seres humanos” (Wilhelm Reich). Si Horkheimer había señalado que lo que “falsifica la conciencia” es una “motricidad de las pulsiones”<sup>33</sup>, sólo el psicoanálisis iba a permitir explicar los mecanismos y la funcionalidad de estas ‘ilusiones’ en una economía psíquica ajustada al principio de realidad. Su estudio de la interiorización de las coerciones sociales permite comprender el vínculo entre legitimación y compensación característico de la ideología en las formas de socialización post-liberales, basadas en el miedo. Como el inconsciente “sigue siempre la línea de la menor resistencia”<sup>34</sup>, la ‘falsa conciencia’ es expresión de necesidades y deseos profundamente arraigados en la psicología de los indi-

<sup>31</sup> Theodor W. ADORNO: “Die revidierte Psychoanalyse”, AGS 8, pág. 24.

<sup>32</sup> Theodor W. ADORNO: “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, ob. cit., pág. 48.

<sup>33</sup> Max HORKHEIMER: “Geschichte und Psychologie”, ob. cit., pág. 59.

<sup>34</sup> Theodor W. ADORNO: “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, ob. cit., pág. 63.

viduos socializados; para poder satisfacerlos sin faltar a las demandas del principio de realidad, la economía libidinal busca soluciones de compromiso con las exigencias de una avasalladora realidad externa que dicta las condiciones de la autoconservación. La 'falsa conciencia' juega por tanto un papel similar al de aquellas formaciones reactivas que permiten mitigar el sentimiento de frustración, ofreciendo gratificaciones y posibilidades de descarga que no ponen en peligro la adaptación ni rompen los tabúes sociales. En definitiva, su funcionalidad se juega en el terreno de las compensaciones y las satisfacciones sustitutorias en una realidad social que impone cada vez más renunciadas y frustración para garantizar las supervivencias. De acuerdo con ello, la 'falsa conciencia' seguiría siendo "suspiro de la criatura oprimida"<sup>35</sup>; guiada por la economía de las pulsiones, necesita el 'opio' que le ofrecen las formas de gratificación socialmente tolerada, que a menudo lleva a los sujetos a asimilar la realidad como un 'mundo imaginario'<sup>36</sup>. Pero, con todo, aquí la subjetividad debilitada no es únicamente víctima de un autoengaño exigido por el peso de los imperativos sociales, sino que acaba perpetuando la lógica social de la violencia a través del sadismo y la crueldad.

Freud había revelado que el Yo, como punto de encuentro entre la realidad interna y la externa, no era sólo el órgano del conocimiento, sino también la instancia de la represión, la censura y los mecanismos de defensa. En su teoría, la subjetividad aparecía como una entidad llena de puntos ciegos, heridas y resistencias, con lo que mostraba un rostro bien distinto de lo que se había sugerido en la filosofía tradicional. Frente a las pretensiones de libertad y autonomía, Freud presentaba la imagen de un Yo que no era el dueño y señor de su propia casa; además, al tratarse de una entidad que se fundaba en el sacrificio de su sustrato libidinal, la regresión aparecía como una tentación que ejerce una atracción constante sobre los individuos socializados. La teoría crítica de la sociedad era consciente del incremento de esta heteronomía del Yo en una nueva configuración social en la que la 'falsa conciencia' pasaba a ser algo 'normal'<sup>37</sup>. Los estudios sobre la personalidad

<sup>35</sup> Karl MARX: "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", en *Marx Engels Werke*, t. 1, Berlín: Dietz, 1981, pág. 378.

<sup>36</sup> Detlev CLAUSSEN: "Über Psychoanalyse und Antisemitismus", en id: *Aspekte der Alltagsreligion*, Frankfurt a. M.: Neue Kritik, 2000, pág. 108.

<sup>37</sup> Dado que las demandas de la sociedad a los individuos son cada vez mayores y éstos no ven compensadas las renunciadas que se les exigen, "el Yo racional no es suficiente. El Yo debe hacerse el mismo inconsciente, debe convertirse en parte de la dinámica libidinal por encima de la cual debe afirmarse constantemente. El conocimiento que el yo produce por mor de la autoconservación debe ser suspendido en nombre de la autoconservación misma, el Yo debe renunciar así a la autocon-

autoritaria, sobre el ‘prejuicio’ y sobre la movilización del resentimiento por parte de agitadores proto-fascistas revelaban que los sujetos debilitados eran cada vez más sensibles a los estímulos de lo ideológico. Estos estímulos apelaban al ‘sistema de cicatrices’ de la subjetividad dañada y ofrecían lo que Freud denominaba “falsas curaciones” [*Schiefheilungen*]<sup>38</sup>: se trata de una movilización de los deseos frustrados y desatendidos de los sujetos que aleja la libido del control del yo y la reproduce como “territorio extranjero interno”; de este modo genera una aparente armonía entre principio de realidad y principio de placer. En realidad, estas ‘falsas curaciones’ reproducen la impotencia de los individuos, pero compensan su sentimiento de inferioridad y les permiten descargar sus frustraciones acumuladas; por ello confieren a estas ‘curas’ una fuerte carga afectiva –lo que contribuye rechazar toda argumentación que pueda poner en peligro la gratificación que ofrecen–. En palabras de Wolfram Stender, “en la pseudo-lógica de lo ideológico, la ceguera objetiva y las cicatrices individuales pasan a formar un cortocircuito estable”<sup>39</sup>.

En este contexto, Adorno se refería al antisemitismo –en una afirmación que podría extenderse también al racismo, la xenofobia y el nacionalismo– como a un “medio de masas” que “apela a impulsos, conflictos, inclinaciones y tendencias inconscientes, las refuerza y manipula en lugar de hacerlas conscientes y clarificarlas”<sup>40</sup>. Estas formas de lo ideológico son un ‘medio de masas’ porque logran construir el vínculo libidinal que permite unir a los individuos aislados presa del resentimiento hasta formar una masa, una “comunidad”<sup>41</sup>. En una formación social caracterizada por la “menesterosidad narcisista” (Fenichel) y por el miedo *social* a no ser aceptados y reconocidos por la autoridad dominante, la constitución de masas permite a sus adeptos no sentirse solos, les ofrece la ilusión de participar en el poder social –sobre todo a través de la identificación con un *Führer* que no tiene reparos en actuar y no se entretiene con formalidades– y les permite sentirse más valiosos que los que no pertenecen al grupo; esto ofrece una compensación del narcisismo herido de los individuos –marcado por la sensación impotencia– mediante el refugio en un narcisismo colectivo que permite dar rienda suelta a los anhelos de omnipotencia.

---

ciencia” (Theodor W. ADORNO: “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, ob. cit., pág. 71).

<sup>38</sup> Sigmund FREUD: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, en id.: *Studienausgabe*, t. 9, ob. cit., pág. 132.

<sup>39</sup> Wolfram STENDER: *Kritik und Vernunft*, Lüneburg: zu Klampen, 1996, pág. 79.

<sup>40</sup> Theodor W. ADORNO: “Zum Bekämpfung des Antisemitismus heute”, AGS 20.1, pág. 366.

<sup>41</sup> Otto FENICHEL: “Über Trophäe und Triumph”, en id.: *Aufsätze 2*, Olten: Walten, 1981, pág. 177.

En definitiva, lo que caracteriza las indagaciones de la Teoría Crítica sobre las condiciones subjetivas del autoritarismo no es tanto la caracterización de los rasgos de la ‘personalidad autoritaria’ como el estudio de los modos en que los estímulos de lo ideológico refuerzan los mecanismos de defensa en lugar de disolverlos y reproducen deseos y miedos inconscientes; su contribución fundamental a la comprensión de la ‘falsa conciencia’ está estrechamente vinculado al estudio freudiano del ‘lado oscuro de la civilización’. Wolfram Stender ha señalado la consecuencia fundamental de este modelo de análisis: los estímulos de lo ideológico estarían estructurados del mismo modo que el sueño, dado que se basan en la condensación y el desplazamiento, y sus modos de compensar los deseos inconscientes se basan en el acuerdo tácito con los tabúes sociales, favoreciendo la continuación del ‘sueño inconsciente’ y protegiendo a los sujetos tanto de caer en la ‘asocialidad’ como del engorroso peso de la libertad<sup>42</sup>. En los estímulos de lo ideológico, los mecanismos de la dominación social se sirven de las pulsiones y conflictos inconscientes, los dan forma y les dotan de un contenido preciso. En un texto clarificador publicado por el *Institut für Sozialforschung* en los años cincuenta se explicitan las consecuencias de esta transformación de la ideología:

“La crítica de las ideologías totalitarias no debe refutarlas, porque éstas ya no pretenden ser consistentes, o lo pretenden sólo de un modo vago. Por el contrario sería oportuno analizar en qué disposiciones humanas se basan, qué es lo que aspiran a suscitar, y esto está bien lejos de las declaraciones oficiales. Además de preguntarse por qué y de qué modo la sociedad moderna produce seres humanos que reaccionen a tales estímulos y los necesitan, estímulos cuyos portavoces son los caudillos y demagogos de todas las variantes. Socialmente necesario es el desarrollo que ha llevado a esta transformación de la ideología, pero no su contenido ni su estructura. Las transformaciones antropológicas a las que se adecúan las ideologías totalitarias siguen transformaciones de la sociedad, pero sólo en este sentido son sustanciales, no por lo que dicen. *Ideología es hoy el estado de conciencia e inconsciente de las masas como espíritu objetivo, no sus míseros productos*”<sup>43</sup>.

Lo ideológico no serían por tanto las ‘creencias’ o ‘declamaciones’ de determinados individuos o grupos, sino el estado de menesterosidad y dependencia en el

<sup>42</sup> Cfr. Wolfram STENDER: *Kritik und Vernunft*, ob. cit., pág. 75 ss.,

<sup>43</sup> INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (ed.): *Soziologische Exkurse*, Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1956, pág. 169 s. [La cursiva es mía, JM].

que la sociedad retiene a los individuos socializados, que les hace sumamente receptivos para los estímulos de lo ideológico. De hecho, los presuntos ‘contenidos’ de la ideología –desde la fe en la *Volksgemeinschaft* hasta el odio a los judíos que justifica la participación en el pogromo– tienen la forma de una racionalización de los conflictos pulsionales<sup>44</sup>; esto resulta particularmente claro en el caso de la agresión, que aspira a exorcizar el miedo descargando la ferocidad contra los más débiles. Los ataques contra los judíos no eran el resultado de una ‘idea’ o una ‘convicción’ –por ejemplo que éstos fueran responsables de todas las injusticias o que contaminen la pureza de la raza–, sino que la ‘idea’ sirve para justificar la violencia que se descarga sobre ellos: “La furia se desata sobre quien llama la atención sin contar con protección. Y como las víctimas son intercambiables entre sí según la coyuntura histórica –vagabundos, judíos, protestantes o católicos–, cada uno de ellos puede ocupar el lugar de los asesinos, con el mismo ciego placer en el matar, tan pronto como se sienten amparados por la norma”<sup>45</sup>. En la llamada a participar en el pogromo, lo que se ofrece a los individuos desconcertados e impotentes es la promesa de participar realmente en un poder social que les está vetado en su vida cotidiana<sup>46</sup>. Esto les permite afirmarse contra los que ocupan una posición social desventajosa y dar salida a la agresividad acumulada durante la interiorización de las coerciones sociales: de ahí la fascinación que los rituales de violencia siguen ejerciendo en sociedades altamente ‘civilizadas’. Como notara Nietzsche, el individuo resentido está dispuesto a realizar cualquier atrocidad si puede “santificar su venganza dándole el nombre de justicia”<sup>47</sup>.

Las agresiones xenófobas o antisemitas están ligadas a la conciencia actualizada de las relaciones de poder e impotencia y del lugar de los individuos en ellas, ya que permiten tanto la rebelión contra los que ocupan una posición social de indefensión como el dócil refuerzo del orden social dado; en este sentido, el psicoanalista Otto Fenichel las caracterizaba como ‘rebeliones conformistas’. Su mecanismo

<sup>44</sup> “En la racionalización, que es tanto *ratio* como manifestación de lo irracional, el sujeto psicológico deja de ser meramente psicológico. [...] La racionalización privada, el autoengaño del espíritu subjetivo, no es lo mismo que la ideología, la falsedad del espíritu objetivo. Pero los mecanismos de defensa del individuo buscan una y otra vez refuerzo en los mecanismos ya establecidos y fuertemente arraigados en la sociedad [...]. Las racionalizaciones son las cicatrices de la *ratio* en el estado de irracionalidad” (Theodor W. ADORNO: “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, ob. cit., pág. 64).

<sup>45</sup> Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, ob. cit., pág. 195.

<sup>46</sup> Leo LÖWENTHAL: *Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus*, en id.: *Schriften* 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990, pág. 122.

<sup>47</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 2007, pág. 95.

permite a los individuos resentidos liberarse temporalmente del peso del tabú social y, al mismo tiempo, sentirse protegidos por el colectivo: se trata de un mecanismo perfectamente ajustado al principio de realidad<sup>48</sup>. En la pseudo-lógica de lo ideológico persisten tanto el conflicto social real como el conflicto psicológico, si bien desplazados y racionalizados, pero los individuos encuentran un modo de vivir con esos conflictos internos y externos sin tener que enfrentarse a sus causas; por ello perciben sus mecanismos –desde la identificación con el líder carismático o con el colectivo hasta el paso a la agresión– como ‘curaciones’, ya que es esto lo que les permiten adaptarse a la norma social. En este sentido, los estudios de la teoría crítica del autoritarismo permiten relativizar el concepto de ‘normalidad’ y mostrar los mecanismos de perpetuación de la violencia en la cotidianeidad. Pero los pasajes en los que se califica el antisemitismo como un resultado de la paranoia o una ‘desviación’<sup>49</sup> eclipsan precisamente su carácter como ‘falsa curación’. Estas formas de ‘falsa conciencia’ no ejercen una función ‘desocializadora’ o ‘patologizante’, sino normalizadora: reducen el coeficiente de fricción de los individuos resentidos, haciendo que sus instintos ‘asociales’ estén en sintonía con los de la masa de resentidos ajustados a la norma social. De esta manera permiten cerrar el círculo de dominación social y conformismo.

Sin embargo, por su propia lógica, la dominación de los sujetos nunca puede llegar a ser total. Entre las grandes contribuciones de la Teoría Crítica no destaca únicamente su análisis de los procesos sociales de cosificación, sino también la constatación de su límite: los individuos como seres vivientes, como sujetos de necesidades que aspiran a la satisfacción y la felicidad. “Por mucho que los individuos sean producto de la totalidad social, como tales productos se encuentran también necesariamente en contradicción con dicha totalidad”<sup>50</sup>. De hecho la teoría crítica se alimenta del precario equilibrio de fuerzas entre los sujetos debilitados por el desarrollo de la sociedad y una objetividad social con un poder cada vez más concentrado; el potencial de resistencia depende del hecho de que la identidad total entre sujeto y objeto aún no se haya completado. El Yo, como punto de encuentro entre la realidad interna y la externa, aparece así como un campo de tensiones, un territorio de conflicto que se convierte en escenario privilegiado de los conflictos entre dominación y servidumbre, entre adaptación y (posible) emancipa-

<sup>48</sup> Otto FENICHEL: “Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus”, en id.: *Aufsätze 2*, ob. cit., pág. 375 ss.

<sup>49</sup> Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, ob. cit., pág. 211 ss.

<sup>50</sup> Theodor W. ADORNO: “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, ob. cit., pág. 49.

ción. En este sentido señala Adorno que “la psicología no sólo es relevante como instrumento de adaptación, sino también allí donde la socialización en el sujeto se topa con su límite. Éste se opone al dominio social con fuerzas que provienen de aquel estrato en el que el *principium individuationis*, a través del cual se impone la civilización, se afirma aún contra el proceso de civilización que lo liquida”<sup>51</sup>. Los estímulos de lo ideológico intentan movilizar este resto de no-identidad en el sujeto, pero sus pseudo-gratificaciones sólo pueden satisfacerlo de forma muy limitada, y siempre al precio de la “espiritualización de las necesidades”<sup>52</sup>. El propio Adorno revela que la identificación de los sujetos heridos y debilitados con las distintas figuras del *Führer* no es más que una ficción, una puesta en escena condicionada por la coacción social a la conformidad: “Si se detuvieran a reflexionar un segundo toda la representación caería en pedazos y quedarían presos del pánico”<sup>53</sup>. Esta indestructible confianza en las capacidades de los sujetos vivientes para liberarse de las falsas ilusiones del conformismo fue lo que permitió a los teóricos críticos persistir en su compromiso teórico en un momento en que la falsa conciencia parecía universalizarse, reduciendo enormemente los horizontes de resistencia e incluso de comprensión. Con todo, su teoría nunca perdió de vista que “la conciencia correcta no es un resultado, una visión del mundo ni una ideología, sino una actividad: la crítica”<sup>54</sup>.

### 3 FALSA CONCIENCIA E INCONSCIENTE: TEORÍA SOCIAL Y PSICOANÁLISIS HOY

Pese al carácter irremisiblemente histórico de los análisis de la Teoría Crítica, su comprensión de las funestas dinámicas de la ‘falsa conciencia’ y sus condiciones (sociales y psicológicas) de posibilidad apuntan a problemas irresueltos de rabiosa actualidad. Hoy el resentimiento amenaza con convertirse de nuevo en una fuerza social de primer orden. La crisis que estamos atravesando, marcada por el incremento de las desigualdades, la precarización de las condiciones de vida de quienes hasta hace poco se consideraban ‘clase media’ y la exclusión de cada vez más seres humanos del sistema de trabajo asalariado y acceso al consumo –los únicos medios de integración en una sociedad que ha alcanzado un alto grado de sofisticación de

<sup>51</sup> Theodor W. ADORNO: “Postscriptum”, AGS 8, pág. 92.

<sup>52</sup> Max HORKHEIMER: “Egoismus und Freiheitsbewegung”, ob. cit., págs. 39 ss.

<sup>53</sup> Theodor W. ADORNO: “Postscriptum”, AGS 8, pág. 92.

<sup>54</sup> Detlev CLAUSSEN: *Grenzen der Aufklärung*, Frankfurt a. M.: Fischer, 2005, pág. 52.

las necesidades y que, con todo, no deja de producir seres humanos socialmente ‘superfluos’<sup>55</sup> – dan cuenta de una generalización de la frustración y el malestar que puede incubar una amenaza real de regresión. El capitalismo contemporáneo –que no ha dejado de ser una ‘sociedad de la abundancia’– exige a sus individuos cada vez más sacrificios y, sin embargo, el grado de integración social que les ofrece a cambio es cada vez más precario y frágil. Ante el recrudecimiento de las relaciones sociales, se incrementa la búsqueda de formas de autoafirmación y compensación del narcisismo herido y, sobre todo, la necesidad de chivos expiatorios. La consecuencia no es sólo la personificación de las relaciones sociales cada vez más abstractas en los supuestos “responsables de todos los males” –que oculta el origen sistémico de los problemas–, sino cada vez más la caza de emigrantes y las llamadas al pogromo. Ante estos fenómenos, las tentativas de articular la crítica de la sociedad en torno a conceptos como “comunicación” o “reconocimiento” tienen un problema manifiesto: sus propuestas se revelan demasiado racionalistas. Quizá puedan aspirar a dirimir si algunas reivindicaciones y protestas actuales cuentan o no con una fundamentación normativa sólida –una preocupación que parece más bien baladí ante la brutalidad de las involuciones en curso–, pero ciertamente se topan con su límite en los fenómenos del inconsciente. Cuando lo que se perfila en el horizonte es el peligro real de regresión resulta imprescindible volver la vista a ese “lado oscuro” de la civilización, a las dinámicas de represión y deformación de los instintos. Mucho de lo que está hoy en juego depende precisamente de lo que pase con esas cicatrices y heridas en el sujeto: si se coagulan en forma de ciego resentimiento o si se puede enlazar con ellas para articular formas de crítica que permitan ir construyendo un más allá de las formas de socialización vigentes. En este sentido, la gran contribución de la colaboración entre teoría crítica de la sociedad y psicoanálisis es que –al reconocer el Yo como un momento de la libido, que nunca puede adueñarse completamente de ella– pone de manifiesto los “límites de la Ilustración” sin abandonar por ello el compromiso con la reflexividad crítica.

Lo cierto es que, al centrarse en la dialéctica entre las coerciones sociales y las dinámicas pulsionales, el uso que la Teoría Crítica ‘clásica’ hace del psicoanálisis puede seguir siendo útil para entender procesos contemporáneos. Porque cuando

---

<sup>55</sup> Cfr. Jordi MAISO: “Gegenwärtige Vorgeschichte. Bemerkungen zum heutigen Stand der Kritik”, en J. M. Romero (ed.): *Immanente Kritik heute*, Bielefeld: Transcript, 2014, págs. 121-142. En este punto remito también al excelente trabajo de Arne KELLERMANN: “El empleado doblemente libre. El individuo extenuado después de su hundimiento”, en: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 5, 2013, págs. 103-131.

el psicoanálisis se convierte en un instrumento hermenéutico que se aplica directamente a contenidos ideológicos y culturales o a movimientos políticos, el resultado casi inevitable es el psicologismo. El estudio clásico de Rudolph Loewenstein sobre el antisemitismo<sup>56</sup> o, más recientemente, algunos análisis de Slavoj Žižek, son claros ejemplos de esta tendencia. El psicoanalista Otto Fenichel, que colaboró con Adorno y Horkheimer en los años del exilio californiano (y murió de forma prematura), señaló este problema con una claridad meridiana: “como el psicoanálisis es un método para el tratamiento y el estudio de la vida psíquica de los individuos, en sentido estricto sólo es posible un psicoanálisis de los antisemitas, no del antisemitismo”<sup>57</sup>. El psicoanálisis puede ayudar a comprender lo que reacciona a los estímulos de la ideología, lo que dichos estímulos producen, inhiben o desplazan en la dinámica pulsional; también puede ayudar a comprender los mecanismos de condensación y el desplazamiento que codifican los estímulos de lo ideológico “como en el trabajo onírico” (Stender). Pero sus contribuciones no permiten comprender por qué los individuos responden a estos estímulos y no a otros. El psicoanálisis contribuye a explicar las funciones que los chivos expiatorios desempeñan en la dinámica psicológica de los individuos, pero no por qué esa función la desempeñan en determinada formación los judíos y no –por usar los ejemplos de Fenichel– los ciclistas o los pelirrojos. Para eso, como señalara Adorno, es necesaria una teoría de la sociedad en su conjunto. Y pese a todo, para poder desarrollar una tal teoría, la contribución del psicoanálisis sigue siendo imprescindible.

---

<sup>56</sup> Rudolph LOEWENSTEIN: *Psychoanalyse de l'antisemitisme*, París: Presses Universitaires France, 1952.

<sup>57</sup> Otto FENICHEL: “Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus”, ob. cit., pág. 373. Además de Fenichel –que murió de forma prematura en 1946– y de los teóricos críticos clásicos, algunos intentos valiosos de utilizar el psicoanálisis para la comprensión de dinámicas sociales sin caer en el psicologismo pueden encontrarse en los textos de Detlev Claussen (cfr. *Unterm Konformitätszwang*, ob. cit. y “Über Psychoanalyse und Antisemitismus”, ob. cit.). Helmut Dahmer (cfr. sus libros *Pseudonatur und Kritik* y *Libido und Gesellschaft* –ambos reeditados en Münster: Westfälisches Dampfboot, 2013–, así como los textos reunidos en H. Dahmer (ed.): *Analytische Sozialpsychologie. Texte aus den Jahren 1910-1980*, Giessen: Psychosozial Verlag, 2013), y en algunos de los escritos de Paul Parin (fundamentalmente *Der Widerspruch im Subjekt*, ob. cit. y *Subjekt im Widerspruch*, Frankfurt a. M.: Syndikat, 1986).

# SUBJETIVACIÓN DEL TRABAJO: DOMINACIÓN CAPITALISTA Y SUFRIMIENTO

*The Subjectivation of the Work:  
Capitalist Domination and Suffering*

JOSÉ A. ZAMORA\*

[joseantonio.zamora@cchs.csic.es](mailto:joseantonio.zamora@cchs.csic.es)

Fecha de recepción: 13 de julio de 2013

Fecha de aceptación: 8 de agosto de 2013

## RESUMEN

Este artículo analiza el concepto de subjetivación del trabajo, con el que se da expresión a las transformaciones de la organización del trabajo en el capitalismo neoliberal, y explora la capacidad de otros conceptos propios de la Teoría Crítica, como “subsunción real” o “introyección psíquica de los conflictos sociales” para mostrar la dimensión experiencial de los antagonismos sociales y la imposibilidad de una captura total de los individuos en razón de esos antagonismos.

*Palabras clave:* capitalismo; subjetivación; trabajo; neoliberalismo; Teoría Crítica; Marx; carácter flexible; sufrimiento.

## ABSTRACT

This paper analyses the concept of subjectivation of work, which expresses the transformations of the organization of the work in neoliberal capitalism. It also explores the capacity of other concepts characteristic of the Critical Theory, such as “real subsumption” and “psychic introjection of social conflicts”, to render visible the experiential dimension of the social antagonisms and the impossibility of a total appropriation of the individuals because of these antagonisms.

*Key words:* capitalism; subjectivity; work; neoliberalism; Critical Theory; Marx; flexible character; suffering.

---

\* Instituto de Filosofía - CCHS/CSIC.

*También para el movimiento obrero Auschwitz es el lugar inconfundible de un acontecimiento que ha arrancado la inocencia política a todos los conceptos que usamos desde entonces. La consigna “El trabajo libera” en las puertas del infierno de los campos de concentración no sólo se burlaba de manera inaudita de las víctimas, sino que dificulta la separación del concepto de trabajo de su captura mortal y envilecedora. Desde entonces está prohibido cualquier uso atenuador o incluso estetizante del concepto históricamente determinado y dotado de contenido.*

Oskar Negt

*Necesitamos un análisis y una interpretación de la “banalidad del mal” no sólo dentro del sistema totalitario nazi, sino dentro del sistema contemporáneo de la sociedad neoliberal, en cuyo centro se sitúa la empresa. Pues la banalidad de mal toca a todos aquellos que se transforman en colaboradores diligentes de un sistema que funciona sobre la organización regulada, concertada y deliberada de la mentira y la injusticia.*

Christophe Dejours

## 1 DEL FORDISMO AL POSTFORDISMO: SISTEMA CAPITALISTA Y MODOS DE REGULACIÓN

Cuando hoy se habla de *relaciones laborales subjetivadas* se está presuponiendo que ha tenido lugar un cambio en el mundo del trabajo que se presenta asociado a un nuevo *modo de regulación* del sistema capitalista: la reorganización del trabajo sería un elemento clave de ese paso de un modo de regulación a otro. Si nos fijamos en el marco general, las diferencias constatables en las estrategias más significativas para la reproducción del capital y los regímenes de dominación o política de clases, así como las que afectan a la cultura y al saber, ha llevado a la teoría de la regulación a distinguir entre cuatro variantes de capitalismo: el pre-industrial estamental, el liberal-industrial, el fordista y el posfordista neoliberal.<sup>1</sup>

La teoría de la regulación señala como elementos más importantes de la formación postfordista neoliberal, entre otros, el predominio de la ideología de la desregulación, liberalización y privatización, que pretende dejar libres a las fuerzas del mercado y elevar la competitividad a principio supremo, la creación de mercados de capitales y financieros a escala global, el desarrollo de redes de producción trans-

<sup>1</sup> Christine RESCH/Heinz STEINERT, *Kapitalismus: Porträt einer Produktionsweise*, 2ª ed., Münster: Westfälisches Dampfboot, 2011, pág. 41ss.

nacional, nuevas formas de trabajo basadas en las nuevas tecnologías, la extensión e intensificación de la penetración capitalista de la sociedad, la mercantilización y configuración tecnológica de amplias áreas del trabajo, de la cotidianidad, del medio ambiente y, finalmente, del cuerpo y el psiquismo de los individuos, la reestructuración del Estado del Bienestar en un Estado competitivo, la reorganización de las relaciones de clase y de género, así como la fragmentación de la sociedad. En todo este proceso, la incorporación de los grupos sociales más importantes a un compromiso de clases en el 'nuevo centro' (con la consiguiente marginación de los grupos más débiles) habría permitido que la hegemonía del neoliberalismo, ciertamente no exenta de contestación, se haya apoyado en una amplia base social.

Sin embargo, no faltan quienes consideran insuficiente esta teoría del nuevo modo de regulación neoliberal del capitalismo. Según estos críticos ninguna coalición de grupos sociales ha conseguido ofrecer una forma de regulación alternativa al régimen de acumulación fordista todavía en curso. No han podido canalizarse ni controlarse las tendencias a las crisis, ni tampoco reconciliar las contradicciones de modo congruente con el sistema. En este sentido, la situación actual habría que verla como la prolongación de la crisis del fordismo, cuyos mecanismos de regulación se han erosionado, sin que hayan podido establecerse otros nuevos. Como prueba de esta visión se apela al fracaso del bloque neoliberal, a las prolongadas crisis financieras, a la pervivencia de diferentes modelos de organización del trabajo, a la falta de unidad de los intentos de regulación, a la ausencia de claridad sobre el nivel primario de regulación (nacional, supranacional, global), a la escasa rentabilidad y al escaso crecimiento de la economía. Estos fenómenos indicarían que seguimos encontrándonos en una fase de transición.

Tanto si damos crédito a la teoría de regulación como si no, ciertamente la puesta en práctica del programa neoliberal ha llevado a una reestructuración de la sociedad del trabajo asalariado que había encontrado cumplimiento bajo las condiciones ofrecidas por el Fordismo en la primera mitad del siglo XX. Las transformaciones del modelo empresarial y el progresivo debilitamiento de los logros del Estado social han conducido a una gran transformación del sistema laboral y de la estructura de clases de la sociedad industrial (empresarios, cuellos blancos, cuellos azules). Una de las consecuencias más significativas ha sido la generación de una economía dividida, en la que el sector de las relaciones laborales normalizadas es sometido de modo creciente a la presión por un ámbito laboral sin demasiada protección y marginalizado (donde se incorpora la mayoría de la población inmigrante,

los jóvenes, las mujeres, etc.). Pero no se ha quedado en esta generación de una “subclase” de constitución reciente conocida como “working poor”, sino que también se han producido pérdidas de ingresos y empeoramiento en el régimen de trabajo y en el estatus social, que poco a poco van incluyendo a la mayoría de los asalariados. Otra de las consecuencias más importantes ha sido la transformación del sistema laboral de la que pretende dar cuenta la teoría de la *subjetivación del trabajo*.

## 2 TRABAJO Y SUBJETIVIDAD EN EL CAPITALISMO POSTFORDISTA

Aunque quizás resulten inseparables, para aproximarnos a la tesis de la subjetivación del trabajo, resulta conveniente diferenciar entre el “Fordismo de empresa” y el “Fordismo social”. El segundo tiene que ver con un marco institucional que pretende asegurar la relación estable entre la producción y el consumo en masa mediante una estabilización keynesiana de la demanda, una provisión adecuada de recursos y una amortiguación de las desigualdades y tensiones sociales a través del Estado benefactor. El Fordismo empresarial, que es el que nos interesa aquí, tiene que ver con la transformación del sistema fabril del capitalismo industrial manchesteriano en una organización calculable y previsible de la producción mediante un sistema de dominación jerárquica, es decir, con la conversión de las empresas en un sistema de comando. Para que esto fuera posible, la influencia de la reproducción social y los factores individuales debían ser neutralizados en la producción. El objetivo era realizar una producción planificada, llamada a alcanzar una posición dominante sobre el mercado y el consumo, que deberían quedar subordinados a aquella. Para esto resultaba esencial integrar la fuerza de trabajo en una rígida estructura de producción de carácter técnico-organizativo y en un sistema de poder fuertemente jerarquizado. La estructura organizativa de la empresa se debía asemejar a una organización militar cuyo principio es la renuncia a la propia voluntad, para hacer aquello que es mandado. Para ello había que establecer un sistema de comando y control, así como de penalización efectiva.

Con el apoyo de los principios de la organización científica del trabajo (F. W. Taylor) se procedió a descomponer el proceso de trabajo tanto horizontal como verticalmente, a someter a control directo todos los componentes de ese proceso, a establecer una jerarquía estricta y a estandarizar todos los pasos de la producción. Se trataba de evitar la existencia de huecos temporales improductivos y de mejorar de esta manera el rendimiento y la productividad de la fuerza de trabajo. Así es

como la organización taylorista del trabajo pretendía acabar con cualquier autonomía del trabajador, por más que el funcionamiento real de dicha organización siguiese necesitando, como constatan los estudios empíricos, de un cierto grado de espontaneidad y autoorganización. En todo caso, las tareas asignadas a cada trabajador estaban claramente definidas y eran lo más sencillas posible, para que pudieran establecerse con precisión las responsabilidades y controlar posteriormente su tiempo de ejecución. Con esta forma de organizar el trabajo se impone una forma de control riguroso de los procedimientos burocráticamente regulados por parte de unos cargos directivos articulados en una estructura jerárquica fija. Al mismo tiempo se establece una separación bastante rigurosa entre trabajo intelectual y trabajo manual, entre las tareas técnicas y el duro trabajo físico. También se establece una separación ente vida laboral y vida privada o “tiempo libre”, que adquiere nueva relevancia como tiempo de consumo. La aplicación de esta forma de organización se extendió por toda Europa tras la II Guerra Mundial, incluyendo la Unión Soviética.

La psicotécnica es la disciplina que prepara el terreno para esta forma de organización empresarial y del trabajo. Sus fundadores, William Stern<sup>2</sup> y Hugo Münsterberg<sup>3</sup>, la conciben como una rama de la psicología experimental aplicada al conjunto de lo que ellos llaman la “vida práctica”. Pero pronto se focaliza en las empresas productivas y en los procesos de selección, rendimiento y organización de la fuerza de trabajo. Su primer campo de aplicación importante son las maquinarias bélicas de la I Guerra Mundial, conociendo su apogeo en el período de entreguerras. Todas las grandes empresas europeas crearon institutos de investigación psicotécnica, pero su aplicación pronto se trasladó también al sector los grandes servicios como correos, ferrocarriles u oficinas de empleo. No fue un mero complemento de la organización científica del trabajo. Su desarrollo contribuyó de manera muy significativa a considerar el psiquismo humano como un factor de racionalización, también de la racionalización del proceso productivo. El psiquismo de los trabajadores puede ser disciplinado de tal forma que contribuya a mejorar la organización del trabajo y la producción. En este sentido la psicotécnica puede considerarse un eslabón en la cadena de modelos psicopolíticos vinculados con la organización del tra-

<sup>2</sup> William STERN, «Angewandte Psychologie», en L. W. Stern, E. Bernheim (eds.): *Beiträge zur Psychologie der Aussage: mit besonderer Berücksichtigung von Problemen der Rechtspflege, Pädagogik, Psychiatrie und Geschichtsforschung*, T. 1: *Beiträge zur Psychologie der Aussage*, Leipzig: Barth, 1903, págs. 4-45.

<sup>3</sup> Hugo MÜNSTERBERG: *Psychologie und Wirtschaftsleben. Ein Beitrag zur Angewandten Experimentalpsychologie*, Leipzig: Barth, 1912; Id., *Grundzüge der Psychotechnik*, Leipzig: Barth, 1914.

bajo, que pasando por el movimiento de Human-Relations y el boom de las terapias psicológicas han ampliado su radio de acción hasta alcanzar lo que algunos caracterizan como “psiquiatrización de la vida cotidiana”.<sup>4</sup>

La crisis de los años 70 revela, entre otras cosas, los límites que la economía fordista de producción termina estableciendo a la revalorización del capital y pone sobre la mesa de las élites económicas, empresariales y políticas la necesidad de revolucionar las bases técnicas y organizativas del sistema productivo con ayuda de la informatización y la reestructuración del uso de la fuerza de trabajo. El sistema de comando se había convertido un obstáculo para el desarrollo de la productividad de las empresas y debía dejar paso a la refuncionalización de la propia voluntad para el objetivo de la organización. En buena medida, ya el movimiento de *humanización* del trabajo había captado la necesidad de introducir elementos motivacionales, compensaciones individuales y reconocimientos no dinerarios para complementar el *sometimiento* de la propia voluntad por medio de una *internalización* de la voluntad exterior que encarna la dirección de la empresa.

La reorganización del trabajo que acompaña a la implementación de las políticas neoliberales de privatización, desregulación y flexibilización podría definirse con el concepto de “marketización del trabajo”. Este neologismo pretende dar cuenta de una radicalización y universalización del sometimiento de la organización del trabajo al mercado como mecanismo de gobierno, asignación y organización de las actividades y las relaciones sociales. La nueva centralidad adquirida por los mercados de mercancías y servicios, los financieros, etc. convierte la organización del trabajo en una variable dependiente: las estructuras internas empresariales se ven forzadas a una permanente reorganización en función de las dinámicas y las contingencias de los mercados, lo que termina imponiendo una nueva forma de gestión empresarial: *el gobierno indirecto*. Se trata de una «forma de heterodeterminación de la acción que se implementa mediada *a través de su propio opuesto*, esto es, de la autodeterminación y la autonomía de los individuos, y por cierto de tal manera que puede prescindir de instrucciones explícitas, o incluso implícitas, así como de las amenazas de sanciones»<sup>5</sup>. Esta es la forma en que la fuerza de trabajo individual

---

<sup>4</sup> Françoise CASTEL/Robert CASTEL/Anne LOVELL, *La sociedad psiquiátrica avanzada: el modelo norteamericano*, Barcelona: Anagrama, 1980; cf. Alexandra RAU, «Psicopolitik. Macht und Subjekt in subjektivierten Arbeitsverhältnissen», en A. Demirović et al. (eds.), *Das Subjekt – zwischen Krise und Emanzipation*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 2010, págs. 27-48.

<sup>5</sup> Klaus PETERS/ Dieter SAUER, «Epochenbruch und Herrschaft: indirekte Steuerung und die Dialektik des Übergangs», en D. Scholz et al. (ed.), *Turnaround? : Strategien für eine neue Politik der Arbeit*

es confrontada directamente con las exigencias y demandas provenientes de los mercados, los clientes, los inversores, etc. De manera parecida a como se ha producido una transformación de los Estados sociales fordistas en Estados competitivos neoliberales<sup>6</sup>, cuya función es velar para que se cumplan las condiciones más favorables a las demandas de las instituciones financieras internacionales, los mercados financieros y las grandes empresas transnacionales, en la organización empresarial del trabajo ha tenido lugar un desmonte del amortiguador institucional en la empresa para convertir su gobierno en una membrana flexible a los requerimientos inestables y cambiantes de los mercados, a los que los trabajadores deben responder ahora con estrategias de autoorganización, flexibilización y orientación a los resultados. La respuesta individual a la dinámica voluble de los clientes y los mercados se convierte en el eje de reestructuración de la organización empresarial: relativa horizontalización de las jerarquías internas, asunción de libertades por grupos e individuos en la toma de decisiones y en la programación, formas de trabajo más flexibles y con mayor capacidad de reacción a las demandas variables, flexibilización de las formas de contratación (trabajo parcial, trabajo temporal, teletrabajo, etc.), autoorganización (trabajo en proyectos, grupos de trabajo, asociación temporal de equipos de autónomos, etc.) y nuevas formas de retribución por consecución de objetivos o rendimiento.

Lo más relevante de esta transformación es la suspensión, cuando menos parcial, de la separación constitutiva de la utilización fordista-keynesiana de la mercancía “fuerza de trabajo” entre ésta y la persona que es su portadora. Ahora es la persona misma la que es cooptada e incorporada al proceso productivo. La subjetividad deja de ser un “factor distorsionante” para convertirse en un factor central de producción. Esto pasa por una responsabilización del trabajador asalariado de los resultados y, por tanto, del funcionamiento del proceso de producción, lo que le convierte en “sujeto” que ha de dirigir dicho proceso. El efecto de esta activación del sujeto es la significación que adquieren sus potenciales subjetivos y sus capacidades no sólo laborales (relacionales, sentimentales, afectivas, motivacionales, comunicativas, etc.). La totalidad de la persona con todo lo que constituye su vida personal adquiere nueva relevancia en el funcionamiento de la empresa.

---

– *Herausforderungen an Gewerkschaften und Wissenschaft*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006, págs. 98-125, aquí pág. 98.

<sup>6</sup> Cf. Joachim HIRSCH, *Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat. Gesellschaft, Staat und Politik im globalen Kapitalismus*, Berlin: ID-Verlag, 1998; Id., *Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems*, Hamburg: VSA, 2005.

Existe un considerable consenso en la sociología del trabajo sobre el papel clave que juegan el *sujeto* y la *subjetividad* en la renegociación de la forma hegemónica de organización del trabajo en el Postfordismo<sup>7</sup>. Esta subjetivación del trabajo ha podido alimentarse, señalan L. Boltanski y È. Chiapello<sup>8</sup>, de las exigencias de autodeterminación, responsabilidad de sí y libertad de elección dirigida contra los rígidos encuadramientos y las identidades fijas del capitalismo fordista, que se articulaba en las luchas de los nuevos movimientos sociales y que fue capturada por la estrategia neoliberal e instrumentalizada al servicio de la reproducción ampliada del capital. La conversión de la subversión en fuerza productiva fue llevada a cabo mediante la transformación de conceptos provenientes de esas luchas –activación, participación, innovación, flexibilidad, empoderamiento, etc.– en exigencias institucionales y expectativas normativas. El “anything goes” se convirtió en un “anything must go”<sup>9</sup>. De este modo la creciente precarización, la exacerbación de la competitividad, la incertidumbre provocada por los cambios acelerados de los horizontes de existencia y las consecuencias negativas de una desigualdad en aumento, fenómenos que acompañan la reorganización de la producción y la distribución en la nueva etapa, son arrojadas sobre quienes las padecen, convirtiendo en imperativo autoritario los principios de autonomía y responsabilidad. La fuerza de trabajo “empresarizada” es obligada a una responsabilización, mientras se mantiene una dependencia insorteable respecto al marco de condiciones al que se enfrenta. Se trata de una funcionalización o instrumentalización de la autonomía para la dependencia. La transformación es perfecta: la sanción es sustituida por fracaso, la recompensa por el éxito y el poder del directivo o empresario se concentra en su capacidad para influir sobre las condiciones del éxito.

La brusca transformación del sistema de empleo y de los “vínculos sociales”, junto con una creciente individualización y pluralización de formas y estilos de vida y de orientaciones para la acción, no sólo cuestionan las formas tradicionales de regulación del trabajo y de lo social, sino que imprimen nuevos contornos a las biografías individuales, a los intereses y a las necesidades. Una nueva máxima pasa a presidir la orientación de las biografías individuales y profesionales: ¡actúa de mo-

<sup>7</sup> Cf. Manfred MOLDASCHL/G. Günter VOR, *Subjektivierung von Arbeit*, 2ª ed, München: Rainer Hampp Verlag, 2003.

<sup>8</sup> Cf. Luc BOLTANSKI/Ève CHIAPELLO, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal, 2002.

<sup>9</sup> Roswitha SCHOLZ, *Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse“, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung*, Bad Honnef: Horlemann, 2005, pág. 218.

do empresarial! El “yo empresario” se define por la creatividad, la flexibilidad, la responsabilidad individual, la conciencia del riesgo y la orientación al intercambio comercial en todas las áreas de la vida y no sólo en la laboral<sup>10</sup>. La competitividad somete al “yo empresario” al dictado de una permanente optimización de sí mismo. Incluso la crisis se presenta como un reto para la gestión creativa de las propias capacidades y ventajas comparativas, con una apelación constante a “reinventarse” (en realidad a renunciar a toda seguridad adquirida y adaptarse a las nuevas condiciones del mercado de trabajo). A la destrucción masiva de empleo se responde acusando de pasividad a los desempleados y convirtiendo el “emprendimiento” en panacea.

El relajamiento actual de las formas tayloristas de organización del trabajo va acompañado de nuevas ofertas de cualificación y participación por parte de los directivos de las empresas a una parte de sus plantillas que en realidad profundizan la lógica de la identificación y el autocontrol. Lo que del lado de las empresas se denomina *corporate identity*, adquiere del lado de los empleados el carácter de *self-management*. La personificación de las empresas va de la mano de una reducción del yo a objeto de planificación bajo criterios empresariales. La “personalidad” de directivos y empleados se convierte así en blanco de infinidad de intervenciones que promueven la identificación, estimulan la motivación, impulsan la flexibilidad, etc. por medio del empleo sistemático de técnicas psicológicas que se presentan como supuestas medidas de “humanización del mundo laboral” o de fomento del “espíritu de grupo”.

### 3 DEL FRAGMENTO DE MARX AL POSTOPERAISMO: LA SUBSUNCIÓN REAL DEL TRABAJO

¿Exige este proceso de *subjetivación* del trabajo una ruptura con la teoría del trabajo de proveniencia marxista o ha habido intentos de lectura actualizada de los mismos desde categorías de la tradición marxista y de la teoría crítica? A esto último apuntan algunas aportaciones de la sociología industrial y del trabajo inspiradas por Marx que movilizan para ello el concepto de *subsunción*, tal como señalaba Gerhard Brandt, quien fuera director del Instituto de Investigación Social en Frank-

<sup>10</sup> Cf. Ulrich BRÖCKLING, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007

furt, en su conferencia ante la sección de Sociología Industrial de la Sociedad Alemana de Sociología en octubre de 1983:

“La socialización capitalista se presenta con ello, de manera diferente a como supone el paradigma de la producción, no como creación de realidad social a través del trabajo o como socialización por medio del trabajo, sino como subsunción de todas las condiciones de vida (entre ellas también el trabajo socialmente constituido) por las exigencias de la organización capitalista de la sociedad recogida en la relación del valor [abstracto], es decir, como socialización a través de la abstracción.»<sup>11</sup>.

Como es conocido, Marx distingue entre trabajo *concreto* y trabajo *abstracto*, entre el trabajo como praxis o transformación consciente de las condiciones de existencia humana, por un lado, y la constitución social del trabajo asalariado, por otro. Este último es el que permite definir los objetos de manera abstracta a través del valor de cambio, abstrayendo de las propiedades prácticas y las posibilidades de uso de los mismos. Para comprender la transformación de todos los productos del trabajo en mercancías intercambiables es preciso desentrañar la mediación del sistema social que la hace posible: del sistema capitalista. Definir al trabajador, su valor, a través de su salario es determinarlo como parte constitutiva del capital, esto es, como capital variable. De manera general, en el capitalismo, la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía produce una situación en la que la actividad viva de los seres humanos es dominada por el trabajo muerto acumulado, por el capital. Los efectos que esto tiene sobre la organización del trabajo y las experiencias de los trabajadores se derivan de la forma social a la que está sometida la actividad y las relaciones sociales en el capitalismo.

En un texto que lleva por título *Resultados del proceso directo de producción*<sup>12</sup>, Marx realiza una distinción que ha tenido relativa importancia en algunas de las lecturas posteriores de su teoría del trabajo. Me refiero a la diferencia entre subsunción *formal* y subsunción *real* del trabajo bajo el capital. Mientras que en la primera no es afectado el contenido del trabajo mismo por el sometimiento al capital (este se apropia de él y lo explota para obtener plusvalía), en la segunda dicho sometimiento afecta a la organización misma del trabajo (al carácter real de proceso de traba-

<sup>11</sup> Gerhard BRANDT, *Arbeit, Technik und gesellschaftliche Entwicklung. Transformationsprozesse des modernen Kapitalismus. Aufsätze 1971-1987*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990, pág. 273.

<sup>12</sup> Karl MARX: «Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses» (1863/65), *Archiv sozialistischer Literatur* 17, Frankfurt a.M.: Neue Kritik, 1968.

jo). Marx analiza el desarrollo de la subsunción formal como condición para la formación de las bases de la subsunción real a través de la concentración y la intensificación del trabajo, que llevan al desarrollo de las tecnologías que hacen posible un sometimiento del proceso real del trabajo al capital. La tecnologización proviene de la exigencia de producir más plusvalía, lo que llevaría a reducir el valor del trabajo por medio de máquinas cada vez más efectivas, por un lado, y a la sobreproducción y las crisis, por otro.

En sus *Tesis sobre la relación genérica entre la inteligencia científica y la conciencia de clase proletaria*<sup>13</sup>, Hans-Jürgen Krahl se enfrenta a la evolución del capitalismo monopolista y a la implementación tecnológica de los avances científicos en la automatización de la producción, modificando para ello el concepto de subsunción real acuñado por Marx: la creciente incorporación de la ciencia y la técnica a la organización de la producción. La fuerza de trabajo humana, que es la que constituye el valor, se vuelve proporcionalmente cada vez más pequeña en relación con la creciente aplicación de la técnica. Esto obliga, según Krahl, a plantearse de qué manera se ha transformado el concepto de productores directos y con ello de clase trabajadora en general. El saber ha sido subsumido por el capital y se ha convertido de esa manera en un proceso de trabajo del “trabajador colectivo”. De modo que la vigencia de la norma cuantitativa y deshistorizada de la medida del valor somete e incorpora el trabajo intelectual al proceso de valorización del capital. La enajenación que sufría la fuerza de trabajo se reproduce en un nuevo nivel: el trabajo científico es trabajo alienado y, por tanto, percibido y experimentado por los productores como el poder cosificado y extraño del capital.

Jean-Marie Vincent, director y fundador de la revista de teoría crítica *Variations*, también centra su trabajo de interpretación de Marx en torno a los conceptos de fetichismo de la mercancía y de subsunción real. En su *Critique du travail* analiza los aspectos “estéticos, sensibles y cognitivos” de la penetración de las relaciones sociales por el principio fetichista del capital<sup>14</sup>. La inteligencia socializada que Marx tematiza en los *Grundrisse* bajo el concepto de “general intelect” es utilizada por el capitalismo para su propio desarrollo. Esto se une en su argumentación al concepto de *subsunción real* del trabajo por el capital para establecer una conexión entre la

<sup>13</sup> Hans-Jürgen KRAHL, “Thesen zum allgemeinen Verhältnis von wissenschaftlicher Intelligenz und proletarischem Klassenbewusstsein”, en Id.: *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation. Schriften, Reden und Entwürfe 1966-1970*, Frankfurt a.M., Verlag Neue Kritik 2008, también disponible en <http://www.krahl-seiten.de/wissenschaftlicheintelligenz.htm>.

<sup>14</sup> Jean-Marie VINCENT, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, Paris: PUF, 1987, pág. 108.

lógica de socialización bajo la forma del mercado, su utilización de la división del trabajo, de la técnica y de la ciencia a escala global, así como de las formas de comunicación y las estructuras de gerencia empresarial. Esta vinculación permite incorporar en la teoría del trabajo de matriz marxiana los nuevos conceptos de dirección empresarial orientados a la flexibilidad, la desregulación y la deslocalización en el marco de un comercio y unas finanzas globalizadas. Si la distinción de Marx entre actividades productivas e improductivas resulta claramente insuficiente para dar cuenta de los procesos a los que asistimos en el capitalismo fordista y postfordista, la vinculación de los conceptos de “subsunción real” y “general intelect” permite integrar la terciarización de la economía, la intelectualización y la precarización de diferentes ámbitos laborales, la incorporación de la informatización a la automatización de la producción y a la distribución, así como la configuración reticular de la coordinación globalizada de la producción y la comercialización en el modelo de subsunción del trabajo bajo el capital.

Finalmente podemos referirnos a una última aplicación del concepto de *subsunción real*, la que llevan a cabo Hardt y Negri, a las tendencias del capitalismo a someterse cada vez más ámbitos del mundo y de la vida en la transición del fordismo al postfordismo, es decir, de una sociedad disciplinaria a una de control (Foucault, Deleuze, Guattari). Para ambos, esto no sólo supone una suspensión de la ley del valor, una disolución de la sociedad civil, una penetración de los mecanismos de dominación en los cuerpos y las mentes de los ciudadanos, etc., sino también la conversión de la vida misma en objeto del poder. La lucha por la fuerza de trabajo en el fordismo y la caída de las tasas de beneficio motivaron esa transformación. Pero esto produce una cancelación de la separación entre vida y trabajo, la vida (cuerpo, deseos, sentimientos, relaciones, saber,...) pasa a ser producida o productivamente utilizada por el trabajo inmaterial, que por definición es una producción común que es apropiada posteriormente de manera privada y parasitaria por el capital. La posición hegemónica del trabajo inmaterial cancela las diferencias tradicionales entre economía, política, cultura y sociedad, entre tiempo de trabajo y tiempo libre. Todo es productivo y toda producción puede ser apropiada por el capital. El *general intelect*, el intelecto asociado de individuos, se ha realizado en el presente porque el saber socialmente producido ha devenido fuerza productiva directa. El individuo colectivo que Marx esperaba de la realización del comunismo se ha hecho realidad dentro del capitalismo. Esto es lo que lleva a Hardt y Negri a suponerle a la producción inmaterial un carácter emancipador, cuando no un po-

tencial revolucionario. Las luchas contra los mecanismos de apropiación por parte del capital de la producción común son ahora ubicuas, plurales, afectan a todos los ámbitos sociales, culturales y políticos y son más relevantes para la emancipación que la tradicional delegación política del propio poder de acción fijada en el Estado. La cuestión es si la renuncia a una teoría del valor y la irrelevancia de la dinámica interna del valor no lleva a Hardt y Negri a una disolución demasiado optimista de las formas de dominación desde el punto de vista de la teoría de la acción (luchas sociales)<sup>15</sup>.

La liberación de los seres humanos de las coacciones naturales o históricas, la ampliación de sus capacidades, de sus necesidades y posibilidades de goce, el despliegue de la potencialidad y la creatividad subjetivas,... en el capitalismo, no son meta, sino medio para la revalorización del capital. No es posible negar la superación que se ha producido dentro de esta formación social de muchas limitaciones naturales, la mejora de las condiciones materiales de vida, el desarrollo de capacidades humanas, pero al mismo tiempo esa liberación sirve a la ampliación del poder del capital y al sometimiento de los seres humanos de manera más intensa a las exigencias de revalorización del capital. La coacción como forma de organización del trabajo en el Fordismo lo que hace es reducir al individuo a una función específica y parcial, por eso se convierte en un obstáculo cuando es todo el individuo el que debe ser productivo. Esto es lo que pone de manifiesto la subjetivación del trabajo.

#### 4 DEL CARÁCTER SOCIAL AUTORITARIO AL CARÁCTER FLEXIBLE: EL NUEVO MUNDO LABORAL

Los conceptos de *cosificación* y *alienación* han servido en la tradición de pensamiento que se remonta a Marx para designar la relación instrumental consigo mismo y con el mundo que impone la conversión del trabajador en la mercancía “fuerza de trabajo”, su *subsunción* bajo el capital. Los efectos de esta cosificación no se limitan al ámbito del trabajo, sino que, como muy pronto señaló G. Lukács, se extiende a todos los contextos de la vida cotidiana y alcanza incluso los impulsos más íntimos de la personalidad. Erich Fromm y el resto de miembros del Instituto de Investigación Social en Frankfurt reconocen muy pronto la necesidad de incor-

---

<sup>15</sup> Cf. Michael HARDT/Antonio NEGRI, *Multitud: Guerra y Democracia en la era del imperio* Barcelona: Debate, 2004; Id., *Imperio*, Barcelona: Paidós, 2005; Id., *Commonwealth: El proyecto de una revolución en común*, Madrid, Akal, 2011.

porar el psicoanálisis para poder dar cuenta de la cosificación analizada por Lukács. Para ellos resultaba claro que la adaptación de la libido a la estructura económica a través de los mecanismos de represión y sublimación analizados por el psicoanálisis posee un efecto estabilizador. La racionalización funcional de los impulsos inconscientes contribuye a enmascarar las contradicciones sociales y a mantener las estructuras sociales de dominación.

Las estructuras familiares de socialización eran consideradas por los miembros del Instituto como la instancia mediadora entre las estructuras de dominación social, su evolución hacia formas autoritarias de Estado y monopolistas de capitalismo, por un lado, y las estructuras psíquicas, por otro. Aquello que define a un individuo y lo diferencia del resto es su carácter, pero en la constitución del yo no sólo intervienen los conflictos entre los impulsos libidinosos y los procesos de represión de los mismos, sino que también confluyen en él las tensiones de la realidad social antagonista. Ésta daña y lesiona el carácter indefectiblemente. El interés por la autonomía y la posibilidad de afirmación de sí mismo que representa el yo se encuentran en conflicto directo con las exigencias sociales de adaptación, que es el precio para asegurar la autoconservación. Si no quiere ser expulsado del engraje social, el individuo tiene que acatar las reglas de juego que dicta la situación dominante, pero las exigencias que se derivan de este acatamiento van asociadas a renunciaciones que no son razonables a primera vista. Ante esto caben dos posibilidades: enfrentarse de modo consciente a la represión social poniendo en peligro la autoconservación o poner en marcha maniobras de suavización y pacificación que impidan tener que soportar grandes mermas de la autoestima o eviten poner en peligro la propia supervivencia.

Una manifestación de esta manera de “resolver” el conflicto es el *carácter autoritario*. Su núcleo no es otro que la ambivalencia entre sometimiento y rebelión coagulada en el psiquismo de los que se aferran al orden existente. Dicho carácter les permite dar una salida al conflicto interior identificándose con el dominio encarnado en una figura personal y proyectando la agresión contra grupos identificados como más débiles. Partiendo del análisis freudiano, es posible explicar por qué el carácter autoritario tiene que dirigir la agresión contra grupos considerados extraños. Su debilidad le impide dirigirla contra las autoridades del propio grupo. El conflicto intrapsíquico se proyecta sobre la relación entre el propio grupo y los grupos declarados ajenos, lo que permite la descarga de la agresividad y la identificación con la autoridad. El resultado es una paradójica “rebelión conformista”:

una especie de combinación entre el placer de obedecer y la agresión contra los indefensos.

En palabras de Th. W. Adorno, la fórmula paradójica a la lleva la constitución de los individuos bajo el carácter autoritario es: “Selbsterhaltung verliert ihr Selbst” (la autoconservación pierde su yo), el precio de la hiperadaptación para salvar el yo es la pérdida de lo que se quiere salvar por ese camino. Este núcleo del carácter autoritario, típico del fascismo, puede también considerarse el núcleo del *carácter mercantilizado* del capitalismo tardío. Estaríamos ante dos variantes en la que cristaliza la adaptación a la producción capitalista, una adaptación que reduce a los sujetos a medios de producción. La cosificación no queda limitada a la venta de la fuerza de trabajo, sino que alcanza a las cualidades cognitivas, emocionales y perceptivas de los individuos. En continuidad con este planteamiento, Johannes Gruber sostiene la tesis de que la actual flexibilización de mundo de trabajo ha dado origen a un *carácter flexible* por medio del cual los individuos se enfrentan a las nuevas exigencias laborales y privadas<sup>16</sup>. La flexibilización a la que se refiere Gruber comprende tanto las nuevas condiciones de contratación y sus efectos desestabilizadores, precarización e inseguridad incluidas, como la nueva reorganización del trabajo que hemos venido definiendo con el concepto de subjetivación. Los modelos de competitividad, consumo y comportamiento abarcan el conjunto de la vida, también la vida íntima, las relaciones sociales, la familia, el entretenimiento, etc. Se produce así una congruencia entre las nuevas exigencias y el nuevo carácter flexible en un nuevo mundo laboral. El “employable man” es flexible, autónomo y arriesgado, busca permanentemente su autooptimización y por ello se orienta por las demandas del mercado, trabaja en red y en base a proyectos, es espontáneo y reacciona con prontitud a los cambios. Evidentemente estas características no sólo son efectivas en el mundo laboral, sino que se trasladan al mundo de vida.

Resulta evidente que muchos individuos tienen enormes dificultades para adaptarse “exitosamente” a las exigencias a las que intenta ser una respuesta adaptativa el carácter flexible. Muchos se sienten sobrepasados y desbordados por la coacción a una permanente autooptimización, lo que parece ser origen de múltiples psicopatologías o comportamientos autodestructivos. La exigencia de “ser uno mismo” y de contemplarse como una máquina de capitalización ilimitada es puesta en relación por Alain Ehrenberg con la expansión de la depresión. La movilización neo-

---

<sup>16</sup> Cf. Johannes GRUBER, *Der flexible Sozialcharakter. Eine Studie zur gegenwärtigen Transformation von Subjektivität*. Basel: edition sowip, 2008.

liberal del yo sería la base de las condiciones de agotamiento y extenuación que son características de la depresión.

## 5 SUBJETIVACIÓN DEL TRABAJO Y SUFRIMIENTO: EL “SÍNDROME DEL EXTENUADO”

El 14 de Julio de 2009, Michel, técnico de France Telecom (FT) se suicidó con barbitúricos, dejando este testimonio escrito: «Me suicido a causa de FT. Es la única causa de mi muerte voluntaria. No puedo más con las urgencias permanentes, el trabajo excesivo, la ausencia de formación, la desorganización total de la empresa. Los directivos practican el “management” del terror. Esa manera de trabajar ha desorganizado mi vida, me ha perturbado. Me he convertido en una ruina, un desecho humano. Prefiero acabar. Poner fin a mi vida.» La ola de 25 suicidios en la empresa francesa en poco más de año y medio, que se convirtió en noticia mundial, había sido precedida de otra serie de suicidios de trabajadores en grandes empresas como Renault, Peugeot o Electricidad de Francia. Con posterioridad la prensa se haría eco de otras olas de suicidios en una fábrica de acero en Finlandia (Diciembre 2009), en Foxconn Technology en China (junio 2010), Disneyland París (abril 2010). En su obra *Trabajo y suicidio*, Christophe Dejours y Florence Bègue realizan un análisis global de las causas de este comportamiento y llegan a la conclusión de que han sido los nuevos métodos de management los que han producido efectos tan deplorables, en la medida en que estos han conducido a un estado de degradación muy avanzado del universo laboral<sup>17</sup>. El testimonio de Michel, el técnico de France Telecom, es suficientemente elocuente como para que carezca de sentido atribuir el suicidio a problemas personales de los trabajadores (ya sean conflictos en la esfera privada o tendencia depresivas de los individuos). «Si las patologías mentales relacionadas al trabajo se agravan actualmente, al punto que hombres y mujeres llegan a suicidarse hasta en su lugar de trabajo, es que la organización del trabajo ha debido transformarse»<sup>18</sup>. Dejours insiste en los temas que constituyen la base de su análisis de la relación entre trabajo, violencia y sufrimiento<sup>19</sup>: los nuevos métodos de gestión, el sistema de evaluación individualizada

<sup>17</sup> Cf. Christophe DEJOURS y Florence BÈGUE, *Trabajo y suicidio*, Madrid: Modus Laborandi, 2010.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 30.

<sup>19</sup> Cf. Christophe DEJOURS, *Trabajo y sufrimiento. Cuando la injusticia se hace banal*, Madrid: Modus Laborandi, 2009; *Id.*, *El desgaste mental en el trabajo*, Madrid: Modus Laborandi, 2009; *Id.*, *Trabajo y violencia*, Madrid: Modus Laborandi, 2009.

de los rendimientos y el dispositivo para implementar la idea de "calidad total". Frente a la contraevidencia que ha terminado imponiéndose en la opinión pública de que los sufrimientos se han atenuado en el mundo laboral con los avances económicos y tecnológicos, Dejours moviliza las investigaciones clínicas y los trabajos de campo que muestran el sufrimiento asociado a trabajos en condiciones de riesgo y peligro para la salud (construcción, subcontrata para trabajos peligrosos, personal de servicios degradados, cadenas de montaje, mataderos y criaderos industriales, etc.) o aquellos que se ven sometidos a una forma de organización que hemos caracterizado más arriba mediante el concepto de *subjetivación* del trabajo. Su conclusión es inequívoca: «las nuevas formas de organización del trabajo de las que se alimentan los sistemas de gobierno neoliberal tienen efectos devastadores sobre nuestra sociedad»<sup>20</sup>.

Un ejemplo recurrente parece avalar esta tesis es el síndrome cada más frecuente de *burnout* (fundido, agotado, quemado). Una página de internet que invita a realizar un auto-test para comprobar si nos encontramos entre aquellas personas que lo sufren, lo define así:

“El síndrome de burnout (desgaste profesional) hace referencia a un estado interno de saturación. Las personas afectadas se sienten totalmente agotadas a nivel físico, emocional y mental. También disminuye la capacidad de rendimiento. La causa es una sobrecarga continua en el trabajo o una sobrecarga psíquica. El síndrome de burnout se desarrolla frecuentemente como un estado latente, por lo que no resulta fácil detectar un principio de enfermedad o una enfermedad ya establecida.”<sup>21</sup>

Afectados por este síndrome parecen estar no sólo aquellas profesiones relacionadas con el cuidado y la atención a personas, sino cualquier grupo, desde los asesores profesionales o los trabajadores de *call-centers* hasta los ejecutivos, pasando por los empleados precarios o los desempleados.

En principio parece relacionado con un crecimiento de los ritmos vitales y laborales, la intensidad del trabajo y la responsabilidad redoblada, pero también con las presiones externas que nacen de la amenaza de recortes de personal, deslocalización empresarial o precarización del empleo. Para una buena parte de los trabajadores, el empleo ya no reporta ni estabilidad ni seguridad. La extenuación se ha convertido así en una experiencia que comparten muchos individuos en muy dife-

<sup>20</sup> Christophe DEJOURS, *Trabajo y sufrimiento*, op. cit., pág. 203.

<sup>21</sup> Cf. [http://www.onmeda.es/test/burnout\\_test.html](http://www.onmeda.es/test/burnout_test.html) (última consulta 03/06/2013).

rentes situaciones vitales y laborales: estrés, desánimo y sobrecarga se unen en una alteración depresiva<sup>22</sup>. La interiorización de una responsabilidad frente a la propia autorrealización y la propia felicidad en un horizonte cargado de peligros de fracaso, sin que este pueda descargarse sobre instancias externas, es la fuente de estrés específico y de la experiencia de verse desbordado. La neurosis que se gestaba en la sociedad disciplinaria en torno al conflicto entre el deseo de trasgresión de la norma y el miedo al castigo ha dejado paso el cuadro depresivo del capitalismo postdisciplinario. La crisis crónica del yo tiene su origen en una desmesurada responsabilización de sí y una exigencia desbordada de autenticidad e individualidad. Por un lado se alimenta la ficción de un yo soberano y por otro se minan las posibilidades de su realización. La ampliación formal de la capacidad de decisión y acción de los empleados y la valoración de la subjetividad, en un marco de flexibilización, de deslocalización y de permanente confrontación con mercados inestables, son experimentadas por los trabajadores no como una ampliación de su autonomía sino como una heterodeterminación que favorece el desgaste agotador.

## 7 LOS LÍMITES DE LA CAPITALIZACIÓN/DESTRUCCIÓN DEL YO

El ejemplo de extenuación asociada a la subjetivación del trabajo, si no ha de ser reducido a mera manifestación singular, apunta a una estructura contradictoria de la sociedad capitalista que se manifiesta en la relación entre la dinámica de valoración ilimitada del capital y sus bases materiales (naturaleza exterior e interior). El objetivo de la revalorización es un objetivo infinito, lo que contrasta con la finitud de los medios que definen el horizonte de escasez que determina la actividad económica. Por esa razón, la contradicción entre el objetivo infinito de la multiplicación del valor abstracto y la finitud de los medios para alcanzar ese objetivo supone un sometimiento creciente de la acción humana en cada vez más ámbitos a ese objetivo infinito. Sin embargo, la infinitud de la lógica de la acumulación del capital, de la multiplicación del valor abstracto, no se detiene ante límite natural o humano alguno. Sólo reconoce como meta el incremento de un *quantum* abstracto. Y para esta abstracción todas las singularidades no son más que obstáculos a superar. Como percibió K. Marx, el capital no posee ningún límite interno, no existe un punto de equilibrio y descanso: «Para el valor multiplicar coincide con conser-

<sup>22</sup> Cf. Alain EHRENBURG, *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y Sociedad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva, 2000.

var y sólo se conserva sobrepasando continuamente su límite cuantitativo, [...]. En cuanto valor [...] es un impulso continuo a ir más allá de su límite cuantitativo; proceso infinito»<sup>23</sup>.

La potenciación de los aspectos creativos, cognitivos y afectivos de la subjetividad sólo son fomentados por el capitalismo actual en tanto son explotables de acuerdo con las exigencias de los mercados y en tanto son compatibles con ellos. Pero el propio fomento de la subjetivación del trabajo genera el conflicto entre la exigencia de ser más competitivo, de rendir más y ser más exitoso y la exigencia de autorrealización e intersubjetividad. Esta incongruencia está en el origen de la experiencia a la que intenta dar nombre el síndrome-burnout y es la que pone de manifiesto al mismo tiempo los límites de la (auto)explotación. La interrupción sintomática que se hace presente en las supuestas “patologías” asociadas a la reorganización del trabajo puede propiciar una reflexión sobre el carácter finito del propio cuerpo y la propia vida, que, en el marco de una economía juramentada con la acumulación infinita, se aferra a la posibilidad de necesidades no aprovechables y por eso mismo no explotables. Las posibilidades de autodeterminación de los sujetos nacen de la imposibilidad de una completa integración en una sociedad antagonista y de las heridas y daños que la subjetivación produce en los individuos. Esto es lo que les permite actuar frente a los dispositivos que están implicados en su producción. Así lo entendía Adorno, cuando hablaba del carácter como un «sistema de cicatrices, que sólo puede ser integrado con sufrimientos, y nunca del todo»<sup>24</sup>. La idea de una subjetividad lograda y armónica en medio de una sociedad antagonista no puede ser una clave de humanidad. Pero el sufrimiento que produce la subjetivación coactiva es la muestra de que la captura total no ha sido lograda.

<sup>23</sup> Karl MARX, *Grundrisse einer Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 21, Berlin: Dietz, 1979, pág. 936.

<sup>24</sup> Theodor W. ADORNO, «Die revidierte Psychoanalyse» (1952), en *Gesammelte Schriften*. 20 tomos, ed. por R. Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970-1986, T. 8, págs. 20-41, aquí pág. 24; cf. José A. ZAMORA, «El enigma de la docilidad: Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno», en: M. Cabot (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2007, págs. 27-42.

# “DE AQUÍ NO SE VA NADIE”: DEL USO DEL DISCAPACITADO PARA EL ALECCIONAMIENTO MORAL

“No way out from here”:  
*Using disabled people to make social protest illicit*

MELANIA MOSCOSO\*  
[melania.moscoso@gmail.com](mailto:melania.moscoso@gmail.com)

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 20 de diciembre de 2013

## RESUMEN

La representación de las personas con discapacidad en los medios de comunicación de masas ha estado tradicionalmente vinculada a la recaudación de fondos para asociaciones o el fomento de la conciencia social. A estos usos se le ha unido una nueva forma de instrumentalización que consiste en mostrar una persona con discapacidad que tiene éxito en su profesión para el aleccionamiento moral de la población en su conjunto. Proponemos que esta utilización de la discapacidad no tiene otra función que reforzar los discursos neoliberales de la responsabilidad individual.

*Palabras clave:* discapacidad; medios de comunicación de masas; neoliberalismo; discursos de la responsabilidad individual.

## ABSTRACT

Newspapers and magazines as well as TV programs have been using People with Disabilities to elicit sympathy. From telethons to documentaries disability is rendered either as a fate worse than death or as an inspiring icon meant to inspire disabled and non disabled alike to rise beyond the strictures of their lives. This article explores the conundrum between inspirational narratives built around people with disabilities in the Media and the neoliberal narratives on personal responsibility.

*Key words:* disability; Mass Media; neoliberalism; personal responsibility; Crip-washing.

---

\* Universidad del País Vasco.

En un poema de su libro *Versos y oraciones del caminante* León Felipe exhorta a resolver “un entuerto y un enigma”. El enigma que interpela al poeta zamorano es el retrato de Francisco Lezcano, también conocido como “El niño de Vallecas” o “El enano Vizcaíno”. Fechado en 1640, el lienzo de Velázquez muestra un niño sentado en un escabel con el trasfondo de una roca a cuya derecha se divisan las estribaciones de la Sierra de Guadarrama. Según consta en los libros de cuentas, el niño de Vallecas sirvió a la corte desde 1634 a 1649<sup>1</sup>, aunque se desconoce quién lo tenía bajo su protección.

No se sabe a ciencia cierta qué movió a Velázquez a realizar su serie de bufones. Se ha insistido hasta la saciedad en que el pintor retrató a Francisco Lezcano con gran humanidad, mostrándolo para conmover y suscitar ternura en el espectador. De cualquier manera podemos intuir algo de las motivaciones de León Felipe cuando escribió el *Pie para el enano de Vallecas* a partir del contexto histórico y de sus propias circunstancias biográficas. Escrito cuando el poeta tenía treinta y cinco años, y después de una serie de peripecias que culminarían con una estancia de tres años en la cárcel de Santander por un desfalco, su libro *Versos y oraciones del caminante* muestra una profunda vocación humanística. En él el *Pie para el enano de Vallecas* ha pasado a ser justamente conocido como una exhortación a la responsabilidad social, que utiliza la figura de un adolescente deforme y posiblemente retrasado como símbolo de un país sometido a la miseria secular. Tal vez el poeta zamorano sea una muestra de lo que Gerald Brenan denominó la actitud española típica, ese sentimiento profundamente arraigado entre los españoles que se caracteriza por “el odio a las farsas políticas, un ansia de una vida social más rica y más profunda, una aceptación de un bajo nivel de vida material y una creencia de que el ideal de la dignidad y de la fraternidad humana no podrá alcanzarse por medios políticos solamente, sino que hay que buscarla en la reforma (obligatoria, claro está) de la sociedad”<sup>2</sup>. Se puede reconocer, desde luego, en su apelación a “resolver el entuerto entre todos y sin cobardía”, en su advertencia de que “De aquí no se va nadie”, un claro matiz reformador, aunque es difícil saber si esta reforma tiene que ver con el “sueño de futuro remoto” del anarquismo o con “el pasado idealizado” del carlis-

<sup>1</sup> José MORENO VILLA, *Locos, enanos y niños palaciegos. Gentes de placer que tuvieron los Austrias*, Sevilla: Editorial Doble, 2008, pág. 57.

<sup>2</sup> Gerald BRENAN, *El laberinto español: antecedentes sociales y políticos de la guerra civil*, París: Ruedo Ibérico, 1962, pág.15.

mo. En todo caso, lo hace con la voluntad de provocar una elevación espiritual, pues "un buen día el yelmo de Mambrino se volverá bacía y halo"<sup>3</sup>.

En León Felipe, se percibe la convicción de que "algunos males contribuyen a formas superiores de bien"<sup>4</sup>, tan propia, según William James, de los "nacidos dos veces", aquellos que, tras haber experimentado la melancolía aguda, se sienten llamados a convertirse en reformadores morales de la propia comunidad. El recurso a un adolescente al que hoy desde nuestras categorías calificaríamos de discapacitado puede parecer casual si no fuera porque el propio William James refiere en un fragmento de su libro *Las variedades de la experiencia religiosa* el relato de un joven aquejado de melancolía aguda que ve agravado su estado por la evocación de la imagen de un epiléptico con el que había coincidido en un sanatorio mental parisino<sup>5</sup>.

"Cuando me hallaba en ese estado de pesimismo filosófico y depresión general de ánimo, un atardecer entré en el vestidor en penumbra para coger algo. De repente, sin previo aviso, cayó sobre mí un miedo horrible. Simultáneamente apareció en mi mente la imagen de un joven epiléptico que había visto en el manicomio, completamente idiota, que permanecía sentado todo el día en un banco, o más bien un tablón, que había en la pared, con las rodillas pegadas a la mejilla y vestido únicamente con una única y sucia camiseta que estiraba sobre las rodillas envolviendo toda su figura. Se sentaba como un gato egipcio esculpido o como una momia peruana y sólo movía los ojos negros con una mirada nada humana. Yo soy así potencialmente. Nada de cuanto poseo me puede preservar de este hado, si llegase mi hora como llegó para él. Sentí tal horror de ser como él y tan cercano a su estado que fue como si algo, hasta ahora sólido dentro de mi pecho, se hubiese roto y convertido en una masa temblorosa de miedo. Después de todo esto, cambió por completo mi universo, me despertaba cada mañana

<sup>3</sup> Apoyo esta interpretación en la de José Ángel Ascunce: "La imperfección del niño de Vallecas es símbolo del estado de imperfección de toda la humanidad. La misión del hombre en su 'ahora' y en su 'aquí' es solucionar su propio problema, su estado de imperfección. Únicamente en la solidaridad, 'hay que resolverlo entre todos', el hombre encuentra el medio para solventar su situación, para 'deshacer este entuerto' (...) La solución al problema de la imperfección humana tiene su punto de encuentro en la solidaridad y el trabajo; la consolidación en la lucha de superación ascética; y su conclusión en la gloria mística 'Halo'". Véase José Ángel ASCUNCE, *León Felipe: trayectoria Poética*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000, pág. 75.

<sup>4</sup> La superioridad del nacido dos veces vendría, según James de haber encarado el sufrimiento: "las religiones que nos parecerían más completas son aquellas en las que elemento pesimista se encuentra mejor administrado". William JAMES, *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*, trad. J.F. Ivars, Barcelona: Ediciones Península, 1986 pág. 130.

<sup>5</sup> William JAMES, *Las variedades*, ibidem, pág. 127.

na con un terrible temor en la boca del estómago, y con una sensación de inseguridad que nunca había sentido y que jamás he vuelto a sentir”<sup>6</sup>.

La sola evocación del joven epiléptico provoca un intenso desasosiego en este paciente “francés” –que según fuentes de toda confianza, no era otro que el propio William James– que pareciera debida a un recordatorio de la precariedad de la condición humana<sup>7</sup>. La constatación de que, efectivamente, *Yo soy así en potencia*, remite a la posibilidad de que, como afirmaba Simone Weil: “Un juego de circunstancias que no controlo puede arrebatarme cualquier cosa en cualquier instante”<sup>8</sup>. William James ve en este joven epiléptico un símbolo de la fragilidad de la condición humana. Que de esta constatación de la vulnerabilidad compartida, pueda deducirse, como hace el *alter ego* de James, que “del fondo de la fuente del placer surge algo amargo, un toque de náusea o de desencanto, un hábito de melancolía, indicios de una muerte prematura”<sup>9</sup>, puede parecerse desproporcionado y fruto de una imaginación calenturienta, y acaso, más de un siglo después de que fuera escrita, la descripción de este joven epiléptico se nos antoje un recuento de los peores prejuicios imaginables con respecto a la discapacidad, los que la relacionan con la tragedia personal. En efecto, los más de cuarenta años de andadura de *Independent Living* hacen que hoy resulte impensable referirse, al menos de forma pública, a la discapacidad en términos de desgracia. Como nos recuerdan la ya larga hueste de discípulos de Ed Roberts, la ecuación que hace equivaler la discapacidad con la tragedia personal tiene más que ver con los intereses corporativos de una casta social más interesada en buscar síntomas objetivables del progreso que con la experiencia vital de las personas cuyos cuerpos se apartan de lo normal<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, pág.130.

<sup>7</sup> Charles TAYLOR, *Las Variedades de la religión hoy*, trad. R. Vilá, Barcelona: Piadosa, 2003, pág. 45.

<sup>8</sup> Simone Weil, "La persona y lo sagrado", en *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 43 (2000), pág. 91.

<sup>9</sup> William JAMES, *Las variedades*, op. cit., pág. 111.

<sup>10</sup> Lo que se conoce como modelo médico es la percepción de la discapacidad amparada desde la medicina y las ciencias sociales con mayor vocación terapéutica, que la contempla desde el signo de la patología y tiende a equipararla con la enfermedad. El modelo social de la discapacidad reivindica la vivencia de las personas con discapacidad como experiencia vital legítima por sí misma, una manifestación de la diversidad humana como pudiera serlo la homosexualidad. La discapacidad es así una forma de opresión social semejante a la discriminación racial. Ed Roberts (1939-1955), que fue el primer estudiante con tetraplejia en matricularse en la universidad luego de ganar un pleito a la Universidad de Berkeley, fue el fundador de *Independent Living*, colectivo que defiende el acceso de las personas con discapacidad a todas las esferas de la vida social, y cuya acción se ha centrado en la lucha contra la institucionalización. En la actualidad *Independent Living* es un movimiento internacional que cuenta con más de cuarenta capítulos internacionales repartidos por Europa, Asia y

La caracterización de la medicina por parte de Canguilhem como forma de saber que se dedicaba a la producción de parámetros de normalidad, cuyas implicaciones –políticas– para la producción de la subjetividad tan bien supo analizar Foucault, ha hecho que la Academia fuera receptiva a una de las tesis del *Disability Rights Movement*: que las personas con discapacidad se enfrentan a formas de discriminación semejantes a la opresión por género y a la discriminación racial. Uno de los grandes éxitos del DRM ha sido por tanto generalizar en la opinión pública la afirmación, en principio contraria a la intuición, de que la discapacidad, categoría médico-administrativa en la que se agrupan a las personas cuyas constituciones físico-psíquicas se apartan de la norma, es una forma de opresión social que se origina en las convenciones sociales que regulan el acceso al espacio público, al sistema educativo y al mercado laboral. Gracias a los seguidores de Ed Roberts y su brazo en la Academia, los *Disability Studies*, hoy es un lugar común distinguir entre la noción de *impairment*, o particularidad funcional que se vive como desventaja, y *disability*, forma de discriminación producido por el entorno social poco sensible a la diferencia corporal.

Podría parecer que las actitudes hacia la discapacidad basadas en la caridad son cosa del pasado y que, afortunadamente, nadie necesita ya de un “segundo nacimiento” para sobreponerse a la catábasis que la evocación de un epiléptico provocó en nuestro William James. Algo vergonzoso debía de encontrar el psicólogo americano en su descenso a los infiernos cuando decidió convertir este pasaje autobiográfico en la vicisitud de un paciente francés. En cualquier caso, y volviendo al poema de León Felipe que hemos tomado como pretexto para nuestra reflexión, cabe preguntarse cuál es “el bien superior” a cuyo servicio se encuentran el niño de Vallecas, cuya “cabeza rota” interpela desde el lienzo al poeta zamorano, y el joven epiléptico que sentado “como un gato egipcio” provoca tan profunda desazón en James. En los tiempos que corren, y afortunadamente, sería inaudito que un estudioso de la talla de James utilice expresiones como “horror” para referirse a una persona con discapacidad. Sin embargo, hoy al igual que ocurría entonces se sigue haciendo un uso interesado de los discapacitados o de los colectivos en situación

---

América Latina. Sobre el *Disability Rights Movement* puede consultarse Joseph SHAPIRO, *No Pity: People with Disabilities Forging a New Civil Rights Movement*. New York: Times Books, 1993. James CHARLTON, *Nothing About Us Without Us Disability Oppression and Empowerment*. Berkeley: University of California Press, 1998.

de desventaja para apelar a la responsabilidad social, la "solidaridad" y la buena voluntad de la ciudadanía.

1

Tenemos en primer lugar las galas benéficas o telemaratones que casi todos los años en vísperas de Navidad –pienso en la que todos los años hace la ETB– organizan las cadenas televisivas. Con el loable propósito de recaudar fondos en beneficio de los afectados por el daño cerebral adquirido, la cadena televisiva vasca ofreció en 2007 un especial en el que se insistía en que una "vida salvada era una vida que merecía ser vivida". El programa ofrecía algunos datos de interés, como que un porcentaje nada despreciable de los casos de daño cerebral se debía a accidentes de tráfico. El conjunto del programa insistía en la manipulación sentimental del televidente reiterando las apelaciones a la caridad sin cuestionar en ningún caso el lugar de la industria automovilística en nuestra sociedad, acaso porque entre los patrocinadores del evento se encontraba la multinacional alemana Mercedes que tiene una planta en Vitoria-Gasteiz.

Prueba de que a los responsables políticos e institucionales no les ha pasado desapercibido que su celo pedagógico o moralizante se hace evidente para aquellos a quienes quieren aleccionar, es el reclutamiento de personas con discapacidades para dar lecciones de "superación personal". A diferencia de las galas benéficas, su objetivo no es ya primordialmente captar fondos, aun cuando exista la posibilidad de hacer donativos llamando a números telefónicos o mandando mensajes SMS, sino hacer reportajes de interés "humano". Este tipo de programas abundan en escenas de personas con discapacidades realizando actividades cotidianas de la forma que les resulta más habitual, como batir huevos con los pies o manejar un ordenador con un puntero: la narrativa que suele acompañar estas imágenes insiste en la voluntad individual de sobreponerse a la "adversidad" y no en el diseño de entornos y ambientes adaptados que hagan posible que estas personas puedan desarrollar las mismas actividades cotidianas que otras personas sin sus limitaciones funcionales. A primera vista podría parecer que esta forma de dirigir la atención hacia una persona en silla de ruedas a la que se convierte en héroe de bronce por bajar la basura no entraña mala intención, y de hecho, el peligro de estas instrumentalizaciones no reside tanto en lo que muestran como en lo que ocultan.

## 2

Mención aparte merece la presentación mediática de personajes con discapacidad que destacan en alguna disciplina deportiva, artística o académica. Es el caso del alpinista ciego Eric Weihenmeyer que en 2001 culminó el Everest, el físico Stephen Hawking o del velocista Oscar Pistorius por citar alguno de los casos más conocidos. Estos ejemplos de lo que en inglés ha dado en llamarse *supercrip* son particularmente aptos para ser utilizados para el aleccionamiento moral, al tratarse de personas que han alcanzado las más altas cotas de su profesión o disciplina. Por ello se convierten en iconos autobiográficos, para determinados medios, en la prueba fehaciente de que no hay obstáculo que se interponga para la consecución del éxito si uno se empeña lo suficiente.

La portada del número del pasado diciembre de la revista *PlusOneFitness* ofrece un ejemplo elocuente de esta actitud. En ella aparecía una foto de una niña de cinco o seis años con prótesis en ambas piernas corriendo en una pista de atletismo al lado de Oscar Pistorius. Sobreimpresa a la altura de la cintura de la niña y de las prótesis de Pistorius aparece la cita: “*The only disability in life is a bad attitude*”. El mensaje implícito es que no hay excusa para no triunfar. En suma, el lema de los últimos juegos paralímpicos: si quieres, puedes.

El hecho de que Oscar Pistorius se equipare a cualquier otro velocista sin discapacidad en sus marcas, que Eric Weihenmeyer suba al Everest siendo ciego y sin bombona, no demuestra la vinculación entre las dos premisas de lema de los paralímpicos. Nada demuestra que del querer se siga el poder. Y es un hecho que muchos, aunque pudiésemos, seguiríamos sin querer. Cuando se recluta a una persona con discapacidad para que transmita mensajes de superación personal se está utilizando su discapacidad a modo de pedestal sobre el que aleccionar a personas con discapacidades y al resto de la ciudadanía. A juzgar por la frecuencia con que circulan tales apelaciones a la “superación personal” en las redes sociales la presencia de un discapacitado en ellas las hace más persuasivas, pero sigo sin ver en qué sentido esto les confiere autoridad moral para realizar recomendaciones sobre nuestro estilo de vida.

En alguna medida, este tipo de campañas contribuye a la visibilización del deporte adaptado y a hacer de dominio público las dificultades que las personas con discapacidades atraviesan en su día a día. Con todo, este tipo de utilización mediática rara vez da cauce a las necesidades y reivindicaciones de las personas con discapacidad y suele generar expectativas poco realistas sobre nuestros intereses y pro-

yectos vitales: a las dificultades para transitar por el espacio público, acceder a información o actividades culturales de nuestro interés se les une además el tener que realizar gestas en el deporte o la cultura. Lejos de reconciliarnos con la limitación humana, nos insta a compararnos con modelos de probidad que sirven como referente inalcanzable y cuya función no es otra que convertir la insatisfacción, acaso producto de la injusticia, en una rabieta atribuible a, por ejemplo, "falta de madurez".

Este uso moralizante de la persona con discapacidad está al servicio de una deslegitimación de la protesta y de convertir la opresión social en un problema de personalidad. A las negociaciones interpersonales relacionadas con la discapacidad hay que añadir la necesidad de excusarse por no alcanzar los niveles de excelencia y "capacidad de superación" propuestos por los medios de comunicación de masas y las instituciones, con el agravante de que ello nos convierte en un referente molesto para el conjunto de la población en general. Convertirnos en ejemplos vivientes de la "capacidad de superación" oculta el origen social y cultural de muchas de las situaciones que oprimen a las personas con discapacidad y al conjunto de la población en general. Las apelaciones a "la superación personal" y al esfuerzo son molestas para aquellos que los leen o escuchan con independencia de que se tenga o no una discapacidad.

El hecho de que se escoja a personas con discapacidades sugiere que el mensaje gana en contundencia cuando lo emite una persona cuya situación de partida es de desventaja. Los *supercrips* encajan en lo que Eva Illouz denomina *biografías terapéuticas*: "personas que no son conocidas por su belleza, juventud o talento interpretativo, sino por la forma en que han desarrollado su vida personal y la de otras personas"<sup>11</sup>. De hecho, es la propia situación de desventaja y no tanto un logro objetivo en el campo del deporte y de las artes lo que llena las páginas de los periódicos. Pocas son las personas que conocen las marcas de Pistorius, pero todos sabemos que utiliza prótesis.

Volviendo a la cita que nos ocupa y que hace más explícito el mensaje que ya habíamos intuido en las galas benéficas, el que siempre hay peores espejos en los que mirarse y que no hay como apelar a la mala conciencia popular para llenar las lagunas del estado de bienestar: *The only disability in life is bad attitude*. La única dis-

---

<sup>11</sup>Eva ILLOUZ, *Oprah Winfrey and the glamour of misery: An essay on popular culture*, Nueva York: Columbia University Press, 2003, pág. 30.

capacidad que existe es una mala actitud. La cita es al parecer del patinador artístico Scott Hamilton, que ha desarrollado su carrera deportiva a pesar de haber superado un cáncer de testículos con varias recidivas. No es ya una voz *en off* quien glosa la gesta de un discapacitado haciendo tareas cotidianas, sino el propio discapacitado quien *de motu proprio* hace uso de su propia discapacidad para investirse de superioridad moral. Esto nos lleva a la cuestión de qué es lo que mueve a una persona a situarse en semejante posición.

De nuevo William James nos ofrece una pista cuando compara al hombre fuerte con el hombre santo. Afirma James que los santos, a diferencia de los hombres fuertes, son conocidos por sus demasiado humanas debilidades y por haberse sobrepuesto mediante la contricción a una vida de pecado. Quienes voluntariamente ponen su discapacidad o su infortunio al servicio del aleccionamiento moral niegan toda entidad a su dificultad física y por oposición al “nacido dos veces” que, como el trasunto de James, podría contemplarle con aprensión, se siente reconciliado con el mundo tal como es sin que exista razón para el temor o la reivindicación. Frente a la “masa temblorosa” en la que se licuaba cualquier vestigio sólido en el pecho de William James o las exhortaciones a no desentenderse de León Felipe, ahora nos las tenemos con superhéroes tullidos que no parecen conocer el desaliento al que tan vulnerables somos el resto de los mortales. Por más justificada que nos pueda parecer la definición de “personalidad mórbida” aplicada al joven parisino, y por moralizantes que nos parezcan las apelaciones de León Felipe, lo cierto es que el aleccionamiento del ciudadano corriente para que “se ponga las pilas” a la vista de una persona a la que se presenta como un héroe de bronce por hacer las mismas cosas que el resto de los mortales, o por parte del atleta que se encarama en su limitación física para recriminarnos a los demás, tengamos discapacidad o no, la molicie y falta de disciplina deportiva con la que transcurren nuestras vidas, puede redundar en unos intereses que no son precisamente los de las personas con discapacidad, en el supuesto de que constituyamos un grupo lo suficientemente homogéneo como para que se nos puedan atribuir los mismos intereses.

Llegados a este punto, habría que empezar a preguntarse a quién beneficia el discurso de que en el fondo no existen otros impedimentos en el camino hacia el éxito que una mala actitud. No es difícil reconocer en esto de que “la única discapacidad es una mala actitud” el optimismo incombustible del discurso de la autoayuda. El propio William James ya destacaba que el movimiento del *mind cure* había

surgido como procedimiento para provocar de forma consciente y deliberada el optimismo y la reconciliación del hombre con el mundo en el contexto del anabaptismo. Según estudios más recientes, esta industria floreciente de la autoayuda tiene que ver con la *vulgata freudiana* que se extendió en las revistas norteamericanas de gran tirada a partir de las conferencias Clark, impartidas por Freud en la universidad del mismo nombre en 1909<sup>12</sup>. La socióloga israelí Eva Illouz ha investigado la popularización del psicoanálisis en Estados Unidos a través de las publicaciones como el *Reader's Digest* y sostiene que el nudo gordiano de la autoayuda o el discurso terapéutico, como ella lo ha llamado, es precisamente la centralidad del "sufrimiento en las narrativas del yo" y haber identificado la salud con la autorrealización<sup>13</sup>.

"Cuando se examina la serie de presunciones que subyacen en la mayor parte de los libros que utilizan el lenguaje terapéutico, emerge un claro patrón que estructura la forma de pensamiento terapéutica: el ideal de salud y autorrealización define *a contrario* una amplia variedad de disfunciones. En otras palabras, las conductas no saludables se deducen de una referencia implícita y una comparación con el modelo de la vida 'plenamente autorrealizada'. Si traspusiéramos ese ideal al ámbito de la salud física, equivaldría a decir que alguien que no usa todas las posibilidades de su musculatura es un enfermo, con la diferencia de que en el discurso psicológico la definición de lo que se considera un músculo fuerte no es clara y está en perpetuo cambio"<sup>14</sup>

### 3

A la vista de que a la base de generar buenas actitudes se encuentra la industria editorial más floreciente del momento, veamos ahora qué lugar desempeña el uso aleccionador del discapacitado dentro de la llamada *cultura terapéutica*. Comparto ahora con vosotros mis sospechas de que el ocultamiento del daño corporal, que es uno de los ejes del modelo social de la discapacidad, está siendo utilizado como agua para el molino del *capitalismo emocional*. El "estilo terapéutico emocional" definido por la propia autora como "modos en los que la cultura del siglo XX llegó a

<sup>12</sup> Nótese que 1909 es también el año en que se publicó la primera edición de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James.

<sup>13</sup> Sobre *mind cure* véase *Las variedades de la experiencia religiosa* de William JAMES. Lo referido a la recepción norteamericana del psicoanálisis véanse las obras de Eva Illouz mencionadas.

<sup>14</sup> Eva ILLOUZ, *Intimidaciones congeladas: las emociones en el capitalismo*, trad. J. Ibarburu, Buenos Aires: Katz, 2007, págs. 104-105.

‘preocuparse’ por la vida emocional –su etiología y morfología– y a desarrollar ‘técnicas’ específicas-lingüísticas, científicas e interactivas, para comprender y manejar esas emociones”, comprende los *talk-shows*, la autoayuda y todo ese *milieu* cultural en torno a “la gestión de las emociones”<sup>15</sup>.

El movimiento social de la discapacidad, al obviar el *pathos* y el daño físico, da pie a utilizar la figura del discapacitado que “triunfa” como sustituto *a contrario* de la “vida plenamente autorrealizada”, que los psicólogos de la autoayuda ponen como referente nunca explicitado. Al igual que hiciera William James, el discapacitado sirve aquí como catalizador de una revolución espiritual que tiene por objeto aprender a encarar el sufrimiento. Pero esta nueva “religión de la autoayuda” no obtiene su superioridad de “tener el elemento pesimista mejor administrado” como ocurre con el budismo o el cristianismo, sino precisamente de negarlo. Como en el caso de las personalidades mórbidas de los nacidos dos veces, hay que descender a los infiernos para luego resurgir, sólo que en este caso la nueva Ítaca es el Yo. Ya no se huye “con alas de percalina” o “haciendo un agujero en la tarima”, como sugería León Felipe en su poema, sino introduciéndose en las profundidades superficiales del Yo.

La separación entre la situación de discriminación social efectiva y la limitación funcional se ha expresado también en una suerte de *etnificación* de la discapacidad, que vendría así a convertirse en la penúltima reincorporación a las denominadas luchas de la identidad<sup>16</sup>. En este nuevo giro étnico o identitario de la discapacidad no se trata tan sólo de reclamar espacios de participación social que no son accesibles, sino también de enarbolar la propia diferencia. Tal tentativa de “materializar la diferencia”, de hacerla inteligible en tanto que diferencia, puede convertirse en lo que Jean Baudrillard denominó “fetichización de la diferencia”, un deseo de ocupar una posición determinada en un sistema<sup>17</sup>. Todo ello ha favorecido que determinadas formas de diferencia física entren en la fase estructural del signo: la discapacidad es una construcción social más, como lo son el racismo o la discriminación por género, como señala el modelo social. Ocurre sin embargo que los conceptos con los que se pretende neutralizar la carga negativa de la discapacidad, como

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 23.

<sup>16</sup> Sobre la versión étnica de la discapacidad, véase Melania MOSCOSO PÉREZ, “La discapacidad como diversidad funcional: Los límites del paradigma etnocultural como modelo de justicia social”, en *Dilemata*, 7 (2011), p. 77-92.

<sup>17</sup> Jean BAUDRILLARD, *La transparencia del mal: ensayo sobre los fenómenos extremos*, trad. J. Jordá, Barcelona: Anagrama, 1991, pág. 139.

ocurre con el término “diversidad funcional” acuñado entre nosotros por Javier Romañach<sup>18</sup>, corren el riesgo de convertirse en *flatus voci*, conceptos vacíos que pueden ser reapropiados por las estrategias neoliberales de promoción de la diversidad.

Frente a la estrategia asimilacionista de la discapacidad en la que entrarían prácticas como el encarnizamiento rehabilitador y todas las demás estrategias encaminadas a ocultarla, la Identidad Discapacitada o *Disability Identity* y la Cultura de la discapacidad o *Disability Culture* corre el riesgo de ser convertida en un mero objeto de consumo, en una más de las formas que reviste “la diversificación cultural amparada por el mercado durante las dos últimas décadas del siglo XX”<sup>19</sup>. Una de las formas que puede adoptar esta capitalización y desactivación del modelo social de la discapacidad es la reapropiación de los derechos de la discapacidad por los sectores más necesitados de revestirse de conciencia social ante la opinión pública. Algunos sectores del colectivo a favor de los derechos de gays y lesbianas vienen denunciando el uso interesado que se hace de los derechos de este colectivo para demonizar al mundo islámico. Para ello han acuñado el término de *Pinkwashing*, el “uso de los derechos de un colectivo para conculcar los derechos de otro”<sup>20</sup>. Nada hace pensar que la discapacidad esté exenta de este riesgo<sup>21</sup>.

La fetichización de la diferencia ilumina además alguna de las particularidades de la propia categoría de discapacidad, diseñada por las administraciones para clasificar a un grupo de personas cuyo único elemento en común es apartarse de la norma. Desde esta perspectiva, la discapacidad, término, que según los historiadores, no puede retrotraerse más allá de la Guerra Civil Norteamericana o de la primera Guerra Mundial, no tendría otra función que localizar la alteridad, de otro modo mera diferencia, en el cuerpo, en la propia constitución físico-psíquica de aquel a

<sup>18</sup> Javier Romañach define el término Diversidad Funcional como “una realidad en la que la persona funciona de manera diferente o diversa de la mayoría de la sociedad. Este término considera la diferencia de la persona y la falta de respeto de las mayorías, que en sus procesos constructivos no tienen en cuenta esa diversidad funcional”. Agustina PALACIOS, y Javier ROMANACH, *El modelo de La diversidad: La bioética y Los derechos Humanos como Herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*, La Coruña: Diversitas-AIES, 2006, pág.108.

<sup>19</sup> Boris GROYS, *Art Power*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008, pág. 151.

<sup>20</sup> Esta es la definición que proporciona el Center for Lesbian and Gay Studies de la City University of New York (CUNY) en la página web en que anuncian su conferencia: [http://web.gc.cuny.edu/clags/pages/conferences/homo\\_info.html](http://web.gc.cuny.edu/clags/pages/conferences/homo_info.html)

<sup>21</sup> En una ponencia para la reunión anual de la *Society for Disability Studies* he propuesto, de modo tentativo el término de *Cripwashing* para denominar la reapropiación del discurso prodiscapacidad con el objetivo de conculcar los derechos reproductivos de las mujeres en España.

quien se considera discapacitado. La situación de ciudadanía demediada que han padecido y siguen padeciendo las personas con discapacidad, ha sido atribuida a su propia condición juzgada como intrínsecamente negativa en un intento conspicuo de naturalizar la desigualdad, como adecuadamente han señalado los activistas del *Disability Rights Movement*. Denunciar que la situación de injusticia a menudo asociada a la discapacidad tiene su origen en patrones de interpretación de la diferencia, no conjura la discriminación, pues al igual que ocurre con el racismo científico, el afirmar que carece de fundamentación biológica no lo hace desaparecer. La insistencia en señalar que la situación de opresión no se justifica por las características constitucionales de la persona con discapacidad, combate, por utilizar la expresión de Baudrillard, la *materialización de la diferencia* en el cuerpo de ese otro a quien hemos dado en llamar discapacitado, persona con discapacidad o, más recientemente, persona con diversidad funcional, pero poco puede contra ese otro rasgo, según Pierre Clastres constitutivo de toda cultura, que es el etnocentrismo, la tendencia generalizada a considerar la alteridad como una forma de inferioridad.

Esto explicaría por qué el prejuicio contra las personas con discapacidad, como ocurre con el racismo científico, goza de tan buena salud a pesar de todas las refutaciones que se le han hecho desde la ciencia y las humanidades. La confusión del rechazo al otro con el rechazo a los signos en los que tal actitud se sustancia, explicaría también por qué todos los intentos inclusivos de la sociedad liberal tienen algo de *liquidación terapéutica*: los intentos de reconducir el rechazo al otro domesticando o haciendo tolerables los rasgos en los que tal rechazo se concreta, no elimina esa característica formal de toda cultura que es el rechazo al otro, sino que sustituye la eliminación física del otro por la asimilación cultural. Como señala Clastres "el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio su espíritu"<sup>22</sup>. La alteridad reducida a signo por los discursos reconstructivistas da lugar a reappropriaciones *cool* o de rasgos culturales del colectivo al que se rechaza en cuanto diferente, como ocurre con las rastas, y a reconocimientos meramente simbólicos que se expresan en medidas "políticamente correctas", como las componendas lingüísticas del eufemismo y las medidas legales que tienden a asegurar niveles mínimos de representatividad. Aunque no puede negarse que muchas de estas medidas son un avance, es cierto que señalan con precisión algunos límites más allá de los cuales no cederá el sistema.

---

<sup>22</sup> Pierre CLASTRES, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona: Gedisa, 1981, pág. 56.

Tanto el modelo social de la discapacidad como las aproximaciones más deconstructivistas, combaten la materialización de la diferencia en el discurso “capacitista”, pero no el rechazo a la alteridad en calidad de tal, que es, como señalaba Clastres, una propiedad formal de toda cultura. Que la utilización interesada de la discapacidad con propósitos espurios sea preferible a la institucionalización y a la discriminación no debe ocultar la naturaleza indeseable de esta instrumentalización humanista ni la sinergia entre ciertos colectivos minorizados y el neoliberalismo.

El discurso reconstructivista del DRM se inserta en el capitalismo emocional para convertir en “defectos morales” una amplia variedad de “fracasos personales” y sociales, porque es eficaz para ocultar el origen estructural de la injusticia. Convertir el fracaso en un problema de personalidad, deslegitima la protesta y, en este sentido, el superhéroe tullido, cuyas limitaciones físicas se muestran con obscenidad didáctica, proporciona la evidencia falaz de que las únicas limitaciones válidas son las que se encuentran en el interior del yo. Ya no hay minusválidos, cojos o tullidos, tampoco hay oprimidos, ni injusticia. Sólo perdedores, vagos y maleantes: como dijera León Felipe en otro poema suyo, más tardío y escrito después de atravesar una crisis personal que se prolongaría durante más de cinco años: “Amigos, ya no hay locos”.

# EL PROBLEMA DEL SUJETO EN LA MADURACIÓN INTELECTUAL DE HORKHEIMER. TRAS UNA NUEVA INTERPRETACIÓN

*The Subject in Horkheimer's Intellectual Evolution.  
Towards a New Interpretation*

FACUNDO NAHUEL MARTÍN\*

[facunahuel@gmail.com](mailto:facunahuel@gmail.com)

Fecha de recepción: 8 de agosto de 2012

Fecha de aceptación: 21 de diciembre de 2013

## RESUMEN

Intentaré ofrecer una interpretación de la maduración intelectual de Horkheimer hacia los años 40 no centrada en la deriva pesimista. Contra la lectura de Postone, trataré de mostrar que el giro hacia la no-identidad de sujeto y objeto dado en *Crítica de la razón instrumental* obedece a razones filosóficas de importancia, vinculadas con la necesidad de reformular el problema de la naturaleza y el sujeto. Para esto esbozaré una comparación con “Teoría tradicional y teoría crítica”, intentando mostrar algunas dificultades a las que conduce este trabajo juvenil que serían reelaboradas en los años 40.

*Palabras clave:* Horkheimer; no-identidad; sujeto; objeto; naturaleza.

## ABSTRACT

I intend to offer an alternative interpretation of the intellectual development of Marx Horkheimer. Against Postone, I will try to show that the turn towards non-identity of subject and object, taken in the 1944-47, is not only a result of a pessimistic spin. I will try to show that the turn towards non-identity is demanded by some philosophical difficulties in “Traditional and Critical Theory”, difficulties concerning the connection between nature and the subject. The intellectual turn taken by Horkheimer during the 40's thus reflects the need for a deeper elaboration of some philosophical concepts rather than just the shift towards political pessimism.

*Key words:* Horkheimer; non-identity; subject; object; nature.

---

\* CONICET / Universidad de Buenos Aires.

## 1 INTRODUCCIÓN

Es habitual que las periodizaciones del pensamiento de Horkheimer enfatizen el giro pesimista dado hacia la década del 40 como elemento central de su reorientación teórica. Según la importante lectura de M. Postone la evolución intelectual de Horkheimer discurriría fundamentalmente por los carriles de una deriva pesimista. Con *El Estado autoritario* Horkheimer se haría eco de la tesis de Pollock sobre la supresión tendencial de las contradicciones de clase en el “capitalismo de Estado”. Según esta lectura, el fascismo, el totalitarismo soviético y las tendencias monopolistas y estatistas en Estados Unidos compondrían diferentes versiones de un capitalismo regulado políticamente donde los mecanismos ciegos de la economía de mercado serían subordinados a planificaciones burocráticas. Esta mutación histórica llevaría a “una modalidad en la que se han superado las contradicciones del capitalismo”<sup>1</sup>. Esto suprimiría las bases histórico-objetivas de la crítica de la sociedad, que ya no podría encontrar en el carácter intrínsecamente contradictorio de su objeto (la sociedad capitalista) sus fundamentos conceptuales<sup>2</sup>.

Frente al cierre de la crítica históricamente situada en el capitalismo de Estado, Horkheimer se habría volcado a la interioridad del pensamiento para intentar preservar una formulación crítica que perdió autorreflexividad social. Para Postone, la no-identidad de sujeto y objeto, que Horkheimer pasa a afirmar en la década del 40, responde a una evaluación pesimista de la posibilidad de una crítica históricamente situada del capitalismo. “Horkheimer no sólo sitúa la emancipación fuera de la historia, sino que, para salvar esta posibilidad, se siente ahora impelido a introducir una ruptura entre sujeto y objeto”<sup>3</sup>. Ante la aparente clausura de las posibilidades históricamente determinadas de la teoría crítica, la fractura entre sujeto y objeto proveería un resguardo dudoso para la teoría crítica, al precio del abandono del análisis de las contradicciones inmanentes al despliegue del capitalismo.

<sup>1</sup> Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid: Marcial Pons, 2006, pág. 172.

<sup>2</sup> Laura Sotelo propone una periodización más detallada aunque similar en espíritu, distinguiendo entre los escritos de la década del 30; los trabajos de los primeros años de la década del 40 (fundamentalmente *El Estado autoritario*) centrados en la construcción de una filosofía de la historia universal negativa y finalmente, a partir de *Crítica de la razón instrumental*, los textos donde se abandonaría casi toda crítica a las sociedades de clase. Véase Laura SOTELO, *Ideas sobre la historia. La Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*, Buenos Aires: Prometeo, 2009, pág. 85.

<sup>3</sup> Moishe POSTONE, op. cit., pág. 173.

Pretendo mostrar que en el vuelco hacia la no-identidad de sujeto y objeto dado por Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental* pueden escrutarse también razones de orden filosófico que no responden únicamente a una decepción o un vuelco pesimista. Sin desconocer la concomitancia del giro pesimista, intentaré sostener que el rechazo de la unidad de sujeto y objeto lleva a redefinir los conceptos de la dominación social y la emancipación. La comparación con “Teoría tradicional y teoría crítica” se justifica porque allí Horkheimer identifica de modo más notorio la escisión entre sujeto y objeto como resultado de la dinámica antagónica del capitalismo. Bajo este marco, la emancipación social es concebida como la *realización de la totalidad social* gobernada por el sujeto. El vuelco hacia la “no identidad” en 1947 puede reconstruirse en el marco de una reformulación del horizonte de la crítica que rompe con el ideario emancipatorio atado a la aspiración a un sujeto-objeto unitario de la totalidad histórica. Ahora el blanco de la crítica pasa a residir en la *unilateralización de la racionalidad subjetiva* antes que en la escisión entre sujeto y objeto.

La originalidad de este replanteo filosófico, donde es notoria la influencia de Adorno, no responde tanto a una caída en el pesimismo como a la redefinición del marco filosófico-normativo de la teoría crítica como tal. En esa reformulación Horkheimer deja de concebir afirmativamente la totalidad puesta por el sujeto (totalidad como ideal emancipador). Si bien este giro está motivado en parte por el horror ante el totalitarismo y el fascismo, sus implicancias filosóficas exceden a una deriva pesimista o una política desahuciada. Lo que está en juego con el paso de la afirmación a la crítica de la totalidad es, en cambio, una redefinición del horizonte emancipatorio de la teoría crítica que se libera ahora de la aspiración a la identidad total de sujeto y objeto.

Con la lectura que aquí propongo no pretendo negar que Horkheimer abandonara progresivamente la aspiración a la transformación profunda de la sociedad. Intentaré, empero, mostrar que no hay una relación interna entre el abandono de la unidad de sujeto y objeto y el giro pesimista. En este trabajo trataré ofrecer una relectura de Horkheimer que, sin desconocer los elementos pesimistas, pueda rescatar algunos elementos originales de las formulaciones de la madurez, que puedan promover la prosecución contemporánea de la teoría crítica.

## 2 LA IDENTIDAD DE SUJETO Y OBJETO EN “TEORÍA TRADICIONAL Y TEORÍA CRÍTICA”

En esta sección presentaré una reconstrucción de las bases epistemológicas de “Teoría tradicional y teoría crítica” con el fin de resaltar algunos de los aspectos problemáticos del ensayo. La comprensión tradicional de la teoría, para Horkheimer, se basa en la identificación de regularidades observables en lo dado y la subsunción de casos particulares bajo conceptos genéricos. “En la investigación corriente, teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de objetos”<sup>4</sup>. Esto conlleva una relación exterior entre el conocimiento y su objeto y, correlativamente, un divorcio entre la teoría y la práctica. Para la teoría tradicional, “tanto la génesis de las circunstancias dadas, como también la aplicación práctica (...), y por consiguiente el papel de la praxis, son consideradas exteriores”<sup>5</sup>. La teoría tradicional tiene un valor fundamentalmente “operacional”: permite disponer de los datos de manera eficaz, organizándolos bajo esquemas conceptuales. Sin embargo, es incapaz de interrogarse por la constitución histórica que subyace a esos datos.

La teoría tradicional identifica correlaciones recurrentes entre los hechos, pero las considera incuestionables, no susceptibles de interrogación ulterior. Presenta las regularidades de la vida social bajo la imagen de una estabilidad ahistórica, como si no fueran producidas por los hombres y resultaran inmodificables por la voluntad colectiva. La vida social es entonces equiparada con la existencia natural. La naturaleza, para Horkheimer, puede ser conquistada progresivamente pero “nunca desaparecerá del todo”, oponiéndose al hombre como una necesidad exterior irreductible<sup>6</sup>. La teoría tradicional extrapola al estudio de la vida social los métodos apropiados para las ciencias naturales<sup>7</sup>. Esta forma de hacer teoría confirma la reificación de las relaciones sociales bajo el capitalismo, equiparando el mundo de la praxis humana con una segunda naturaleza ciega e inamovible. Para esta perspectiva la sociedad se rige por regularidades eternas análogas a las que podemos encontrar en los fenómenos físicos. Esto implica desconocer el carácter dinámico de los fenómenos sociales, tomándolos como datos aislados independientes de las condiciones históricas en que fueron producidos y de la praxis colectiva que los creó.

El divorcio entre teoría y práctica y la separación entre sujeto y objeto se correlacionan en la teoría tradicional. Ésta asume una mirada contemplativa de la realidad, por mucho que a la vez sirva para manipularla de forma eficaz. La teoría tradi-

---

<sup>4</sup> Max HORKHEIMER, “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pág. 223.

<sup>5</sup> Ídem, pág. 241.

<sup>6</sup> Ídem, pág. 260.

<sup>7</sup> Ídem, pág. 225.

cional intenta “predecir los hechos y obtener resultados útiles”<sup>8</sup> pero su utilidad se limita a la previsión y aprovechamiento de conexiones fácticas que el sujeto puede conocer pero en ningún caso transformar. Esta perspectiva eterniza las “leyes” que empíricamente puedan encontrarse en los fenómenos sin interrogar por las condiciones históricas variables que les subyacen. Su divorcio frente a la práctica (o su limitación a una concepción estrecha de la práctica como manipulación de datos) va de la mano de una sistemática oclusión del carácter histórico de lo social. Al hipostatizar la perspectiva del individuo aislado frente a la inexorabilidad de las leyes del mercado, la teoría tradicional borra el carácter histórico de esas “leyes”, homologándolas con las regularidades “eternas” de la naturaleza extrahumana.

La teoría tradicional no constituye para Horkheimer simplemente una teoría falsa o incorrecta, sino que es expresión intelectual de la necesidad ciega que gobierna la existencia humana en la sociedad capitalista. Su núcleo de falsedad radica en que absolutiza intelectualmente esa necesidad en lugar de escrutarla críticamente. “El hecho que, para el individuo, se agrega exteriormente a la teoría, es producido socialmente”<sup>9</sup>. La variabilidad histórica de los procesos sociales es ocluida en virtud de condiciones objetivas del capitalismo, donde los fenómenos aparecen como “la ciega resultante de fuerzas antagónicas”<sup>10</sup>. Las condiciones sociales aparecen efectivamente como resultado de “una fuerza natural inmutable” y “un destino suprahumano”<sup>11</sup>. Esta forma de aparición de la realidad social, empero, resulta de condiciones sociales históricamente superables. La actividad social es ciega específicamente “en el tipo de economía burguesa”<sup>12</sup>. Bajo la “caótica economía” del capital, la articulación de conjunto de la realidad social es resultado de fuerzas ingobernables. La teoría tradicional, por lo tanto, no hace más que expresar hipostáticamente la situación histórico-objetiva de la sociedad capitalista.

La teoría crítica, frente a la concepción tradicional, apela a la unidad de sujeto y objeto y de teoría y práctica. Esta teoría se identifica con la totalidad social y la comprende “como voluntad y razón” de los hombres<sup>13</sup>. En lugar de contemplar pasivamente conexiones sociales cosificadas, el sujeto de la teoría crítica se asume como productor de la totalidad social. El principio epistémico y práctico de la teoría

---

<sup>8</sup> Ídem, pág. 230.

<sup>9</sup> Ídem, pág. 234.

<sup>10</sup> Ídem.

<sup>11</sup> Ídem, pág. 237.

<sup>12</sup> Ídem, pág. 234.

<sup>13</sup> Ídem, pág. 240.

crítica radica en que “la acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia”<sup>14</sup>. La sociedad de conjunto es, para la teoría crítica, la forma objetivada como existen las facultades humanas colectivas. La existencia colectiva no se enfrenta al sujeto de la teoría crítica como portadora de una necesidad ciega e inmutable, sino que aparece como objetivación de su naturaleza propia.

Sin embargo, la sociedad capitalista impide la realización plena de la unidad de sujeto y objeto. El proceso social se torna ajeno a los individuos y aparece como “una fuerza natural inmutable” y “un destino suprahumano”. La anarquía de la sociedad capitalista, la falta de una planificación colectiva y racional de la economía, implican que la totalidad social se configura efectiva, objetivamente como una necesidad inexorable y pseudo-natural. Luego, la identificación de la teoría con la totalidad social no puede poseer un carácter afirmativo (la unidad de sujeto y objeto no está realizada) sino uno inevitablemente crítico. El comportamiento crítico, que subyace a la teoría de Horkheimer, “tiene por objeto a la sociedad misma” y “no está dirigido solamente a subsanar inconvenientes”<sup>15</sup>. La realidad social es una totalidad contradictoria donde la unidad de sujeto y objeto no se realiza plenamente. La teoría crítica es la conciencia de esta contradicción objetiva. “Las formas de cultura, fundadas en la lucha y la opresión, no son testimonios de una voluntad unitaria, autoconsciente: este mundo no es el de ellos [los individuos unidos], sino el del capital”<sup>16</sup>. Si la teoría tradicional se limita a hipostatizar los resultados del proceso social irracional y fetichista, la teoría crítica se identifica con ese proceso social y saca a la luz su carácter antagónico.

La teoría crítica se monta sobre la unidad dinámica de la teoría y la práctica. Esta teoría no está al servicio de las necesidades inmediatas de la clase oprimida: “una posición que no fuera capaz de enfrentar al propio proletariado en nombre de sus verdaderos intereses (...) caería ella misma en una dependencia esclavizadora respecto de lo establecido”<sup>17</sup>. La unidad de teoría y práctica no responde a la conciencia inmediata de la clase trabajadora sino a la comprensión crítica de la totalidad capitalista. El impulso ético que orienta a la crítica es “la idea de autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de la necesidad, sino de sus mismas decisio-

---

<sup>14</sup> Ídem, pág. 237.

<sup>15</sup> Ídem, pág. 239.

<sup>16</sup> Ídem, pág. 240.

<sup>17</sup> Ídem, pág. 246.

nes”<sup>18</sup>. La teoría crítica no admite la separación entre el plano descriptivo y el normativo. Su captación de la totalidad social está orientada éticamente, pero a la vez esa orientación ética no es puesta desde fuera por la teoría, sino que surge del movimiento contradictorio de su propio objeto.

Horkheimer presenta su teoría como “un único juicio de existencia desarrollado” y explica: “este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época (...)”<sup>19</sup>. La teoría crítica no busca universalizar leyes invariantes sobre la vida social sino entregarse a la especificidad única de su objeto actual, la sociedad capitalista. No presenta sus resultados en la forma de regularidades matematizables porque su interés radica en la elucidación de las conexiones internas de un único objeto presente, la totalidad social. Sus orientaciones prácticas, a la vez, vienen dadas por los antagonismos internos del objeto mismo y no surgen de imperativos morales trans-históricos impostados externamente. La teoría crítica enfatiza el carácter históricamente específico, y por ende superable, de la sociedad capitalista<sup>20</sup>.

Señalemos ahora algunas problemáticas presentes en “Teoría tradicional y teoría crítica”. El trabajo ofrece un planteo vigoroso y de gran consistencia, capaz de dar cuenta de la auto-reflexividad histórica de la teoría ligando sus posiciones epistémicas y sus fundamentos objetivos. Sin embargo, la postulación de un sujeto unitario de la totalidad histórica (implícito en el “comportamiento crítico”) presenta dificultades sistemáticas para lidiar con las dimensiones de la experiencia humana irreductibles a la identidad subjetiva.

---

<sup>18</sup> Ídem, pág. 259.

<sup>19</sup> Ídem, pág. 257.

<sup>20</sup> Este ensayo de Horkheimer puede acercarse a los lineamientos teóricos delineados en GOERG LUKÁCS *Historia y conciencia de clase*, Madrid: Hyspamérica, 1985 (obra no citada por Horkheimer). Para Lukács la emergencia de “leyes” económicas y sociales, pretendidamente inmutables y ahistóricas, se monta sobre la cosificación de las relaciones sociales en el capitalismo. Esas leyes aparentemente inmutables se revelan como transformables en la praxis del proletariado. Hay sin embargo una diferencia entre Lukács y Horkheimer. Para el primero el “punto de vista de la totalidad” es posible únicamente para el proletariado revolucionario (y los intelectuales ligados a su partido) en virtud de la posición objetiva que éste ocupa en la sociedad. Horkheimer, en *op. cit.*, pág. 240, habla de “los sujetos del comportamiento crítico” en términos de clase menos diferenciados, en lo que parece más una opción subjetiva que una posición objetiva en la producción. Sin embargo, ambos comparten la aspiración a superar el carácter escindido de las formas objetivas y subjetivas de existencia en el capitalismo. En esto radica la coincidencia fundamental que nos interesa destacar a los fines de este trabajo.

Esta primera formulación de la teoría crítica está construida a partir del concepto de unidad de sujeto y objeto del conocimiento y la acción. Tal idea de unidad supone la reconducción de toda objetividad social a un sujeto global. Ello significa que la sociedad es comprendida como expresión de un sujeto originario que se produce a sí mismo objetivándose en la existencia colectiva. En la medida en que ese sujeto colectivo (la humanidad) no puede, bajo condiciones capitalistas, identificarse con la sociabilidad, apropiarse de ella, reconducirla a sí mismo, la producción social está alienada. La desalienación, vislumbrada en el “comportamiento crítico”<sup>21</sup>, supone la reducción al sujeto humano de toda objetividad persistente en la sociedad, la constitución del hombre en algo como un sujeto absoluto de su propia actividad y su elevación a una totalidad auto-productiva. En otros términos: la desalienación, la unidad de sujeto y objeto, implica la radical apropiación por los hombres de su producción social. Para dejar de contemplar las determinaciones de su existencia en común como algo ajeno y abstracto, los seres humanos deben llegar a comprender en la acción que producen su vida, que ésta les corresponde como una propiedad suya. Frente a este planteo, esbozaremos unas líneas críticas que nos llevan a pensar una reorientación de la teoría crítica que ya no conciba al hombre como un productor total o un sujeto absoluto de la existencia social.

Empecemos analizando el problema de la naturaleza. El ensayo de Horkheimer se mueve en el horizonte conceptual de la preponderancia de lo social frente a lo natural. Horkheimer reconoce la imposibilidad de reducir la naturaleza a la praxis humana: “la actividad intelectual y material del hombre siempre seguirá teniendo algo exterior: esto es, la naturaleza como suma de los factores no dominados aún en cada época, y con los cuales la sociedad está en relación”<sup>22</sup>. Admite que la naturaleza como conjunto de factores no dominados humanamente persiste en su irreductibilidad ante el sujeto. Esto acarrea una dificultad significativa para la aspiración emancipatoria a realizar la unidad de sujeto y objeto: la humanidad no puede llegar a ser plenamente su propio sujeto absoluto en la medida en que se enfrentará siempre a la naturaleza como resto no domeñable. La naturaleza aquí es vista como un objeto relativamente independiente del hombre, que el ser humano no puede producir como produciría las formas de su vida social. Frente a este carácter irreductible del ser natural, Horkheimer ofrece una propuesta de dominio incremental (pero nunca completo) por medios técnicos. Señala, pues, “los extensos do-

---

<sup>21</sup> Max HORKHEIMER, op. cit., pág. 239.

<sup>22</sup> Ídem, pág. 242.

minios que aún pueden ser conquistados”<sup>23</sup> en la naturaleza. Si la unidad de teoría y práctica (principio epistemológico de la teoría crítica) puede realizarse en la vida social; de cara al ser natural esa unidad es imposible y se impone un ideal de conquista progresiva de los restos de naturaleza sin domeñar a los que se enfrenta el sujeto.

La concepción de la naturaleza arriba reseñada es doblemente problemática. Primero porque la aceptación de un punto de exterioridad o pasividad frente al sujeto totalizante de la teoría debilita seriamente la solvencia de todo el planteo. La unidad dialéctica de sujeto y objeto, entonces, sólo es válida para la sociedad, porque sólo en la sociedad el hombre puede apropiarse de la objetividad hasta considerarse su productor. Esto significa que la teoría crítica supone el contrasentido de un “sujeto casi-absoluto” o “parcialmente absoluto” que puede producir o concebir a la manera especulativa *una parte* de la objetividad, pero no el conjunto. La delimitación rígida de ámbitos de objetividad (el social y el natural) es contraria al carácter totalizante de la teoría dialéctica. Es tendencialmente incoherente sostener la perspectiva de la totalidad para la teoría crítica de la sociedad y una perspectiva “abstracta” (que separa sujeto y objeto) para la teoría tradicional de las ciencias naturales. Este planteo presupone que el intercambio entre hombre y naturaleza sería ajeno a los procesos de gestación de las relaciones sociales, pues sólo así podría delimitarse el ámbito de la teoría social como campo para la concepción dialéctica de la unidad de sujeto y objeto. Esto implica excluir el metabolismo entre sociedad y naturaleza del rango de análisis de la teoría crítica. Ello conduce a una concepción espiritualista de la sociedad (como un producto puro de una praxis humana desmontada de todo vínculo con lo natural) que no puede ser compatible con las intenciones teóricas del joven Horkheimer.

El planteo dualista que reseñamos acarrea, además, una segunda problemática. Equiparar la reificación de las relaciones sociales con la emergencia de una objetividad dada ante la que el sujeto es pasivo lleva a elevar a la naturaleza *como tal* a paradigma de la dominación social. Horkheimer señala que los movimientos ciegos de la sociedad capitalista “se suman, como una parte más de la naturaleza”<sup>24</sup>. En el desarrollo posterior de la teoría crítica, como veremos en la sección siguiente, es central el cuestionamiento de las concepciones reduccionistas de la naturaleza que la equiparan a un mero objeto del progresivo dominio humano.

---

<sup>23</sup> Ídem, pág. 260.

<sup>24</sup> Ídem, pág. 242.

Parece que es preciso asumir a la naturaleza como primer *límite del sujeto*, límite a la apropiación total de la realidad por la acción humana. Frente a la naturaleza, y so pena de caer en un espiritualismo, debemos reconocer cierta cuota de ineluctable *pasividad* humana imposible de introducir en la idea de un sujeto de la totalidad. Esto nos permite inferir que, en esta primera formulación de la teoría crítica, falta una concepción más solvente de la naturaleza y el sujeto que evite tanto la tendencia espiritualista a escindir naturaleza y sociedad, como la caída en un reduccionismo instrumentalista que hace de la naturaleza un mero objeto de conquista técnica.

El problema de la naturaleza es testimonio de otra dificultad teórica en este primer planteo. La equiparación de toda objetividad externa al sujeto con la reificación capitalista y la dominación social discurre sobre una concepción subjetivista y antropocéntrica en la que anide, acaso, el peligro totalitario. Podría sostenerse que la existencia con otros implica la imposibilidad de un sujeto total de la vida social. El encuentro con otros hombres y mujeres, podría afirmarse, acarrea la vivencia de lo irreductible al sujeto. A menos que postulemos una armonía preestablecida de las particularidades humanas, negando la conflictividad inherente a la vida social y por ende la heterogeneidad de la coexistencia colectiva, debemos reconocer que es imposible que el sujeto se reconozca plenamente no sólo en la naturaleza, sino incluso en la propia sociedad. Semejante autonomía plena del sujeto no sería sino el aplastamiento de los particulares por una ajena fuerza falsamente acomunante. A menos que cada particular se identificara sin fisuras con el conjunto humano, la plena apropiación de la vida social por un sujeto colectivo unitario es imposible. Aceptar la alteridad o conflictividad no nos permite ya aspirar a construir un sujeto-objeto idéntico de la historia.

En suma, intenté presentar una lectura crítica de “Teoría tradicional y teoría crítica” que permita situar los desplazamientos conceptuales hacia la década del 40 en un marco de análisis no centrado exclusivamente en la deriva pesimista de Horkheimer. Para interpretar estos desplazamientos es preciso atender a las dificultades teóricas presentes en el ensayo de 1937. La perspectiva de la unidad de sujeto y objeto del conocimiento y la acción conduce a importantes dificultades para lidiar con lo que no es totalizable bajo el imperio del sujeto, como la naturaleza o incluso la relación con el otro. A continuación veremos que es posible leer *Crítica de la razón instrumental* como un intento por enfrentar estas dificultades teóricas, intento que excede por tanto los rasgos de una deriva pesimista.

### 3 LA NO-IDENTIAD EN CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

En esta sección propondré una reconstrucción de *Crítica de la razón instrumental* que no se centre en el vuelco al pesimismo político. Esto no significa desconocer la vigencia de una deriva pesimista en la biografía intelectual de Horkheimer, sino esbozar una lectura alternativa de su maduración intelectual. El abandono de la unidad de sujeto y objeto de conocimiento responde a una necesidad de reformulación teórica producida en diálogo con los acontecimientos históricos pero que a la vez excede su mera recepción pasiva. Evidentemente, el ascenso del fascismo y las sociedades de masas tuvo un gran impacto sobre la primera generación de la teoría crítica, impacto que impuso reconsideraciones filosóficas profundas. Estas reconsideraciones, con todo, no se reducen al vuelco pesimista sino que pueden leerse a la luz de algunas dificultades conceptuales de envergadura en el trabajo de 1937; dificultades que intentamos apuntar en la sección anterior. La redefinición conceptual de los años 40 está centrada en el abandono de la unidad de sujeto y objeto del conocimiento y la acción como horizonte normativo de la teoría crítica, antes que en una mera caída en el pesimismo histórico y político.

La reflexión de Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental*, al igual que en *Dialéctica del iluminismo*, está obviamente motivada por la necesidad de dar cuenta del horror fascista pero conlleva una reelaboración teórica importante con respecto a los presupuestos conceptuales del ensayo de 1937. El rápido ascenso del totalitarismo se dio precisamente en Alemania, uno de los países más “avanzados” de Europa, donde la historia sólo parecía poder seguir un curso progresivo hacia el desarrollo técnico y la conquista del socialismo. Esto planteó serios interrogantes en torno al significado histórico del progreso técnico, exigiendo a Horkheimer una reformulación de la filosofía de la historia precedente y una reelaboración de la relación entre sus categorías principales (sujeto y objeto, espíritu y naturaleza). Esa reelaboración condujo a abandonar la idea de unidad de sujeto y objeto como meta emancipatoria. Ello forzó una reconfiguración de los marcos normativos y epistemológicos del pensamiento de Horkheimer. La respuesta filosófica al fascismo llevó al abandono de los remanentes antropocéntricos y sujetocéntricos de la teoría anterior, de los que intentamos dar cuenta en el cierre de la sección precedente.

En *Crítica de la razón instrumental* la polaridad conceptual principal se da entre las nociones de “razón objetiva” y “razón subjetiva”. La razón subjetiva está centra-

da en “la relación que tal objeto o concepto guarda con un fin”<sup>25</sup> y sirve “a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación”<sup>26</sup>. Este tipo de racionalidad no permite evaluar los fines mismos de la acción humana, sino que dispone instrumentalmente de la objetividad y favorece la autoconservación del sujeto y el incremento de su poder sobre el mundo. La razón objetiva, por su parte, supone “un sistema vasto o una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre y sus fines”<sup>27</sup>. La razón objetiva se pretende contenida “no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, en las relaciones entre los hombres”<sup>28</sup>. Si la razón subjetiva se identifica con un aparato mental que dispone a la medición y control de la realidad externa, la razón objetiva implica un orden racional de la propia realidad, del que la conciencia individual es un momento. La razón subjetiva enfrenta al mundo como materia disponible para ser dominada. Esta forma de racionalidad divide el mundo en dos momentos contrapuestos: por un lado “el yo, *ego* abstracto, vaciado de toda sustancia salvo de su intento de convertir todo lo que existe (...) en medio para su preservación” y, por otro lado, “una naturaleza huera, degradada a mero material, mera sustancia que debe ser dominada”<sup>29</sup>. Mientras que la razón objetiva cree que el orden lógico de la conciencia es un momento o un reflejo del orden de las cosas mismas, la razón subjetiva considera a la objetividad como materia informe, disponible para ser dominada por el sujeto.

La historia universal parece ser, para Horkheimer, un proceso de desarrollo creciente del aspecto subjetivo de la razón. Ambos conceptos de racionalidad “han existido desde un principio” pero “el predominio del primero [razón subjetiva] sobre el segundo fue estableciéndose en el transcurso de un largo proceso”<sup>30</sup>. Este proceso es el *iluminismo*, que “disuelve la idea de razón objetiva”<sup>31</sup>. La historia (al menos, la de Occidente) coincide entonces con un ciclo de “formalización de la razón”<sup>32</sup> que separa el concepto de razón del anclaje en el mundo objetivo. A lo largo del tiempo, la razón se repliega crecientemente en la interioridad de la conciencia, contrapuesta al mundo exterior. Este proceso va de la mano de la ampliación de las capacidades humanas para el dominio técnico del mundo. El predominio de

<sup>25</sup> Max HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Editora Nacional, 2002, pág. 15.

<sup>26</sup> Ídem, pág. 13.

<sup>27</sup> Ídem, pág. 14.

<sup>28</sup> Ídem.

<sup>29</sup> Ídem, pág. 85.

<sup>30</sup> Ídem, pág. 15.

<sup>31</sup> Ídem.

<sup>32</sup> Ídem, pág. 16.

la razón subjetiva aparece entonces como coronación de una tendencia histórica de larga data hacia la formalización de la razón y el incremento del poderío técnico sobre la naturaleza.

Los conceptos de *razón objetiva* y *razón subjetiva* de 1947 están sin duda emparentados con los de *teoría tradicional* y *teoría crítica* de 1937. La idea de razón subjetiva se solapa parcialmente con la de teoría tradicional, pues ambas suponen la separación entre sujeto y objeto y la orientación del pensamiento hacia el registro y la manipulación de datos. De igual modo, el concepto de teoría crítica pretende identificar una racionalidad inmanente a la realidad social e identificarse con ella, lo que la acerca a la idea de razón objetiva. Sin embargo, la relación entre ambas polaridades conceptuales se modifica en el texto del 47, lo que trastoca la significación interna de cada una. La diferencia entre los dos textos citados radica en que, en el trabajo de 1937, la unidad de sujeto y objeto de conocimiento gobierna la relación entre ambas concepciones (“crítica” y “tradicional”) de la teoría. Como vimos en la sección anterior, Horkheimer sostiene que el conocimiento social debe concebir las formas objetivas asumidas por la realidad histórica como resultados de la actividad del sujeto humano colectivo que se auto-produce en ellas. Para la naturaleza, que es irreducible a la auto-producción del sujeto, Horkheimer mantiene la vigencia de la teoría tradicional y su conquista técnica de la objetividad heterogénea. Estas dos aspiraciones (a la unidad de sujeto y objeto en la sociedad y al dominio progresivo de la naturaleza) son cuestionadas fuertemente en el marco de *Crítica de la razón instrumental*, lo que conduce a una sutil –pero fundamental– reformulación de los conceptos centrales.

En el planteo de *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer estudia el vínculo intrínseco entre la dominación social y la violencia ejercida por el sujeto sobre la naturaleza. La formalización extrema de la razón conduce a identificar el pensamiento conceptual con la *operación*. El pragmatismo expresa al máximo esta identificación cuando sostiene que “un concepto o una teoría no son más que un esquema o un plan para la acción”<sup>33</sup>. El sujeto de la razón instrumental se limita a registrar relaciones espacio-temporales calculables entre los fenómenos. La razón deviene un aparato conceptual ciego, incapaz de reflexión y meramente disponible para su utilización práctica. En suma, el conocimiento se vuelve *manipulación y control de la empiria*. La razón como instrumento es un accesorio que provee a la autoconser-

---

<sup>33</sup> Ídem, pág. 42.

vación de la especie, como la garra para el tigre. Bajo la idea de la razón como aparato manipulativo la naturaleza es reducida a materia disponible para el dominio y por lo tanto objeto de martirio y violencia. La primacía del sujeto, la reducción a la racionalidad pensante, es entonces el cometido de la razón instrumental. Este cometido, empero, comporta un ciclo de regresión que acaba por socavar la propia libertad del sujeto. Si la razón instrumentalizada parece separarse del contenido objetivo y formalizarse, esa separación es a su vez impugnada cuando la propia razón instrumental lo unifica todo bajo su movimiento identificante.

El iluminismo, que realiza la formalización de la razón, produce sin embargo una nueva forma de mitología<sup>34</sup>. Cuando la razón subjetivada al extremo corta todo vínculo intrínseco con la objetividad, se convierte paradójicamente en una mera “herramienta” de dominio de la naturaleza, sin diferencias con el resto del mundo de las cosas. El antropocentrismo que opone radicalmente sujeto y naturaleza acaba confinando al sujeto en la cárcel de su propio dominio, cosificándolo<sup>35</sup>. El sujeto de la razón formalizada no tiene otra capacidad que la de perpetuar su imperio sobre el mundo objetivo equiparándose a sí mismo con un instrumento de autoconservación. “La historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre”<sup>36</sup>. La maximización del dominio del hombre sobre la naturaleza en la sociedad industrial conlleva la maximización simultánea del dominio sobre el hombre, cuya racionalidad instrumental termina identificándose con la huera objetividad de una herramienta. La razón formalizada, que se limita a asir el objeto como materia manipulable, se identifica con el mundo que somete. De modo análogo, el sujeto de la razón instrumental, al tiempo que se eleva como dominador de la naturaleza, se identifica con ella. La escisión entre razón y naturaleza produce una mala dialéctica entre ambas, por la que la razón se identifica con la objetividad que somete.

Como vimos en la sección anterior, el planteo de “Teoría tradicional y teoría crítica” supone cierta contraposición entre sociedad y naturaleza. Por un lado, en la sociedad puede aspirarse a realizar la unidad de sujeto y objeto, plasmada en un sujeto colectivo pseudo-absoluto (implícito en el “comportamiento crítico”) capaz de identificarse con la objetividad histórica como con una producción suya. Por otro lado, frente a la naturaleza la única opción parece ser la ampliación progresiva

---

<sup>34</sup> Ídem, pág. 27.

<sup>35</sup> Ídem, pág. 81.

<sup>36</sup> Ídem, pág. 91.

del dominio técnico, aceptada la imposibilidad de la identidad entre sujeto y objeto. En el trabajo de 1947 se reconfigura cabalmente este planteo. Ahora el programa de incremento del dominio técnico, si se desarrolla de forma unilateral, conduce al dominio sobre el hombre. Se da así “la reversión dialéctica del principio del dominio, mediante el cual el hombre se convierte en herramienta precisamente de esa naturaleza a la que subyuga”<sup>37</sup>. Análogamente, la aspiración a conquistar un sujeto-objeto idéntico de la historia responde a la manía identificante del sujeto, que se enfrenta con violencia a la objetividad. Bajo las aspiraciones a la identidad total gobernada por el sujeto se produce una “síntesis satánica de razón y naturaleza” (expresada en el fascismo) antes que la añorada “reconciliación” entre ambas<sup>38</sup>.

El texto de 1937, en suma, está gobernado por el ideal filosófico de realizar la totalidad (la unidad de sujeto y objeto) como meta emancipatoria, al tiempo que hipostatiza la (correlativa) escisión entre sociedad y naturaleza. Estas dos polaridades contrapuestas (unidad y escisión de sujeto y objeto) son reformuladas en el contexto de 1947 bajo el signo de la dominación tanto del hombre como de la naturaleza. La “alienación de la conciencia” es redefinida como “apartamiento de la naturaleza humana y extrahumana”<sup>39</sup>. A la vez, esta escisión no se resuelve mediante la apelación a la unidad de ambos polos: “toda filosofía que culmina en la unidad de naturaleza y espíritu (...) toda forma de monismo filosófico, sirve para cimentar la idea del dominio”<sup>40</sup>. La nueva concepción de la dominación (del hombre y la naturaleza) no se concentra en la aspiración a la unidad de sujeto y objeto. En cambio, escisión y unidad de sujeto y objeto son ahora reconceptualizadas como momentos de una misma “mala” dialéctica en la que tanto el hombre como la naturaleza son oprimidos.

En esta reformulación teórica cambia el sentido mismo del concepto de crítica. En la matriz de 1937 la teoría crítica aparece montada sobre el movimiento por el cual el sujeto colectivo llega a concebir la objetividad social alienada (aparentemente exterior) como un momento de su autodespliegue. Ahora, la teoría crítica se realiza en la reflexión recíproca de momentos no-idénticos que, empero, sólo pueden definirse en relación. “La real dificultad del problema de la escisión entre espíritu y naturaleza consiste en que la hipóstasis de la polaridad de estas dos entidades

---

<sup>37</sup> Ídem, pág. 83.

<sup>38</sup> Ídem, pág. 104.

<sup>39</sup> Ídem, pág. 140.

<sup>40</sup> Ídem.

es tan inadmisibles como la reducción de la una a la otra”<sup>41</sup>. Ya no se trata de reducir la objetividad heterogénea al sujeto sino de revisar la extrema formalización de la razón que conduce a una identificación opresiva con la naturaleza. Esto supone que la polaridad entre espíritu y naturaleza (y entre sujeto y objeto) es irreducible, al tiempo que no es legítimo hipostatizar su escisión.

La reformulación conceptual que encontramos lleva también a redefinir la noción misma de la *dominación social*. Horkheimer ya no carga las tintas contra la “alienación” comprendida habitualmente como aparición de una objetividad social contrapuesta al sujeto. El dominio de la naturaleza y el hombre se redefine por la *unilateralización* de la relación entre razón objetiva y subjetiva. Ambas racionalidades “han existido desde un principio”<sup>42</sup> pero una ilustración mal dirigida trajo un crecimiento desproporcionado del aspecto subjetivo de la razón. La formalización incontrolada de la razón se revierte a su vez en su otro mediante una dialéctica regresiva, terminando por equiparar al sujeto dominador con una simple herramienta del dominio. La unilateralización de la relación entre razón subjetiva y razón objetiva no sólo martiriza a la naturaleza corporal, sino que también es contraria a la libertad del sujeto, a la que querría proveer de medios.

La racionalidad instrumental se despliega en forma incontrolada hasta producir dialécticamente su otro, la subsunción de la propia razón en el mundo objetivo de las meras herramientas. Para refrenar este movimiento regresivo Horkheimer propone una reflexión sobre la naturaleza que pervive en el sujeto, pero no se identifica del todo con él. Con ello pretende evitar tanto la formalización extrema como su contraparte dialéctica, la identidad mítica de sujeto y objeto. La razón, en este nuevo esquema crítico, es y no es un momento de la naturaleza. Por un lado:

“El naturalismo no está del todo equivocado. El espíritu se halla inseparablemente unido a su objeto, la naturaleza (...) Cuanto más desconsideradamente se establece al espíritu como un principio absoluto, tanto más se cae en el peligro de precipitarse en la regresión hacia el puro mito”<sup>43</sup>.

Efectivamente, el sujeto racional se gesta como un desprendimiento en el seno de la naturaleza, bajo la presión de las exigencias de la autoconservación. Sin embargo, “el espíritu también se ha vuelto no-naturaleza”<sup>44</sup>, se ha escindido del ser natural, objetivándolo. La dominación social se desencadena cuando el espíritu

<sup>41</sup> Ídem, pág. 141.

<sup>42</sup> Ídem, pág. 15.

<sup>43</sup> Ídem, pág. 142.

<sup>44</sup> Ídem, pág. 141.

extrema este movimiento, “olvidando” sus lazos constitutivos con la naturaleza. El olvido del momento natural en el sujeto produce una violenta regresión por la que la razón formalizada e instrumentalizada al extremo se identifica con un mero elemento natural. “La razón puede ser más que la naturaleza únicamente si adquiere conciencia concreta de su «naturalidad» –que consiste en su tendencia al dominio–, esa misma tendencia que paradójicamente la hace ajena a la naturaleza”<sup>45</sup>. La razón puede acotar su propia tendencia a la formalización irrefrenada únicamente si reconoce su inherente (pero nunca completa) naturalidad. La nueva propuesta de Horkheimer consiste, en continuidad con *Dialéctica del Iluminismo*, en recordar el momento natural en la constitución del sujeto para acotar la regresión de la razón.

Estas reconfiguraciones teóricas atestiguan el abandono de la aspiración a la unidad de sujeto y objeto de conocimiento a favor de un contexto teórico que no se agota en el pesimismo histórico o el repliegue en la interioridad. El horizonte de un “sujeto-objeto idéntico de la historia” (que implícitamente ordenaba el planteo de 1937) es desplazado por un programa de ejercicio de la memoria como vía de salida de la dominación social. Este ejercicio aspira a reconciliar los polos que, bajo la racionalidad instrumental, se identifican ciegamente en su simultánea escisión. Poner coto a la violencia de la razón formalizada permitiría morigerar su autarquía espiritual tanto como su identidad regresiva con la naturaleza deformada. La nueva propuesta teórica apunta a recordar a la naturaleza olvidada en el sujeto, revelando la constitución instintiva y corpórea de la subjetividad que se alza como dominadora. Recordar la naturaleza en el sujeto significa refrenar la violencia de la razón formalizada que, como instrumental meramente natural en la lucha por la vida, se separa de la naturaleza y la domina. Refrenar esa escisión mediante un trabajo del recuerdo es tantear la *reconciliación sin identidad* entre cultura y naturaleza. Esto supone realizar una “anamnesis de la naturaleza en el sujeto”<sup>46</sup>. Recordar a la naturaleza en el interior de la actividad racionante del sujeto, develar el carácter natural, instintivo y ligado a la autoconservación de toda la labor del espíritu, permitiría dejar de violentar sin miramientos al ser natural. Así, la razón subjetiva podría también salir del círculo mítico que la encierra en la repetición natural.

<sup>45</sup> Ídem, pág. 146.

<sup>46</sup> Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Editora Nacional, 2002, pág. 47.

Este movimiento del recuerdo no puede efectuar una unilateral salida de la naturaleza, ni un mero retorno a ella. El retorno a lo natural es el giro regresivo de la dialéctica que, habiendo producido la radical escisión entre el sujeto y la cosa, los identifica violentamente. La sola pretensión de unidad, de retorno a lo mismo, refleja la violencia de la totalidad que pone el sujeto en su afán de dominio. “Incluso la afirmación de la primacía de la naturaleza encubre la afirmación de la soberanía absoluta del espíritu”<sup>47</sup>. En términos de *Dialéctica del Iluminismo*: “lo que amenaza a la *praxis* dominante (...) no es, por cierto, la naturaleza, con la cual más bien coincide, sino el hecho de que la naturaleza sea recordada”<sup>48</sup>. Al mismo tiempo, la radical separación entre razón y naturaleza desencadena el ciclo de regresión, que equipara a ambas. Recordar a la naturaleza en el sujeto es desautorizar las pretensiones de señoreamiento violento de éste, que lo encierran en la repetición natural, habilitando una nueva “autocrítica de la razón”<sup>49</sup>.

El recuerdo de la naturaleza en el sujeto plasma cierto acercamiento sin identidad entre los dos polos dialécticos. Por eso es necesario, también, conservar el momento de racionalidad subjetiva (garante de la no-identidad de sujeto y objeto) en la reelaboración crítica. Este nuevo programa emancipador, que puede colegirse bajo el pesimismo con respecto a la perspectiva revolucionaria, ya no se mueve hacia la identidad de sujeto y objeto. Para Horkheimer, razón y naturaleza pueden recordar su *afinidad* para no caer en la condena mítica de la identidad-antagónica. Este desplazamiento atestigua el paso a una teoría que intenta articular la atención la historicidad de la subjetividad con la aceptación de una distancia insalvable en la relación entre espíritu y naturaleza.

La redefinición estudiada, es preciso aceptarlo, implica la asunción de cierta “enfermedad” en la razón como algo transhistórico. “No debería entenderse esa enfermedad como si hubiera atacado a la razón en algún momento histórico, sino como algo inseparable de la esencia de la razón dentro de la civilización”<sup>50</sup>. La imposibilidad de identificar sujeto y objeto implica la asunción de una fractura no saldable en la complejidad de la razón misma. Si el aspecto objetivo y el subjetivo de la racionalidad existen desde un comienzo, entonces el peligro de la unilateralización instrumental y su dialéctica regresiva parece instalarse en la constitución misma de la

<sup>47</sup> Max HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, op. cit., pág. 140.

<sup>48</sup> Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, op. cit., pág. 243, cursivas agregadas.

<sup>49</sup> MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, op. cit., pág. 146.

<sup>50</sup> Ídem., pág. 145.

subjetividad. Esta advertencia, empero, no conduce necesariamente a una parálisis pesimista. La razón puede reflexionar sobre su propia enfermedad y morigerar las tendencias regresivas que le son concomitantes: “la razón puede realizar su racionalidad únicamente mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y reproduce el hombre”<sup>51</sup>. La diferencia entre razón y naturaleza parece ser una determinación irreversible y constitutiva de la civilización, pero eso no obtura la apuesta a una elaboración dialéctica que mesure los peligros de la racionalidad instrumental y su deriva regresiva. Este nuevo planteo implica una redefinición de la idea de emancipación humana en una clave superadora de las aporías a las que lleva la unidad de sujeto y objeto. Si el esquema del sujeto-objeto idéntico de la historia resulta insolvente, este nuevo planteo (en el que es palpable la influencia de Adorno) está atravesado por la asunción de la imposibilidad de una totalidad gobernada por el sujeto.

El replanteo del trabajo de 1947, a la vez, no conduce forzosamente a abandonar toda contemplación de la especificidad histórica. Cierta separación entre sujeto y objeto (expresada en la convivencia tensa entre dos tipos de racionalidad objetiva y subjetiva) parece tener un alcance transhistórico (inherente a la razón humana como tal). Sin embargo, esa tensión constitutiva de la razón podría no producir por sí las dolorosas formas de la dominación del hombre y la naturaleza propias de la razón instrumental exacerbada. Como indicamos arriba, la dominación social es entendida como *unilateralización* de la racionalidad subjetiva (formalización extrema, reducción de la razón a instrumento). Esta unilateralización no parece ser transhistórica, sino que se consumaría específicamente en el iluminismo moderno. El “antagonismo entre el yo y la naturaleza”, correlato de la unilateralización de la razón subjetiva, “alcanza en esta era su punto culminante” como síntesis “de la historia de la civilización burguesa”<sup>52</sup>. La tensión constitutiva de la racionalidad (la coexistencia originaria de la razón subjetiva y la objetiva) no va en contra de toda reflexividad histórica, que sitúa la especificidad de la ilustración moderna como la época que extrema la formalización de la razón y unilateraliza la racionalidad subjetiva. Una posible continuación contemporánea del proyecto de Horkheimer podría concentrarse en vincular sistemáticamente la instrumentalización moderna de la razón con el despliegue de las formas objetivas y subjetivas de la dominación del capital, conduciendo a un planteo (no desarrollado directamente por Horkheimer)

---

<sup>51</sup> Ídem.

<sup>52</sup> Ídem, pág. 135.

históricamente crítico, pero librado de la aspiración a realizar un sujeto histórico totalizante.

#### 4 CONCLUSIÓN

En este trabajo me propuse sugerir una nueva interpretación de la evolución intelectual de Horkheimer hacia la década del 40. Propuse un distanciamiento de lecturas como la de Postone, que ve el giro a la no-identidad de sujeto y objeto como corolario de la caída en el pesimismo. La mutación teórica efectuada por Horkheimer implica el paso del horizonte normativo de la unidad de sujeto y objeto a un arco novedoso donde se asume la irreductible no-identidad entre ambos, sin a la vez absolutizar su escisión. Esta transformación en la teoría crítica, desde mi punto de vista, atestigua el impacto que el fascismo y la sociedad de masas norteamericana tuvieron sobre Horkheimer, pero también revela el tratamiento de dificultades teóricas de importancia en el ensayo de 1937. Con esta relectura se pone de relieve que, bajo la superficie de un vuelco al pesimismo antropológico, Horkheimer despliega las bases de una más radical redefinición de la teoría crítica. Esta redefinición trastoca el concepto mismo de la dominación social. El Horkheimer maduro abandona la aspiración subrepticia a realizar un sujeto de la totalidad. Esto significa que deja de comprender la dominación social como *alienación* en sentido clásico, es decir, como el presentarse-como-otro de un sujeto originario que se enfrenta a una objetividad aparentemente exterior. La dominación ahora es comprendida a partir de la unilateralización de la relación entre el momento objetivo y el momento subjetivo de la razón, unilateralización que acarrea una regresión dialéctica que menoscaba las potencialidades humanas para una existencia racional. La racionalidad subjetiva, en su extremada formalización, reduce a la naturaleza a objeto de manipulación violenta. Esto encierra al propio sujeto racional en una “mala” dialéctica que lo identifica con la objetividad, a la que a la vez se enfrenta virulentamente.

La aspiración a realizar la unidad de sujeto y objeto del conocimiento y la acción acarrea dificultades sistemáticas para lidiar con la irreductible no-identidad que la naturaleza posee frente al sujeto. El ser natural no puede asimilarse al esquema de un sujeto colectivo originario que se autoproduce. Otro tanto ocurre en el seno de la vida social irreductible no-identidad en el plano intersubjetivo. Estos elementos socavan la consistencia del planteo adoptado por Horkheimer en el 37. En

el trabajo de 1947 se reelabora radicalmente ese horizonte de pensamiento. Esta redefinición nos pone en la senda de un posible nuevo horizonte emancipador que abandona la pretensión de realizar la totalidad centrada en el sujeto. El nuevo horizonte se plasma en la idea de una dialéctica no-idéntica de sujeto y objeto, que pueda articular una reconciliación sin identidad. Esta nueva apuesta propone recordar el momento de naturaleza en la constitución del sujeto para limitar la repetición ciega en que cae la razón instrumental. El sujeto, al rememorar su gestación natural, acota la unilateralidad de la razón subjetiva, lo que augura una esperanza de frenar el ciclo regresivo que identifica la razón formalizada con la mera objetividad.

El objetivo central de este trabajo ha sido proponer una interpretación alternativa del significado teórico de la unidad de sujeto y objeto (y su posterior abandono). Como intentamos mostrar, la aceptación de una fractura entre sujeto y objeto no es un corolario necesario de la caída de en el pesimismo. Ambos movimientos se dieron simultáneamente en la evolución teórica de Horkheimer pero no hay un lazo conceptual interno entre ambos. La no-identidad de sujeto y objeto responde más a la necesidad de reformular las propias nociones de dominación y emancipación que al repliegue de la teoría con respecto a la historia. La prosecución contemporánea del proyecto crítico de Horkheimer y Adorno puede recurrir a la tesis de la no-identidad para continuar desplegando, en el contexto contemporáneo, la crítica histórica de la dominación social.

# EXPERIÊNCIA POLÍTICA E EXPERIÊNCIA FILOSÓFICA: MARX, ADORNO E A COMPREENSÃO DA PRÁXIS

*Political Experience and Philosophical Experience:  
Marx, Adorno and the Comprehension of Praxis*

WOLFGANG LEO MAAR\*  
[wmaar@ufscar.br](mailto:wmaar@ufscar.br)

Data de recepção: 8 de agosto de 2013

Data de aceitação: 30 de outubro de 2013

## RESUMO

No marxismo clássico, a determinação da consciência pelo ser ocorre numa concepção que enfatiza o avanço na satisfação objetiva de carências como fome e miséria. A consciência da solução de problemas leva a uma compreensão da práxis como experiência política de aparente paralisia, avessa a mudanças práticas. Mas esta é uma compreensão falsa da práxis que só interessa à perpetuação do vigente e provém da dominação resultante da sociedade baseada exclusivamente na mercantilização. Na articulação de Marx com Adorno, como exposto na *Dialética Negativa*, a determinação da consciência pelo ser material dá lugar a uma determinação materialista desenvolvida como experiência filosófica de um *primado dialético do objeto*. O objeto, prioritário na satisfação das necessidades humanas, é apreendido também como mercadoria, objeto “coisificado”. Para a revisão adorniana, a determinação da consciência deve levar em conta a produção objetiva das carências: fome e miséria já não são só situações originárias, mas resultantes do processo de acumulação de riqueza. Adorno enfatiza que, numa sociedade de abundância em que persiste a fome como resultado das relações de produção vigentes, estas devem ser objeto de transformação. A experiência política deve levar em conta ambas as dimensões do objeto expostas nessa experiência filosófica: sua “face” no plano dos interesses materiais e sua “careta” no plano da mercantilização objetiva decorrente das relações vigentes. As determinações impostas pelo plano material, no âmbito da geração *da sociedade* e suas necessidades, não se transferem imediatamente, mas apenas de modo mediado, à práxis *na sociedade*, com suas mercadorias. A perspectiva da experiência filosófica possibilita a

---

\* Universidade Federal de São Carlos.

compreensão da práxis na sociedade mercantilizada como experiência política, tanto de paralisia, quanto de crítica.

*Palavras chave:* Marx; Adorno; Política; Consciência; Experiência filosófica; Experiência política.

#### ABSTRACT

In classical Marxism, the material determination of consciousness emphasizes the satisfaction of needs such as hunger and misery leading to a condition in which praxis is understood as political experience of paralysis, which is opposite to practical transformations. But this interpretation is a misunderstanding that assumes praxis as a false experience that results from the domination inherent to a commodified society. In his revision of Marx, as exposed in his *Negative Dialectic*, Adorno substitutes the classical determination of consciousness with the philosophical experience of a *dialectical primacy of the object*. The object of the satisfaction of human needs is also understood as “objectified” commodity. In Adorno’s view, the determination of consciousness must be understood at the level of the objective production of needs: hunger and misery are also results of the production of wealth. Adorno underlines that in a wealthy society where there is still hunger, the existing form of production ought to be changed. In political experience, there must be awareness of both dimensions of the philosophical experience exposed above: its “face” as the material needs and its “mask” as the commodity level of existing society. Consciousness is not reached directly from the level of the production of society and its needs to the level of production *in society* and its commodities. The mediation of philosophical experience is necessary to reach consciousness. It allows a perspective in which praxis is comprehended in commodified society as political experience of paralysis and critics.

*Key words:* Marx; Adorno; Politics; Consciousness; Philosophical experience; Political experience.

“Ist diese Welt überhaupt noch ein lebendig zu erfahrendes?”<sup>1</sup>

Th. W. Adorno

A enorme imposição do plano econômico sobre a sociedade na presente crise mundial pode levar a concluir que há uma “antinomia da política”. Nesta antinomia, a política é, simultaneamente, mais importante do que em nenhuma época anterior

<sup>1</sup> Adorno expressa a sua indagação com calculada ambiguidade neste texto, de difícil tradução: de uma parte, trata-se da possibilidade de o mundo ainda ser passível de uma “experiência viva”; de outra parte, contudo, está em causa uma possível experiência de um “mundo vivo”. A citação encontra-se em Theodor W. ADORNO, “Einführung zum ‘Positivismusstreit in der deutschen Soziologie’”. In: *Soziologische Schriften - 1. Gesammelte Schriften* – Vol. 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, pg. 342. As traduções ao português das citações usadas no texto são de minha responsabilidade.

para controlar a economia, porém, também é totalmente irrelevante, porque dependente do plano econômico. Conforme a hipótese defendida neste texto, o que seria antinômico não implica em uma paralisia, mas reflete a dialética da política da luta de classes. A articulação entre as obras de Marx e Adorno é a chave para apreender o enigma desta concepção da política. Nesta articulação, o foco materialista se desenvolve como um *primado dialético do objeto*. O objeto, prioritário no plano material da satisfação das necessidades humanas, é apreendido também no plano da produção social em todas suas dimensões, como mercadoria, objeto “coisificado”. A política nesta medida deve levar em conta ambas estas dimensões do objeto: sua “face” no plano dos interesses materiais e sua “careta” no plano da mercantilização objetiva. Nesses termos, a política se instala na vida contemporânea como interação criativa entre, de um lado, políticas de combate à fome e à miséria e, de outro, políticas de transformação das relações de produção geradoras de fome e miséria.

O desafio hoje é compreender a práxis para direcionar a política. As políticas que hoje são orientadas, sobretudo, à erradicação do sofrimento – erradicação da fome, da miséria resultante do desemprego e da exclusão social – seriam uma experiência política a que a experiência filosófica – vide racionalidade conceitual - teria que se adaptar para escapar à paralisia.

## 1 A PRIORIDADE DAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO

“Mais uma vez triunfa o tema dialético da conversão da quantidade em qualidade. Com a condenação, decretada administrativamente, de milhões de homens e mulheres a perecerem pela fome, pela miséria em consequência do subemprego e do desemprego, pela intolerância em consequência da migração forçada pela situação econômica, pela guerra decorrente de disputas dos Estados oligopolizados, a morte se converteu em algo que nunca antes fora temido dessa maneira. Já não resta a menor chance de que a morte seja experimentada como ocorrência resultante simplesmente do curso da vida dos indivíduos. O indivíduo é desapropriado do que de derradeiro e mais humilde ainda lhe restava. Em decorrência desta situação de morte, não do indivíduo, mas do exemplar, o morrer afeta a todos, inclusive aqueles não submetidos diretamente àquelas condenações. O genocídio é a integração absoluta que é gestada por toda parte onde homens são reduzidos a exem-

plares, são afinados nos mesmos moldes, até serem literalmente apagados como desvios do conceito de sua completa nulidade.”

O texto acima é, propositalmente, uma paráfrase do início do capítulo final da *Dialética Negativa* de Theodor W. Adorno<sup>2</sup>, “Meditações sobre a metafísica”. A morte é apreendida num contexto de fome e miséria que não são características de uma situação de imediatez originária, mas são resultantes do processo de acumulação de riqueza. A fome e a miséria de seres humanos são experiências de mediação de um processo em que seres humanos são reduzidos a exemplares. Os “exemplares” são os homens reduzidos a objetos que correspondem ao que Adorno apresenta como a prioridade do objeto enquanto careta deformada na sociedade vigente do que é a realidade objetiva.

A questão que preside a reflexão adorniana diz respeito à questão, essencial a Marx, relativa à determinação da consciência pelo ser material. A questão posta é: como apreender a política – no sentido em que a mesma corresponde, reflexivamente, não só à dinâmica dos interesses materiais, mas também à dimensão da formação dos sujeitos políticos – na situação referida, de quase exclusiva determinação?

O que o texto de Adorno expressa adquire uma atualidade impressionante na situação que enfrentamos hoje, num contexto de crise. Esta nada mais é do que a prioridade do objeto, porém tomado exclusivamente no formato deformado em que aparece na sociedade vigente: a determinação da consciência pelo ser, porém como uma determinação coisificada, reificada da consciência. Por isto Adorno em outra ocasião afirmou:

“Hoje a determinação da consciência pelo ser converteu-se em meio de escamotear qualquer consciência que discorde da existência. O momento de objetividade da verdade, necessário à apresentação da dialética, é tacitamente substituído por um vulgar positivismo e pragmatismo – em última análise: um subjetivismo burguês”<sup>3</sup>.

Mas esta forma deformada da prioridade do objeto, embora deformada, é real efetiva. Conforme as advertências de Adorno:

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, Vol. 6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, pg. 355.

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, “Kulturkritik und Gesellschaft”. In *Kulturkritik und Gesellschaft -1. Gesammelte Schriften*, Vol. 10-1. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1997, pg. 23.

“As representações fetichistas não são apenas ilusão, pois, na medida em que os homens se tornam efetivamente dependentes destas objetividades para eles inescrutáveis, a reificação não é apenas falsa consciência, mas simultaneamente realidade, na medida em que as mercadorias são efetivamente alienadas dos homens. Nós efetivamente dependemos do mundo das mercadorias. Por um lado, o fetichismo das mercadorias é ilusão (não tem vida própria), por outro lado, ele é realidade extrema e é isto que mostra o poderio do mundo das mercadorias sobre os homens”<sup>4</sup>.

Tal dialética de ilusão e realidade se apresenta apenas com esta mudança de perspectiva, que, a rigor, representa a reflexão acerca do primado do ser frente à consciência; ela não seria apreensível se este primado fosse, por sua vez, também meramente pressuposto como ser imediato originário.

“Já em Marx se apresenta a diferença entre o primado do objeto como resultado a ser criticamente estabelecido e sua feição deformada no existente, sua distorção mediante o caráter mercantil (...). A reificação é a forma reflexiva da falsa objetividade (...) o motivo do padecimento dos homens, em vez de ser denunciado, entretentes é deixado de lado pela lamentação acerca da reificação. O mal não se encontra primariamente nos homens e nos modos como as relações lhes aparecem, mas está nas relações que condenam os homens à apatia e à impotência e que deveriam mesmo assim ser mudadas por eles”<sup>5</sup>.

Ao comentar o capitalismo na única oportunidade em que o faz n' *O Capital*, Marx enfatizara este primado das relações de produção:

“Pois o capitalismo é suprimido já em seu fundamento mediante a pressuposição de que seu impulso dinâmico é a fruição e não o próprio enriquecimento. (...) contudo este pressuposto é tecnicamente impossível (...) o capitalista precisa acumular capital (...) e para fazê-lo precisa retirar da circulação um aparte da mais valia sob a forma dinheiro para que cresça entesourada”<sup>6</sup>.

Esta formulação de Marx incide diretamente na questão envolvida no primado do objeto. De um lado, a questão aparece no plano fenomênico, nos termos distorcidos pelo caráter mercantil do princípio da troca. Aqui se situa a crítica e a lamentação acerca da reificação.

<sup>4</sup> Theodor W. ADORNO, “Über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie”. In: H. G. Backhaus, *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur marxischen Ökonomiekritik*. Freiburg: Ça ira, 1997, pg. 508.

<sup>5</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pg. 191.

<sup>6</sup> Karl MARX, *Das Kapital*, Vol. 2. Berlin: Europäische Verlagsanstalt, 1967, pg. 132.

Mas, por outro lado, a crítica ideológica, sustentada na apreensão do caráter fetichista da mercadoria e do capital, possibilita restaurar de modo reflexivo, isto é, criticamente, o primado do objeto. Assim a crítica da reificação pode ser reconduzida ao plano da práxis transformadora das relações de produção.

Vejamus como Adorno concebe esta dinâmica. Em seu modo de argumentar ele assinala que nunca compreendera bem quando Marx e Engels teriam afirmado que a diferença entre ricos e pobres não era decisiva.<sup>7</sup> Para ele, assim apenas “instalasse restrições para que as relações de produção sejam conservadas (...). O processo de concentração econômica se mantém”.<sup>8</sup> Assim a razão particular seria fortalecimento da irracionalidade. Pois “os setores parciais são isoladamente fortalecidos sem abandonar o *status quo*”.<sup>9</sup> Há uma irracionalidade crescente sustentando a manutenção das relações de produção, baseada na racionalidade particular que é reflexão das relações de produção. Para Adorno “a crescente *ratio* particular não mitiga a irracionalidade do todo, mas a favorece. Aqui cabe a referência ao mundo administrado”<sup>10</sup>.

Se parece razoável supor que Marx parte da dinâmica de acumulação do capital e, assim, não lhe importa a propriedade pressuposta – ricos e pobres – agora, porém, caberia restaurar criticamente a partir do próprio processo de acumulação a questão das relações entre ricos e pobres no sentido das possibilidades de fruição no plano particular, dos indivíduos envolvidos. Ricos e pobres doravante não são caracterizados em sua posição prévia, mas como resultados, ou seja, em decorrência do processo de acumulação sustentado em relações de produção impostas. Fome e miséria são mediações e como tais objetos da experiência política que precisam também ser parte da experiência no plano da formação da consciência, da experiência filosófica.

Reconstruir criticamente o primado do objeto torna-se então imperioso, sobretudo para designar um papel à política para além daquele de acentuar apenas as questões das ações relativas à dinâmica vigente da economia, da racionalidade econômica e da sua contradição em relação às relações de produção. Se, de uma parte, com as mudanças na forma do modo de produção capitalista, as diferenças entre forças produtivas e as relações de produção se dissolvem por trás do véu ideológico-

<sup>7</sup> Theodor W. ADORNO, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, pg.197.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pg. 198.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pg. 120.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pg. 196.

tecnológico, de outra parte também é verdade que esta questão é passível de experiência. Não uma experiência imediata em termos exteriores, mas em termos da experiência de fruição correspondente ao valor de uso de mercadorias resultantes do processo de produção capitalista.

## 2 A CRISE PARA ALÉM DE AUSCHWITZ

Na citação da *Dialética Negativa* que, como paráfrase, serviu como início do presente texto, o autor expôs sua famosa pergunta: “Após Auschwitz ainda é possível viver?”<sup>11</sup> Para dar seqüência ao nosso paralelo, valeria agora da mesma maneira indagar: Pode viver no mundo atual quem, por motivo fortuito, não se encontra na situação dos condenados à fome e à miséria mencionados antes, embora partilhe a mesma sociedade?

O paralelo entre a situação atual de crise e Auschwitz nem precisa ser forçado: impõe-se logicamente, isto é, nos termos da lógica que preside o nexo entre economia e dominação na sociedade capitalista, mantido em sua essência nos mesmos termos nestes dois momentos históricos, o da monopolização e o da financeirização. Como ocorria então, hoje os seres humanos afetados procuram desesperadamente não permanecer na situação de meros exemplares a que são relegados por força da dinâmica do modo de produção capitalista, em sua crise de realização por conta da super-acumulação de capital financeiro, “fictício”.

Em ambos os casos, ocorre uma “universalização” do processo de coisificação, para muito além do alcance dos “diretamente” envolvidos: todos são atingidos, de modo que até os que são aparentemente “beneficiários” conseguem sê-lo apenas por medidas de força; assim a acumulação se concentra basicamente numa expropriação, numa criação por destruição, ou seja, num retorno quase à acumulação primitiva.

Agora, contudo, impõe-se uma mudança radical no que seria o problema moral nos termos postos na referência a Auschwitz.

Nesta referência se impunha a discussão de uma questão moral, por exemplo, com a célebre questão da “banalidade do mal” em Hannah Arendt: haveria indivíduos culpados, para além das imposições do sistema, ou estas converteriam qualquer homem comum em culpado? Esta é a grande questão, posta exemplarmente no livro *É isto um homem?* de Primo Levi.

<sup>11</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pg. 355.

Nesta medida, a discussão moral tomava como objeto o que poderia restar para além da “administração” sistêmica: a experiência de um imediato originário, vivo, para além das imposições sociais, um genérico “homem comum”.

Mas agora nem sequer esta questão problemática se impõe: a reificação total, a mediação social em sua universalidade, apagaria a experiência dela mesma. O sistema se perenizaria como objeto de adaptação, nunca como objeto de mudança dialética apta a interromper a própria dinâmica objetiva. Pelas palavras de Adorno, hoje toda “existência social é tão completamente resultante da mediação que justamente o momento da própria mediação é obstruído pela sua totalidade”<sup>12</sup>.

Como referir-se a indivíduos, quando estes seriam reduzidos em sua individualidade? Quando se obstrui sua experiência de si, no âmbito de um processo de “reificação da consciência” que acompanharia uma “reificação do ser”, isto é, a progressiva conversão de trabalho vivo em trabalho abstrato, conforme a dinâmica do processo de produção capitalista que se imporia de uma maneira totalizante à formação social? A resposta encontra-se na possibilidade de reflexão “filosófica” dos indivíduos postos pela objetividade social.

Adorno examinaria o assunto especialmente na *Minima Moralia*, já com vistas na dinâmica da sociedade capitalista para fora das amarras do modelo liberal. No parágrafo 147 desta obra, intitulado “Novissimum Organum”, refere-se à questão nos seguintes termos:

“A referência freqüente à ‘mecanização’ dos homens é enganosa, pois pensa o homem como algo estático, submetido a certas deformações por ‘influência’ exterior (...). Mas não existe qualquer substrato de tais ‘deformações’. (...) O que aparece como ‘fenômeno de degradação’ da burguesia, por ela própria denunciado, entretantes se tornou a norma social, caráter da existência plena no industrialismo tardio. Já não se trata da mera venda do que está vivo. Sob o a priori da mercantilização, o que está vivo se converteu a si mesmo, enquanto vive, em coisa, em equipamento”<sup>13</sup>.

Adorno questiona, portanto, a abordagem da reificação no plano de fenômenos de “degradação da burguesia” por ela mesma denunciados. Esta situação seria agora – no industrialismo tardio, ou seja, no modo de produção oligopólico e imperialista – a norma da existência social. Isto é, os indivíduos como forças produtivas

<sup>12</sup> Theodor W. ADORNO, “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?”. In: *Soziologische Schriften-1. Gesammelte Schriften* Vol.8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, pg. 369.

<sup>13</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia- Gesammelte Schriften* Vol. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, pg. 262s.

já seriam gerados em conformidade às relações de produção, frente às quais não mais constituiriam oposição. O homem como um todo, como fim em si mesmo, agora se converteu em aparato para sua sobrevivência, em meio.

Os comentários de Adorno dirigem-se, em primeiro lugar, contra a noção de substrato das deformações; isto é, questionam a idéia de existência de um portador que, em sua existência imediata, pudesse ser restaurado em sua existência originária, não deformada. Também o que parece substrato estático deve ser investigado em sua dinâmica.

Em segundo lugar, contudo, cabe atentar ao movimento de mudança de perspectiva operado por Adorno. Mudança esta que não se instala em sua obra de pronto, mas apenas avança lentamente até aparecer em toda sua clareza cerca de duas décadas após a elaboração da *Minima Moralia*. Ali no entanto já se encontra uma perspectiva não idealista, não cultural. Esta mudança de perspectiva é a dimensão fundamental da crítica de Adorno e muito mais importante do que a crítica ao substrato.

A referência ao ‘a priori’ não diz respeito a uma existência originária, anterior, mas sim à perspectiva de análise a partir do ‘a priori’ da sociedade capitalista centrada na mercadoria. Com todas as implicações correspondentes a esta formação social, principalmente no âmbito do nexos entre esfera econômica e esfera da dominação que constituem o pleno significado desta “sociedade baseada na troca” (*Tauschgesellschaft*)<sup>14</sup> para Adorno, como muito bem destacado na *Dialética do Esclarecimento* escrita por Adorno em parceria com Horkheimer.

Para Adorno o problema não reside na questão do substrato referida à consciência, mas na forma abstrata, geral, em que a questão da consciência seria posta; forma que já seria, ela própria, resultante do processo de abstração e que precisaria ser referida objetivamente. O “a priori” remete, por sua vez, ao particular histórico concreto, que não resultaria de uma “concretização” do substrato geral abstrato, mas seria, ao contrário, o âmbito em que o geral seria produzido. Esta é a perspectiva materialista de Adorno.

Com efeito, trata-se de pensar nos termos das condições históricas de possibilidade da realidade efetiva, como Marx sugere em sua famosa afirmação segundo a

---

<sup>14</sup> Uma das críticas mais freqüentes dirigidas a Adorno por marxistas, sobretudo economistas, é a de que, ao contrário de Marx, teria privilegiado indevidamente o momento da troca e não o da produção na apreensão da sociedade capitalista. No presente texto procura-se argumentar justamente pela relevância de ambos esses momentos para a compreensão da práxis conforme a formulação de Marx.

qual “a anatomia do homem é a chave para a anatomia do macaco”<sup>15</sup>. Isto é: ali encontram-se as suas condições de realização efetivadas. Cabe pensar, como repetidamente Adorno adverte, nos termos que diferenciam a concepção da Teoria Crítica da concepção sociológica: “Tomar a sociedade como sujeito”. Ou seja: a sociedade como resultante da ação humana conforme o processo do trabalho social em sua determinação histórica.

### 3 O QUE FAZER?

Em uma discussão com Horkheimer acerca de “teoria e prática”, realizada em 1956, Adorno a uma certa altura declara:

“Não nos encontramos em uma situação revolucionária, mas propriamente está pior do que jamais esteve. O horror consiste em que, pela primeira vez na história, vivemos a impossibilidade de um mundo melhor ser sequer objeto de representação”<sup>16</sup>.

Após constatar que o partido já não existe – declaração já antes criticada por Adorno, para quem “não é preciso sempre se apoiar em algo que já existe”- Horkheimer conclui um pouco adiante:

“O momento em que, como em nenhum período anterior, a política tem a possibilidade de realizar o que é certo, é na atualidade simultaneamente também o momento em que a política se torna irrelevante”<sup>17</sup>.

Esta constatação circunscreveria a “antinomia do político” e marcaria o sentido desta discussão: expor em um novo *Manifesto* o estado da política, adaptando aos novos tempos o *Manifesto* originário de 1848.

Adorno adverte para a dificuldade fundamental nonexo entre realidade e cultura, novidade central aos tempos atuais:

“Não cabe dirigir os pensamentos em direção à transformação, mas é preciso que ao menos fique clara a possibilidade de representar uma potencial transformação”<sup>18</sup>.

A impossibilidade da representação nos termos expostos constituiria a marca da atualização do *Manifesto* desde os tempos de sua apresentação por Marx e Engels. Trata-se da totalização ideológica, do estado de obnubilação, do avanço da reifica-

<sup>15</sup> Karl MARX, *Grundrisse*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, s/d, pg. 26.

<sup>16</sup> Max HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften* – Vol. 19. Frankfurt a. M.: Fischer, 1996, pg. 70.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pg. 71)

<sup>18</sup> *Ibid.*, pg. 70.

ção da consciência. Mas “possibilidade de representar” aqui requer uma explicação: não se reduz apenas à mera representação conceitual nos termos da racionalidade vigente, reificada. Para Adorno, a reificação é apenas epifenômeno: o que importa são as condições de vida e a práxis de sua produção e transformação. A reificação não é independente, mas é resultado, é mediação. Cabe representar este momento de mediação, momento fundamental da prática. Mas, continua Adorno, atualmente “tudo deve ser prática e, simultaneamente, sequer existe um conceito de prática”<sup>19</sup>.

Esta proposição seria a versão adorniana para a “antinomia da política”; ela implica um movimento que conduz para além do que seria uma antinomia ao apontar para uma apreensão da prática para além do “conceito”.

Para seguir com o argumento contido na formulação de Adorno urge recordar as *Teses sobre Feuerbach* de Marx, em especial a oitava:

“Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que estimulam a teoria em direção ao misticismo, encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão desta práxis do mundo”<sup>20</sup>.

Adorno se refere à questão da seguinte maneira: “teoria já é prática e a prática precisa se orientar pela teoria”<sup>21</sup>. Está em pauta aqui a apreensão estritamente conceitual da práxis, a prática em sua representação. O acento da formulação de Adorno está no nexos entre prática e conceito; ou seja: teoria – reificada – como figura da práxis – reificada – e teoria como orientação da práxis. A representação a que se referia Adorno anteriormente não é a da racionalidade conceitual, que cai no primeiro dos sentidos da teoria. Nesta medida, o que parecia “antinomia da política” a rigor não implica um paradoxo que paralisa, mas aponta às dificuldades do nexos entre experiência política e experiência filosófica, no caso específico, conceitual. Importa sobretudo referir-se à política no âmbito da própria constituição da realidade social.

Em um texto compilado a partir de um curso oferecido em 1962, Adorno explicitara:

“Para Marx o importante não estava na descrição da sociedade mercantil, mas ele indaga pelos elementos constitutivos da experiência e oferece uma crítica destas categorias da economia. Esta seria a abordagem mais profunda; a aborda-

<sup>19</sup> *Ibid.*, pg. 70.

<sup>20</sup> Marx MARX/Friedrich ENGELS, *Werke* – Vol. 3. Berlin: Dietz, 1956, pg. 7.

<sup>21</sup> Max HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, op. cit., pg. 70.

gem que possibilita a melhor apresentação da realidade desenvolve-se a partir do problema da constituição. A questão central é a apreensão dos elementos constitutivos da totalidade”<sup>22</sup>.

A rigor Adorno retoma uma perspectiva básica da apresentação dialética de Marx, exposta, por exemplo, nos *Grundrisse*. Aqui desenvolve-se a diferença entre a produção na sociedade vigente e a produção constitutiva, inclusive, daquela forma, ou seja, do modo de produção capitalista existente.

“Os economistas burgueses encontram-se a tal ponto imbuídos nas representações de um e determinado estágio de desenvolvimento histórico da sociedade, que a necessidade da objetivação das forças econômicas do trabalho lhes parece inseparável da necessidade da alienação das mesmas diante do trabalho vivo. Mas com a superação do caráter imediato do trabalho vivo, enquanto um caráter meramente individual, ou apenas interior ou meramente universal exterior ou imediatamente universal ou social mediante o posicionamento da atividade dos indivíduos, esta forma de alienação é retirada dos momentos objetivos da produção; deste modo serão postos como propriedade, como corpo orgânico e social em que os indivíduos se reproduzem como individualidades, mas individualidades sociais. As condições, de ser assim na reprodução de sua vida, em seu processo de vida produtivo, só foram postas mediante o próprio processo econômico histórico; sejam as condições objetivas, sejam as subjetivas, que são apenas as duas formas diferentes das mesmas condições.

A ausência de propriedade do trabalhador e a propriedade do trabalho vivo por parte do trabalho objetivado, ou a apropriação de trabalho alheio por parte do capital (...) são as condições fundamentais do modo de produção burguês, e de modo algum acaso que lhe são indiferentes”<sup>23</sup>.

Adorno se referira à relação entre a realidade e seu processo constitutivo. Aqui a questão da reconstrução do primado do objeto como mediação decorrente do primado das relações de produção fica evidente.

“A mercadoria é a forma originária da ideologia, mas ela não é meramente falsa consciência, mas deriva da estrutura da economia política. Esta é a verdadeira causa pela qual a consciência é determinada pelo ser. O decisivo está em que a estrutura objetiva da forma econômica realiza a partir de si mesma a fetichização. Este é o processo objetivo da ideologia – independente tanto da consciên-

<sup>22</sup> Theodor W. ADORNO, “Über Marx und die Grundbegriffe...”, op. cit., pg. 512.

<sup>23</sup> Karl MARX, *Grundrisse*, op. cit., pg.716.

cia dos indivíduos quanto da sua vontade. A teoria das ideologias tem sua verdade apenas na medida em que a falsa consciência aparece como uma figura necessária do processo objetivo que mantém unida a sociedade. A própria socialização ocorre através desta ideologia (...). Ainda que a ilusão seja consciente, isto não muda nada no caráter de fetiche da mercadoria: qualquer comerciante que calcula precisa se orientar no sentido deste fetiche. Caso contrário vai à falência”<sup>24</sup>.

Esta questão retornaria uma década depois em termos que apontam para uma nova perspectiva. Em um de seus últimos textos, *Introdução à Controvérsia do Positivismo na Sociologia Alemã*, Adorno afirma:

“Os problemas normativos se desenvolvem a partir de constelações históricas, que exigem sua transformação a partir de si mesmas, mudas, objetivas. O que se consolida *a posteriori* como valor a partir da recordação histórica, são a rigor figuras problemáticas da realidade (...) Não pôde ser decretado abstratamente que todos os homens deveriam ser alimentados enquanto as forças produtivas não eram suficientes para satisfazer as necessidades originárias de todos. Mas em uma sociedade em que, graças à evidente disponibilidade de bens, a fome é evitável mas mesmo assim se passa fome, isto exige o fim da fome mediante intervenção nas relações de produção. Tal exigência se instaura a partir da situação, da análise da mesma em todos os níveis, sem que para tanto sejam exigidas a universalidade e a necessidade de uma representação de valor. Os valores sobre os quais é projetada aquela exigência que se instala a partir da situação, constituem mera cópia, em geral falseadora, desta exigência. A categoria da mediação é crítica imanente. Contem o momento da neutralidade de valores sob a forma de sua razão não dogmática, caracterizada na confrontação entre o que uma sociedade aparenta ser e o que ela é; o momento do valor vive na demanda pela prática que precisa ser lida a partir da situação, para o que requer teoria social. (...) Sociedade como nexos funcional voltado à auto-conservação humana, significa: tenham como fim objetivamente a reprodução das suas vidas conforme o estado das suas forças; caso contrário qualquer socialização ou configuração social é absurda no plano do simples entendimento”<sup>25</sup>.

Adorno apresenta aqui uma política que se dá exteriormente à representação conceitual, universal e necessária. A transformação se situa como exigência que

<sup>24</sup> Theodor W. ADORNO, “Über Marx und die Grundbegriffe...”, op. cit., pg. 509.

<sup>25</sup> Theodor W. ADORNO, “Einführung zum ‘Positivismusstreit...’”, op. cit., pg.347.

prescinde da “representação”. A necessidade da transformação seria expressa sem se originar de uma dedução cognitivo-conceitual. Tal maneira de apreender tem como núcleo a ênfase no ser frente à consciência: o ser da situação real contraposto ao conceito que representa no plano da consciência. “Ao pensamento que se move de modo imanente é inata a tentação de desprezar os fatos”<sup>26</sup>.

#### 4 POLÍTICA COMO CRÍTICA DA REIFICAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DAS RELAÇÕES

A crítica deve se abster de reificar seus conceitos, ao remeter os mesmos à realidade imediata; eles se referem a uma realidade fatural refletida, também ela mediação resultante da ação humana. “De tal realidade como mediação não cabe exigir uma verdade”<sup>27</sup>. Conceitos não existentes em si mesmos como coisas também seriam mediações: conceitos dialéticos. “Sociedade seria um destes conceitos, que não é verificável no plano empírico e não pode ser hipostasiado, posto ingenuamente como existência em si (...) a sociologia dialética não pode deixar de atentar a esta coisificação, sob pena de falsear o que é decisivo, as relações de dominação. (...) as exigências precisam ser derivadas das relações de dominação no processo de vida real, e não serem aceitas como ‘coisa’ originária”<sup>28</sup>.

Uma “antinomia da política” só se apresenta quando se permanece no plano da representação como plano da racionalidade conceitual; isto constitui reflexo de uma paralisia da transformação das relações, motivada pela própria conservação do vigente. Neste sentido, a política deve ir além dos limites propostos na “antinomia do político”, ou seja, superar a compreensão da práxis que esta encerra ao se manter nos limites da representação conceitual da prática.

Na *Dialética Negativa* Adorno expõe esta apreensão como dois modelos de política – a experiência da política como crítica e a experiência da política como paralisia. Em ambos os casos trata-se de uma compreensão da política como experiência de mediação, relativa a uma realidade refletida, não imediata e originária e nem reificada, coisificada por uma imposição conceitual.

“O fim que torna uma sociedade em sociedade, exige que seja organizada do modo que é impedido inexoravelmente pelas relações de produção (...) e como

---

<sup>26</sup> Ibid., pg. 348.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid., pg. 349.

seria possível conforme o estado atual das forças produtivas. Uma organização destas teria seu *telos* na negação do sofrimento físico e de todas as formas reflexivas deste sofrimento para a totalidade dos seus membros. Ela constitui o interesse de todos, a ser realizado unicamente pela solidariedade transparente de todos os vivos”<sup>29</sup>.

O sofrimento que se trata de remover não é originário, mas resulta da imposição das relações de produção na sociedade. Do outro lado, a vontade de que isto não se realize é consequência de uma situação.

“reproduzida de modo planejado pelos detentores do poder (...). A uma tal práxis se dedicaram, tanto o materialismo que alcançou o poder político, quanto o mundo que outrora ele queria transformar: continua a imobilizar a consciência, em vez de compreendê-la e, por seu turno, transformá-la”<sup>30</sup>.

O desafio hoje é compreender a práxis para direcionar a política. As políticas que hoje são orientadas, sobretudo, à erradicação do sofrimento – erradicação da fome, da miséria resultante do desemprego e da exclusão social – seriam uma experiência política a que a experiência filosófica – vide racionalidade conceitual – teria que se adaptar para escapar à paralisia.

As forças produtivas enquanto subordinadas à racionalidade das relações de produção vigentes não podem ser reificadas no plano de sua reflexão.

Elas precisam ser concebidas dialeticamente, para efetivamente haver uma contradição com o desenvolvimento das relações de produção. Esta contradição está paralisada no plano do espírito objetivo conduzido pelas próprias relações de produção. Primado do objeto quer dizer primado da experiência reconstruído nos termos desta experiência política.

---

<sup>29</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pg. 203.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pg. 204.

# EL MATERIALISMO COMO ANAMNESIS DE LA GÉNESIS. LA INFLUENCIA DE ALFRED SOHN-RETHEL EN LA INTERPRETACIÓN ADORNIANA DEL SUJETO TRASCENDENTAL

*Materialism as anamnese of genesis.  
Alfred Sohn-Rethel's influence on Adorno's  
interpretation of transcendental subject*

CHAXIRAXI M<sup>A</sup> ESCUELA CRUZ\*  
[cescuelac@gmail.com](mailto:cescuelac@gmail.com)

Fecha de recepción: 10 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 31 de agosto de 2013

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es prestar atención sobre los aspectos principales de la influencia que ejerce la obra de Alfred Sohn -Rethel en la formación de la filosofía materialista de Theodor W. Adorno. Adorno reconoce a Sohn-Rethel como el primero en descubrir el trabajo social que se oculta en la actividad universal del espíritu. La abstracción no sólo representa las condiciones de la objetividad del conocimiento, sino también la forma de la sociedad como sistema funcional, inconsciente de sí misma.

*Palabras clave:* sujeto trascendental; dialéctica; materialismo; idealismo.

## ABSTRACT

The main goal of this article is to investigate the evolution of Theodor W. Adorno's reading of Sohn-Rethel to present it as a central theme for the formation of his own materialistic philosophy. Sohn-Rethel was the first to point out that the concept of the transcendental subject represents not only something abstract; it represents the society unaware of itself. The purpose is to expose some aspects of Adorno's interpretation of the subject-object

---

\* Universidad de La Laguna. Santa Cruz de Tenerife (España).

relationship and transcendental subjectivity from a materialistic dialectical position.

*Key words:* transcendental subject; dialectic; materialism; idealism.

## 1 ANÁLISIS MATERIALISTA DEL SUJETO TRASCENDENTAL

Adorno asigna a la filosofía la tarea de analizar los conceptos de “sujeto” y “objeto” y de atender a su relación durante el proceso de conocimiento<sup>1</sup>. Esta tarea constituye un motivo constante en su obra, desde el que es posible ganar perspectivas para estudiar ciertos nudos conceptuales que articulan su concepción materialista y negativa de la dialéctica. Las nociones de “sujeto” y “objeto” aparecen como categorías claves para comprender la posición crítica que adopta ante la modernidad filosófica. Pues en ellas se condensan algunos de los problemas a los que hace frente desde sus primeros ensayos, como el paralelismo entre subjetividad e identidad, o la llamada a una crítica inmanente de las categorías propias de la tradición filosófica vinculadas a las aspiraciones de totalidad y de sentido. Y es que, como señalará en sus lecciones sobre *Dialéctica negativa* de los años sesenta, dos son los problemas específicos a los que debe hacer frente el materialismo: en primer lugar, el problema de la relación entre concepto y cosa, cuya identidad constituye el “nervio vital” del pensamiento idealista; y, en segundo lugar, la cuestión de la hipóstasis del espíritu en la teoría del conocimiento<sup>2</sup>. Es decir, la idea de subjetividad presentada por la filosofía idealista como constituida en sí misma y que, al mismo tiempo, concibe el mundo como producto de una conciencia que se reconoce en sus creaciones objetivas.

En el diálogo que Adorno mantiene a lo largo de su obra con autores como Hegel, Kierkegaard o Husserl, la idea de una mistificación del sujeto (fundamento

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO, *Der Begriff der Philosophie. Vorlesung Wintersemester 1951/52*, en *Frankfurter Adorno-Blätter*, II, Munich: text+kritik, pág. 24. Decker destaca la relación sujeto-objeto “no sólo como forma de realización de ciertos problemas epistemológicos, sino que además proporciona un análisis material de la misma *conditio humana*; es un intento de solución de problemas metodológicos y, al mismo tiempo, se da como respuesta a las preguntas materiales de la filosofía” (Cfr. Peter DECKER, *Die Methodologie kritischer Sinnsuche. Systembildende Konzeptionen Adornos im Lichte der philosophischen Tradition*, Erlangen: Palm & Enke, 1982, pág. 92).

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO, *Vorlesung über Negative Dialektik. 1965-66*, en *Nachgelassene Schriften*, vol. 16, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003 ss. (en adelante NaS), pág. 37. Los escritos póstumos de Adorno serán citados en adelante como NaS, seguido del número de volumen y página correspondiente.

de la identidad y del sistema) se presenta como ideal de la filosofía moderna. Entendido como índice de autonomía e independencia frente a la coacción de la naturaleza y frente a la reproducción de la maquinaria social, el sujeto moderno recae en mitología en el momento en el que se convierte en hipóstasis y olvida su ser-objeto. Atender al mito del sujeto que reproduce en su interior las huellas del dominio que él mismo ha ejercido fuera, esto es, al “momento de engaño de la subjetividad constitutiva”, constituye una tarea fundamental en la dialéctica negativa. Su crítica se dirige a la figura de la subjetividad trascendental. Ella propone la fundamentación de las leyes del pensamiento en la síntesis trascendental, a las que debe obedecer el sujeto empírico si quiere alcanzar el conocimiento de lo real.

Adorno se va a referir, en concreto, a la teoría kantiana y a la fenomenología de Husserl, pues los considera los máximos exponentes del esquema de la unidad de conciencia en el idealismo. Sin embargo, a diferencia de la fenomenología, la filosofía de Kant le ofrece la posibilidad de formular un concepto dialéctico de conocimiento que parta de la conciencia de la mediación frente a la separación entre forma y contenido que lleva a cabo el idealismo post-kantiano. Esto significa, de un lado, comprender el concepto de subjetividad trascendental como lugar en el que se fundan las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo. Pero, de otro lado, también desprenderse del carácter dogmático de la objetividad, que cree encontrar en el racionalismo de Descartes o de Leibniz, para buscar su fundamento en los resultados cognoscitivos del sujeto. Su interés se dirige a la necesidad de retomar la teoría del conocimiento de Kant desde una perspectiva crítico-materialista. Y es que el impulso dialéctico de su materialismo lo empuja a buscar la objetividad que permanece oculta en las condiciones constitutivas de la subjetividad, de manera que el proceso de subjetivización y la problemática de la constitución de lo cosal no se opongan, sino que se complementen.

## 2 OBJETIVISMO KANTIANO Y REDUCCIÓN AL SUJETO

En sus lecciones de 1959 sobre la *Crítica de la Razón pura*, Adorno insiste en situar el interés de la teoría kantiana no en una vuelta al sujeto, sino en la objetividad del conocimiento y de la experiencia: “podemos decir que el pensamiento dialéctico está ya contenido objetivamente en la teoría kantiana incluso aunque el propio Kant lo mantuviera a la sombra de un dualismo entre forma y contenido (...) La dialéctica no implica brujería alguna, sino más bien una consecuencia necesaria de

la figura objetiva de la filosofía de Kant”<sup>3</sup>. La mediación entre forma y contenido que pone en juego la filosofía kantiana permite comprender el material de los sentidos con el que actúa el entendimiento, al igual que el mecanismo de la síntesis, como anclados necesariamente en la facticidad. Pues ni la objetividad es fundamentada de forma ontológica, ni la subjetividad se concibe como absoluta, sino como la condición de posibilidad de la experiencia. Se trata, en última instancia, de mantener el momento objetivo del pensamiento sin reducirlo al sujeto. Por eso, aún sin quererlo, Kant confirma la primacía materialista del objeto. Lo que pretende rescatar Adorno será, precisamente, este momento de “irreductibilidad del objeto”, que permite comprender la filosofía kantiana como una filosofía de la objetividad y, a la vez, distinguirla de los desarrollos posteriores del idealismo llevados a cabo principalmente por Fichte y Hegel, en los que detecta la eliminación de los anclajes objetivos de la razón y la tendencia a una reducción del pensamiento a leyes abstractas.

Si bien es cierto que la interpretación del interés objetivo de la *Crítica de la razón pura* constituye para Adorno un instrumento crítico frente al idealismo, también es necesario tener en cuenta las reservas que mantiene al respecto en *Dialéctica negativa*. Encuentra su momento de no verdad en la forma en la que presenta la constitución de las condiciones de la objetividad del conocimiento referidas a la búsqueda de un elemento unificador. Y es que Kant sitúa el problema de la fundamentación de las condiciones de posibilidad del conocimiento en el principio de un acto puro. Esto supone concebir las determinaciones lógico-formales de la *ratio* como independientes de la experiencia, y al mismo tiempo referidas a ella, con el fin de proporcionar unidad a la diversidad dada en la percepción mediante la remisión al “yo pienso que acompaña a todas mis representaciones”. Lo que se desprende de ello es la interpretación de la filosofía trascendental como filosofía de la identidad.

Adorno interpreta el desarrollo del concepto de autoconciencia a partir de la idea de una subjetividad aislada e hipostasiada. El ente se separa del concepto de subjetividad y se concibe la imagen del sujeto constitutivo en sí mismo que ejecuta la tarea de determinar, articular y esquematizar el objeto. Sin embargo, “el sujeto

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, *Kants Kritik der reinen Vernunft* (1959), en NaS, 4, pág. 4. También en las lecciones sobre *Terminología filosófica* señala el error que supone comprender el *pathos* de la filosofía kantiana como un giro hacia el sujeto, en lugar de hacia la objetividad del conocimiento: “sólo se entenderá adecuadamente a Kant cuando comprenda esta filosofía subjetiva como un enorme intento de salvación de la objetividad llevado a cabo con increíble energía” (Theodor W. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, vol. II, Frankfurt a.M.: Surkhamp, 1974, pág. 49).

es el *cómo*, y nunca, en cuanto contrapuesto al objeto, el *qué*, postulado por cualquier representación concebible del concepto de sujeto”<sup>4</sup>. Esto muestra el carácter ambiguo del esquematismo trascendental kantiano. Y es que, por un lado, supone la representación de una universalidad utópica, pues indica la idea de un individuo que se organiza libremente superando el conflicto que se da entre la razón pura y la práctica. Pero, por otro, presenta el pensamiento como *ratio* organizada del objeto a partir de la identidad de lo universal con lo particular. Lo propio del idealismo kantiano es, finalmente, que la conciencia trascendental deja de ser pensada como un “trozo de mundo” y, en su lugar, aparece como una conciencia activa y creadora que da forma a los datos a través del trabajo del pensamiento. Es el espíritu del idealismo especulativo al que se enfrenta la dialéctica negativa adorniana, un espíritu que parte de la experiencia de la conciencia individual para desplegarse de forma que convierte su acción en actividad absoluta.

### 3 FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN LA RAZÓN PURA

La crítica al engaño de la subjetividad constitutiva y, sobre todo, a su papel fundante en la teoría del conocimiento supone un aspecto fundamental del pensamiento de Adorno y una cuestión central a la que apunta la construcción materialista de sus tesis: acentuar la unión entre reflexión filosófica y crítica social a través de una definición de la dialéctica como autocrítica del pensamiento y de la realidad. Se trata, pues, de una metacrítica de la teoría del conocimiento que, a través de un análisis inmanente de sus categorías, pone al descubierto en ellas la inclusión de un contenido histórico concreto. O, en otras palabras, la mediación que existe entre las categorías filosóficas y la realidad socio-histórica. En el concepto de “subjetividad trascendental” pretende señalar de qué manera “no sólo se encuentra mediado el yo puro por uno empírico, sino el mismo *principio trascendental* en el cual la filosofía cree poseer su *primero* frente a lo existente. En él, en la actividad necesaria y universal del espíritu, se esconde el trabajo social”<sup>5</sup>.

La *Dialéctica negativa* asume como tarea desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva con la fuerza del sujeto, lo que interpreta como el esfuerzo por desc-

<sup>4</sup> Theodor W. ADORNO, “Zu Subjekt und Objekt”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 10.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970 y ss. (en adelante AGS), pág. 747. La obra de Adorno será citada en adelante AGS, seguida del número de volumen y la página correspondiente.

<sup>5</sup> Theodor W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik. 1960-61*, en NaS, vol. 7, pág. 337.

frar el contenido de verdad que se oculta en el sujeto trascendental a partir del proceso de cosificación y de abstracción de la sociedad moderna. Pues la abstracción de la síntesis trascendental no ha de atribuirse con exclusividad al ansia de autonomía del sujeto, sino que tiene su origen en los procesos de dominación de la razón instrumental bajo la forma social del intercambio de mercancías<sup>6</sup>. Este componente de verdad que encuentra en el yo trascendental le conduce a señalar en la *Crítica de la razón pura*, más allá de sus implicaciones epistemológicas, un contenido histórico propio: “la estructura antinómica del sistema kantiano expresaba, más que contradicciones en que se enreda la especulación sobre objetos metafísicos, algo perteneciente a la filosofía de la historia”<sup>7</sup>.

La síntesis trascendental no sólo representa las condiciones de la objetividad del conocimiento, sino también la forma de la sociedad como sistema objetivo y funcional. Su contenido oculto es el trabajo social y el principio de intercambio, un contenido cuyo descubrimiento atribuye principalmente a la obra de Alfred Sohn-Rethel, a quien reconoce como el primero en haber comprendido el entrelazamiento entre razón y realidad social que se encuentra almacenado en los presupuestos de la teoría idealista del conocimiento.

#### 4 LA LIQUIDACIÓN MATERIALISTA DEL APRIORISMO KANTIANO

En el proceso de elaboración de su teoría materialista, el joven Adorno asume algunos de los planteamientos de Sohn-Rethel. Tras su primer encuentro en Italia junto a Benjamin y Kracauer, siguieron otros en Frankfurt y Berlín iniciándose así un intercambio epistolar que se intensificaría durante el exilio en la década de los treinta. En estos años Sohn-Rethel había comenzado a desarrollar las bases de un programa materialista del conocimiento que pronto cristalizaría en el esbozo de su *Teoría sociológica del conocimiento*<sup>8</sup>, trabajo con el que ansiaba una colaboración en el Instituto de Investigación Social. En la denominada “Carta de Nottingham”<sup>9</sup>, que contiene los fundamentos de la discusión que poco después mantendría con Ador-

<sup>6</sup> Cf. Hermann SCHWEPPEHÄUSER, “Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation. Über Adornos soziale Individuationstheorie”, en *Vergegenwärtigung zur Unzeit? Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Lüneburg: zu Klampen, 1986.

<sup>7</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, en AGS, vol. 6, pág. 374.

<sup>8</sup> Alfred SOHN-RETHEL, *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.

<sup>9</sup> Una versión revisada de esta carta se encuentra publicada con el título *Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung. Ein Brief an Adorno*, en Alfred SOHN-RETHEL, *Warenform und Denkform*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.

no en Londres, Sohn-Rethel expone las intenciones que pretende desarrollar en su investigación: la explicación de la epistemología idealista desde la ruptura con la praxis social y la comprensión de la historia de la humanidad como historia de la explotación y el dominio. Considera la tarea de buscar el sujeto trascendental en la síntesis social de la sociedad del intercambio como el elemento central en torno al cual pivota su filosofía materialista.

Adorno, que se encontraba en Oxford redactando su ensayo sobre la fenomenología de Husserl, recoge con entusiasmo este trabajo, pues ve puntos de conexión con su obra en cuestiones como el problema de la historicidad en la forma de mercancía o el concepto de “función”. Pero, sobre todo, destaca el intento de superación de la antinomia entre “génesis” y “validez” en continuidad con sus estudios sobre la fenomenología. Algo que reconoce como una aportación fundamental para el desarrollo materialista de una “protohistoria de la lógica”<sup>10</sup>. En el centro de la propuesta filosófica de Sohn-Rethel se encuentra el análisis de la síntesis trascendental kantiana del conocimiento y su interpretación, no como un acto espontáneo de la conciencia, sino como resultado del proceso de socialización y de abstracción que tiene lugar en la sociedad del intercambio. Esta transformación del concepto de síntesis dentro del ámbito de lo social acaba por convertirse en un medio estratégico para liquidar el carácter apriorístico del sistema idealista con sus propias armas, tal como el propio autor se encarga de señalar<sup>11</sup>. Esta interpretación de la síntesis trascendental como síntesis social constituye no sólo el elemento metodológico fundamental sobre el cual es posible entender la crítica materialista al idealismo, sino también donde se encuentran rasgos de continuidad y de diferencia con las tesis que mantiene Adorno.

Desde sus primeros escritos, Sohn-Rethel aparece como crítico de la epistemología idealista. El objetivo de sus ensayos es alcanzar una interpretación materialista de la estructura de la teoría del conocimiento que ponga de manifiesto una explicación del origen de las formas de pensamiento como el resultado de las relaciones

<sup>10</sup> La reacción emocionada de Adorno se expresa en alguna de sus cartas: “creo que no exagero si le digo que su carta me ha producido la mayor conmoción intelectual que he tenido en la filosofía desde mi primer encuentro con el trabajo de Benjamin – ¡y eso se remonta al año 1923! Esta conmoción registra la magnitud y fuerza de su concepción, pero también la profundidad de una coincidencia que incomparablemente va mucho más allá de lo que usted podría sospechar” (Theodor W. ADORNO y Alfred SOHN-RETHEL, *Briefwechsel 1936-1969*, Munich: text+kritik, 1991, pág. 32).

<sup>11</sup> “La transformación del concepto de síntesis en la constitución de la socialización es un medio estratégico para criticar el idealismo con sus armas” (Alfred SOHN-RETHEL, “Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus”, en *Geistige und körperliche Arbeit: zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, Weinheim: Acta Humaniora, 1989, pág. 73).

de dominio y de explotación que tienen lugar en la realidad social. Centra su atención en el problema de la génesis del conocimiento y en la liquidación crítica del apriorismo, pues comprende la esencia del método materialista como “la exigencia de que ninguna categoría sea empleada, de la cual no se sepa por qué relaciones de producción se encuentra determinada”<sup>12</sup>. Con Marx caracteriza el procedimiento de explicación histórico-materialista, frente al teórico-social, a partir del interés por alcanzar una deducción histórica de los fenómenos (la *causa histórica*). Esta manera de interpretar la realidad aparece en su obra con el nombre de “explicación genética” de las relaciones que existen entre las formas de conocimiento y las del ser social, y que se presentan ideológicamente como ahistóricas<sup>13</sup>.

Su interés no reside únicamente en mostrar las condiciones formales del conocimiento como un resultado mediado histórica y socialmente. Lo que debe ser destacado como un aspecto fundamental de su propuesta es el intento de cifrar en la praxis social el origen de las formas con las que son descubiertas estas mismas condiciones. Su obra trata de presentar la universalidad del sujeto teórico como el resultado de un proceso de abstracción que tiene lugar en la propia sociedad. En este sentido, su teoría materialista apunta a una *descripción genética de las formas del conocimiento* a partir del proceso de socialización funcional. Lo que propone, en última instancia, es una explicación materialista de las formas de pensamiento que muestre el carácter apriorístico, ahistórico y abstracto del conocimiento como consecuencia de unas formas históricas concretas. De manera que aquello que desde la filosofía kantiana se entendía como síntesis trascendental será interpretado ahora como la reflexión sobre una síntesis real que hace posible el conocimiento conceptual.

Recoge, así, la interpretación que hiciera Adorno del proceder materialista como “anamnesis de la génesis” para comprender el origen de las abstracciones del pensamiento como el resultado de un proceso de abstracción social que se origina en el sistema de producción e intercambio capitalista. Esto le conduce a la crítica a la economía política de Marx y, en concreto, a su análisis de la mercancía, pues ve apuntado en ella un concepto de abstracción en la misma realidad. Es el lugar, además, en el que es posible el desarrollo de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad del conocimiento desde la reflexión sobre la síntesis social. Y es que

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 29.

<sup>13</sup> Define la génesis como “proceso espacio-temporal, histórico y socialmente probable, acontecido en el ser social, y surgido de las relaciones de producción establecidas” (Alfred SOHN-RETHEL, *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, Berlín: Wagenbach, 1990, pág. 82).

en la estructura de la mercancía y, en concreto, en la abstracción de la realidad que ella esconde, se encuentra también la forma de la unidad de la conciencia trascendental<sup>14</sup> y, precisamente por ello, también la posibilidad de liberar a la teoría de la forma idealista del conocimiento.

En la “teoría del valor” es posible rastrear las diferencias principales que se plantean en los análisis del fenómeno de la mercancía de Marx y Sohn-Rethel. Pues si bien el primero dirigía la pregunta por el valor como forma de las relaciones sociales atendiendo a la diferencia entre valor de uso y valor de cambio, Sohn-Rethel rechaza comprenderlo como una propiedad social de la mercancía. Tanto la forma de mercancía, como el principio del intercambio que rige en ella, se convierten en el *apriori* de la producción, es decir, en las leyes constitutivas de la socialización funcional. Por eso, su interés se centrará en indagar las condiciones de posibilidad del intercambio de mercancías. Lo que descubre en el análisis marxiano es la existencia de un proceso de abstracción que no se origina en el ámbito del pensamiento, sino en el acto del intercambio social: una abstracción de la realidad (*Realabstraktion*). Sin embargo, frente a Marx, entiende la forma originaria de la abstracción como una propiedad inmanente al ser social. No son los individuos conscientes los que ponen en marcha la síntesis social, sino sus acciones: “el intercambio de mercancías es una forma de circulación en la que los actores mantienen los ojos abiertos, en la que la naturaleza se encuentra paralizada (...) Una forma de circulación que se reduce a un mero formalismo de carácter abstracto, pero de una realidad espacio-temporal”<sup>15</sup>.

Sohn-Rethel interpreta como “sociedad sintética o funcional” el entrelazamiento de clases que se da a partir de la división entre producción y consumo. Esto trae como consecuencia el desarrollo de una nueva forma de socialización basada en la división entre las clases, socialización que ha determinado progresivamente la historia de la civilización occidental hasta alcanzar su mayor concreción en la forma de producción capitalista de intercambio. La sociedad aparece como ciega causalidad natural. Por eso, la abstracción de la mercancía como portadora del nexo social no

<sup>14</sup>Las mayores objeciones a la obra de Sohn-Rethel se encuentran en el intento por derivar la génesis del pensamiento puro y de las categorías de la abstracción del intercambio, un intento que es interpretado por la recepción crítica como lógica de una teoría de la imagen o de la copia. En este punto se encuentran la mayoría de las interpretaciones críticas que se han hecho sobre Sohn-Rethel, resumidas en una supuesta falta de comprensión del análisis marxista de la mercancía, así como a los conceptos de valor y forma de valor (Cf. Steffen KRATZ, *Sohn-Rethel zur Einführung*, Hannover: SOAK, 1980, pág. 117 y ss.).

<sup>15</sup> Alfred SOHN-RETHEL, *Geistige und körperliche Arbeit*, op. cit., pág. 43.

se hace evidente a los individuos hasta que adopta la forma de moneda como medio universal del intercambio. Junto al uso práctico del dinero como medio de pago, Sohn-Rethel reclama un análisis de su naturaleza abstracta, pues en ella ve el *a priori* de las transformaciones sociales que tienen lugar sobre la base de la producción de mercancías. La moneda se entiende, entonces, como portadora de la forma de intercambiabilidad de la mercancía y, también, como la representación social de la abstracción que tiene lugar en el acto de intercambio. Pero, más importante aún, será la definición que hace del propietario y la función del dinero con la subjetividad teórica; pues, interpreta el origen de la forma subjetiva del conocimiento como el correlato inseparable de la forma de valor del dinero.

## 5 LA SOCIEDAD INCONSCIENTE DE SÍ MISMA.

Adorno insiste en resaltar como aspecto de continuidad entre su obra y la de Sohn-Rethel el deseo común de una superación inmanente y materialista de la teoría del conocimiento idealista. Esta valoración, sin embargo, no es compartida por otros miembros del *Institut*, en especial, por Horkheimer, quien ve en sus formulaciones un idealismo excesivo que le recuerda “a aquella parte de la filosofía de la identidad de Schelling, a las que se aplica la frase de Hegel sobre la noche en la que todas las vacas son pardas”<sup>16</sup>. Pese a aceptar el interés que tiene para una lectura materialista el papel que juega el sujeto en la teoría del conocimiento, le reprocha a Adorno el peso excesivo que parece tener en su pensamiento las tesis de Sohn-Rethel, impregnadas de “una manía de identificación no dialéctica”: “encuentro fatigoso y carente de interés la afirmación constante de Sohn-Rethel de que deben presentarse pruebas según las cuales cualquiera de las *génesis* establecidas a partir del ser (...) coinciden con el problema de la verdad de la consciencia, de la validez del conocimiento o con la praxis de lo social”<sup>17</sup>.

Es importante tener en cuenta que el propio Adorno se niega a aceptar sin fisuras los planteamientos de Sohn-Rethel, pues ya en la primera recepción que hace

<sup>16</sup> Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. I, en *Briefe und Briefwechsel*, Theodor W. Adorno Archiv (ed.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, pág. 249. Un interesante estudio sobre el intercambio epistolar entre ambos autores durante los años de exilio se encuentra en Gunzelin SCHMID-NOERR, “Flaschenpost. Die Emigration Max Horkheimers und seines Kreises im Spiegel seines Briefwechsels”, en I. Srubar (ed.), *Exil, Wissenschaft, Identität. Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler 1933-1945*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 249.

de su pensamiento se reflejaba la cautela ante el peligro de convertir la dialéctica materialista en una *prima philosophia* que invirtiera la hipóstasis del sujeto en una hipóstasis de lo social. Sin embargo, y aunque en parte adopta algunas de las reservas de Horkheimer, en su obra persistió el interés de mostrar los aspectos más relevantes de los análisis de Sohn-Rethel entre los que veía el importante descubrimiento del trabajo social que se oculta en la actividad universal del espíritu. Y es que si aquél había señalado la relación que existía entre la forma de pensamiento abstracto propia de las categorías idealista y la del valor de cambio de lo social, para Adorno el carácter universal y funcional del sujeto trascendental será comprendido como el reflejo de la universalidad y la funcionalidad real que tiene lugar en la estructura social dominante. Y éste será el momento de verdad que otorgue a la conciencia trascendental, pues “más allá del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental representa la sociedad inconsciente de sí misma”<sup>18</sup>.

El aspecto de la síntesis trascendental de la teoría del conocimiento que Adorno pone en cuestión consiste en su carácter de universalidad, abstracción y generalidad. Es decir, en la idea de “una funcionalidad o actividad pura que se consume en los logros de los sujetos singulares pero que, al mismo tiempo, los sobrepasa”<sup>19</sup>. El pensamiento se pliega en sí mismo, en la pretendida inmediatez subjetiva, y se cierra ante todo aquello que no puede absorber, presentándose a sí mismo como un en-sí autónomo que ejecuta la tarea de articular y esquematizar el objeto. Aquí se expresa el tratamiento dialéctico que Adorno, junto a Horkheimer, imprime a la categoría idealista de conciencia trascendental:

“La razón, en cuanto yo trascendental, contiene en sí la idea de una libre convivencia de los hombres en la que éstos se organizan constituyendo un sujeto universal y superan el conflicto entre la razón pura y razón empírica en la consciente solidaridad del todo. Ella representa la idea de la verdadera universalidad, la utopía. Pero al mismo tiempo, la razón es la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que la de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio”<sup>20</sup>.

Cuando la razón se absolutiza, y subsume lo particular en las formas puras del pensamiento, termina por convertirse en un instrumento de control y de organiza-

<sup>18</sup> Theodor W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik*. 1960-61, en NaS, vol. 7, pág. 337.

<sup>19</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 179.

<sup>20</sup> Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, en AGS, vol. 3, págs. 102-103.

ción. Sin embargo, y éste es el apunte clave de la interpretación materialista que hace Adorno del sujeto trascendental, el esquematismo de la razón pura que hace concordar lo universal con el caso singular, no sólo se entiende como expresión de la *hybris* subjetiva de la teoría moderna del conocimiento, sino que contiene un momento de verdad: el ser expresión del dominio que provoca la primacía real de la objetividad social sobre el sujeto empírico. La interpretación de lo universal como “lo necesario” se establece en conexión con el proceso de cosificación y abstracción de la sociedad del intercambio. Y, precisamente por ello, también supone una interpretación ideológica, al ser índice de la hipóstasis de unas relaciones sociales aisladas y presentadas bajo la forma de una “segunda naturaleza” irrevocable: “la universalidad del sujeto trascendental es la del contexto funcional de la sociedad, la de un todo constituido a partir de las espontaneidades y cualidades singulares, a las que a su vez limita mediante el principio nivelador del intercambio y virtualmente, en cuanto dependientes del todo, elimina”<sup>21</sup>.

El proceso de abstracción que la filosofía ha atribuido al sujeto trascendental es el reflejo del que tiene lugar en la sociedad del intercambio. Y el momento de generalidad, universalidad y funcionalidad que le caracterizan supone una expresión de la autoconservación del sujeto real por medio del trabajo social. El trabajo es el secreto que se esconde bajo el momento de síntesis, algo que, como había apuntado en su ensayo de 1956 sobre Hegel, fue Marx el primero en reconocer. La abstracción del intercambio no sólo supone el “motor de la historia”, sino que además es el mecanismo necesario para la conservación de la especie: “aquello que desde la *Crítica de la razón pura* representa la esencia del sujeto trascendental, la funcionalidad o la actividad pura (...), no sólo es análogo a la teoría del valor, sino que es proyectada a un sujeto puro como su fundamento”<sup>22</sup>. A través del principio nivelador del intercambio se produce la forma de dominio social entendida como la integración de lo particular en lo general. Un dominio que acaba por reproducirse en el mismo sujeto cuando la razón se convierte en lo que en *Dialéctica de la Ilustración* habían llamado “mimesis de lo muerto”.

La filosofía trascendental muestra la transformación del sistema social en un contexto racional y objetivo que subsume lo individual, identificándolo y manteniéndolo en una unidad. Proporciona una descripción exacta del proceso de administración del mundo, de manera que la estructura estática de la síntesis trascen-

<sup>21</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 180.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 338.

dental imita la estructura antinómica de la sociedad burguesa. La universalidad de la subjetividad trascendental representa la antinomia que se da en un sistema social que dota a los sujetos de autonomía y libertad para, al mismo tiempo, impedirles ponerlas en práctica<sup>23</sup>. Y es que cuanto mayor sea el grado de sumisión de los individuos a las funciones de la totalidad social, mayor será también la elevación de la categoría de sujeto a principio de dominación absoluta. Su supuesta autodeterminación es la máscara que esconde el estado de cautividad y de cosificación al que se encuentra sometido el sujeto real. Así, el “más” que proclama el sujeto trascendental, es el “menos” del sujeto viviente: su conversión en dato estadístico obligado a modelar sus comportamientos según las exigencias del aparato social, y que lo convierte en apéndices de la maquinaria social que tiene como modelo el *homo oeconomicus*. Por eso, para Adorno, la filosofía moderna no sólo es *reductio ad hominem* (reducción de la naturaleza y del objeto al espíritu), sino también y en virtud de sí misma, *reductio hominis*, en la medida que el sujeto real desaparece, descualificado y reducido.

## 6 OBJETIVIDAD SOCIAL Y PRIORIDAD MATERIALISTA DEL OBJETO

Pese a estos momentos de continuidad, resulta un error señalar una identificación total entre las tesis de ambos autores. Adorno rechazará la derivación inmediata de la abstracción del pensamiento que realiza Sohn-Rethel a partir de las relaciones de producción. Pues ve en ella ciertos elementos propios de una filosofía del origen y de una “doctrina de la copia”, como había sospechado Horkheimer. En sus lecciones introductorias sobre la teoría del conocimiento expresa lo equivocado de estos intentos de hipóstasis de lo social que conducen a una concepción vulgar del materialismo:

“Dentro de la realidad material, esto es, en la reproducción de nuestra vida, está ya el propio concepto, de forma que en igual medida podría decirse que el concepto es una condición del trabajo social como, a la inversa, un producto de la abstracción del trabajo social, sin que pueda realmente resolverse la cuestión de

<sup>23</sup>Adorno dedicó algunas de sus lecciones de los años sesenta a la filosofía moral kantiana, prestando especial atención al problema de la autonomía y heteronomía en la filosofía del sujeto, pues considera “esta conjunción de libertad y necesidad y la disolución de las contradicciones internas a ella, no sólo como tarea central en la teoría del conocimiento, sino también como la cuestión más importante a la que debe enfrentarse una fundamentación filosófica de la llamada moral” (Theodor W. ADORNO, *Probleme der Moralphilosophie*.1963, en NaS, vol. 10, pág.57).

qué sea en esa complicada relación la gallina o el huevo<sup>24</sup>.

Uno de los aspectos centrales del concepto de materialismo que va construyendo Adorno consiste en el rechazo de toda forma de sustancialización, no sólo la del sujeto, sino también la de la materia o la esfera social. Y es que interpreta el olvido de la tensión inmanente en la que ambos se encuentran como signo de recaída en el pensamiento del origen. El concepto de *Naturgeschichte* le había servido para rechazar cualquier intento de situar la sociedad o la naturaleza como algo primero, pues toda teoría corre el riesgo de convertirse en dogmática o trivial en el instante en el que uno de sus momentos se destaca sobre el aislamiento de otro. La conexión entre conciencia individual y el proceso social no puede ser resuelta ni en la hipóstasis de un yo puro, ni en la afirmación de un objeto trascendente escindido de la conciencia subjetiva<sup>25</sup>. De ahí que funde su crítica al conocimiento como crítica de la sociedad, y viceversa.

Sin embargo, a pesar de su resistencia ante la abdicación en lo general, reconoce la prioridad de la objetividad social sobre los individuos, que moldea convirtiéndolos en mercancías. Esta objetividad social, que se manifiesta en el *dolor objetivo* como consecuencia de las relaciones de dominio, es el momento de verdad del intercambio al que alude Adorno con la fórmula de la *prioridad del objeto*. Pero prioridad del objeto significa también denunciar la falsedad de esta totalidad antagonica. Ella apunta a la utopía materialista, entendida como el impulso de su liberación; pues, como señala, “ya en Marx se encuentra la diferencia entre la prioridad del objeto como algo que se ha de instaurar críticamente y su caricatura en lo establecido, su deformación por el carácter de mercancía”<sup>26</sup>. En la prioridad materialista del objeto se encuentra ambas cosas: el sometimiento de los hombres a las relaciones dominantes de producción y lo-no idéntico del objeto<sup>27</sup>. Pues, como escribe,

<sup>24</sup> Theodor W. ADORNO, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, en Frankfurt a.M., Junius-Drucke, 1973, pág. 266. Como ha señalado Buck-Morss, “Adorno no sólo pretendía demostrar la falsedad del pensamiento burgués, quería demostrar que precisamente cuando el proyecto burgués –el proyecto idealista de establecer la identidad entre el pensamiento y la realidad material– fracasaba, era cuando demostraba la verdad social, probando entonces la preeminencia de la realidad sobre el pensamiento y la necesidad de una actitud crítica y dialéctica de no-identidad hacia ella” (Cf. Susan BUCK-MORSS, *The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, Hassocks: The Harvester Pr., 1977, pág. 16).

<sup>25</sup> Cf. Andrés NAVIGANTE, *Der (Nicht-) Ort des Nichtidentischen in der Philosophie Theodor W. Adornos: Zu einer neuen Semantik des Subjektbegriffs*, Würzburg: Ergon, 2009.

<sup>26</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 190.

<sup>27</sup> Stahl observa aquí cierta afinidad con la noción kantiana de “cosa en sí”, en lo que se refiere, principalmente, a su función crítica frente al concepto (Cf. Joaquim STAHL, *Kritische Philosophie und*

“el objeto sería lo no-idéntico liberado del imperio subjetivo, pero aprehensible sólo mediante la autocrítica de éste”<sup>28</sup>.

## 7 MÁS SUJETO

Utopía materialista no sólo significa la crítica a lo existente, sino también la representación de lo que debería existir. Ella es la figura de lo no-idéntico que debe ser recuperado, de ahí que apunte a una forma distinta de teoría y de praxis. Por eso, el “materialismo sin imágenes” significa un segundo giro copernicano dentro de la filosofía del sujeto; pues la crítica inmanente del idealismo sólo puede ser comprendida a partir de un “más sujeto”, un concepto enfático de subjetividad del que adolece la filosofía de Sohn-Rethel y que lo incapacita para ver el contenido utópico materialista que se encuentra encerrado en el sistema idealista. La prioridad del objeto no aparece de forma positiva o inmediata, ni tampoco como un abandono a un materialismo dogmático. No es la *intentio recta rediviva*<sup>29</sup> que niega la participación del sujeto en el conocimiento, pues precisamente surge en el momento mediador de la subjetividad. Más bien exige la adopción de barreras frente a una primacía de la subjetividad abstracta en términos de dominación del objeto<sup>30</sup>. Expresa el deseo de ver las aporías y contradicciones que se generan en la tesis idealista del sujeto absoluto, como también de proponer un concepto de sujeto real al que también le correspondería uno de objeto no subsumido ni reducido. Esa es la exigencia de un “más sujeto”.

Y es que de la liberación del objeto depende también la del sujeto, pues supone la posibilidad de un estado de libre “comunicación” entre ambos. El potencial de cualidades de la cosa espera, no el residuo trascendental, sino un sujeto cualitativo. Para Adorno el sujeto de la experiencia histórica y filosófica es el existente empíricamente, material y natural. Por eso, la esperanza de la emancipación reside en la

---

*Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Frankfurt a. M.: Lang, 1991).

<sup>28</sup> Theodor W. ADORNO, “Zu Subjekt und Objekt”, op. cit., pág. 752.

<sup>29</sup> Adorno rechaza comprender la prioridad del objeto como una forma de recuperación de la falsa tesis realista, pues la considera una “confianza servil en el mundo exterior (...) un estado antropológico carente de autoconsciencia” (Theodor W. ADORNO, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, en AGS, vol. 10.2, pág. 602).

<sup>30</sup> Como señala Thyen, la prioridad del objeto no significa la negación del sujeto, pues “se gana a partir de un modo deficiente del concepto de mediación idealista, y no a través de la negación del sujeto” (Cf. Anke THYEN, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, pág. 208).

posibilidad de una mayor experiencia de la diferenciación, en la individuación del conocimiento. Es decir, en la capacidad del sujeto para reconocer su dependencia respecto a las condiciones sociales determinantes y encontrar así “el potencial para cancelar y superar su propio señorío”. Algo que sólo ve posible a través de una autorreflexión del pensamiento. A través del momento de reflexión que lleva a cabo la subjetividad adquiere sentido la red de determinaciones en las que se encuentran los objetos. Por eso, la dialéctica negativa se dirige a la determinación de lo objetivo, de su diferencialidad. Y hacia ahí se dirige la utopía materialista adorniana.

# REVISITANDO A QUESTÃO DA SOLIDARIEDADE NA TEORIA CRÍTICA

*Revisiting the question of solidarity in Critical Theory*

DOUGLAS GARCIA ALVES JÚNIOR\*  
[dougarcia@rocketmail.com](mailto:dougarcia@rocketmail.com)

Fecha de recepción: 6 de agosto de 2012

Fecha de aceptación: 12 de diciembre de 2013

## RESUMO

Este artigo examina três obras da filosofia contemporânea que pensam a solidariedade: *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989), de Richard Rorty, *Luta por reconhecimento* (1992), de Axel Honneth, e *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), de Jürgen Habermas. Pretendo apresentar os contornos de uma proposta alternativa sobre a solidariedade a partir da consideração do imbricamento constituinte de mimesis e racionalidade, nos termos desenvolvidos por Theodor W. Adorno. Trata-se de pensar o que se poderia chamar de constituição “estética” da solidariedade para com o inter-humano (sociedade), o infra-humano (natureza externa), e o intra-humano (natureza interna). Essa concepção leva a assumir que a razão é constituída pelo mimético, que integra os diversos níveis da solidariedade, reunindo-os em sua dialética histórica.

*Palavras chave:* Solidariedade; Theodor W. Adorno; Richard Rorty; Jürgen Habermas; Axel Honneth; Natureza; Estética.

## ABSTRACT

This paper examines three important books of contemporary philosophy that think on solidarity: Richard Rorty's *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), Axel Honneth's *The Struggle for Recognition* (1992) and Jürgen Habermas' *Moral Consciousness and Communicative Action* (1983). The central purpose of this article is to outline an alternative understanding of solidarity, drawn from the works of Theodor W. Adorno. It points out to thinking on what could be called the “aesthetic” construction of solidarity in the realms of society (inter-human), external nature (infra-human) and internal nature (intra-human). This way of thinking leads to assume that reason is constructed by mimesis, in a process that combines the different levels of solidarity in a historic dialectic.

*Key words:* Solidarity; Theodor W. Adorno; Richard Rorty; Jürgen Habermas; Axel Honneth; Nature; Aesthetics.

---

\* Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Nas últimas décadas assiste-se, na filosofia contemporânea, a uma valorização da temática da solidariedade, embora deva ser investigado se (1) de fato se trata do mesmo sentido do termo “solidariedade” nas diferentes abordagens filosóficas contemporâneas, bem como examinar quais são as estratégias usuais de fundamentação da normatividade desse conceito. Para investigar (I), proponho o exame de três obras centrais da filosofia contemporânea: *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989), de Richard Rorty, *Luta por reconhecimento* (1992), de Axel Honneth, e *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), de Jürgen Habermas. Os fios condutores para o exame das referidas obras serão dados pela relação central, nelas estabelecidas, entre os conceitos de solidariedade e, respectivamente, os de “contingência”, “reconhecimento” e “consciência moral”. Desejo indicar (2) alguns problemas das abordagens da solidariedade nas três obras – a saber, a) o déficit de uma teoria social e de uma teoria da forma estética, em Rorty, b) o caráter problemático da avaliação que Honneth faz do sofrimento advindo da lesão da autoconfiança, e c) a lacuna de uma teoria independente do potencial comunicativo (e moral) da experiência estética, em Habermas –, e, a partir daí, argumentar que é possível equacionar uma proposta alternativa a partir da consideração do imbricamento constituinte de mimesis e racionalidade, nos termos desenvolvidos por Theodor W. Adorno, em *Dialética Negativa* (1966) e *Teoria Estética* (1970). Por fim, pretendo (3) apontar alguns aspectos a partir dos quais se poderia fazer da pesquisa das relações entre estética e filosofia moral uma área promissora para o tratamento filosófico da questão da solidariedade.

## 1 ABORDAGENS FILOSÓFICAS CONTEMPORÂNEAS DA SOLIDARIEDADE

### 1.1 Rorty: solidariedade e contingência

Minha hipótese de leitura sobre o conceito de solidariedade em Rorty é a de que se trata de uma atitude política e ética de simpatia e consideração para a vulnerabilidade à dor e à humilhação de seres humanos vivendo em comunidades concretas. Essa atitude é contingente, nas suas bases sociais: é simplesmente a atitude do “ironista liberal”, um produto tardio do desenvolvimento das sociedades ocidentais<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Richard RORTY, *Contingência, ironia e solidariedade*, tradução de Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Editorial Presença, 1994, pg. 17, 100, 236.

Os vocábulos “contingência”, “ironia” e “liberal” remetem ao cerne da argumentação de Rorty.

Sua estratégia de fundamentação, ou melhor, de *justificação*, para sua noção de solidariedade, é a de advogar para sua tese um estatuto não-metafísico, não enraizado no ser, nem em uma suposta natureza humana<sup>2</sup>. A solidariedade remeteria tão somente a práticas sociais que tecem crenças e desejos a respeito da rejeição da crueldade – atitudes “liberais”, no sentido de Rorty<sup>3</sup> – essas práticas reconhecem sua própria contingência social e histórica, sua falta de fundamento último – atitude “ironista”, no sentido de Rorty. A atitude de solidariedade, em suma, no sentido ironista liberal em que Rorty a descreve, é a da cultura e do agente capazes de alcançar uma atitude de identificação imaginativa com diversas formas de dor e humilhação que possam atingir seres humanos<sup>4</sup>.

Sendo um evento não-lingüístico, a dor pode ser descrita em diversos vocabulários finais alternativos, e fazer essa descrição de uma forma que possa gerar identificação imaginativa e reprovação da crueldade é o que importa para o ironista liberal. Para Rorty, essa susceptibilidade comum à dor não implica qualquer tipo de compromisso metafísico a respeito de uma suposta natureza humana<sup>5</sup>. Cito Rorty:

“A ironista pensa que aquilo que a une ao resto da espécie não é uma linguagem comum, mas sim apenas a suscetibilidade à dor e, em particular, ao tipo especial de dor que os animais não partilham com os humanos – a humilhação”<sup>6</sup>.

E, mais adiante:

“a dor não é lingüística. É aquilo que nós, seres humanos, temos que nos liga às bestas que não utilizam a linguagem. Assim, as vítimas da crueldade, as pessoas que sofrem não têm muito a ver com uma linguagem. É por isso que não há uma ‘voz dos oprimidos’ ou uma ‘linguagem das vítimas’. A linguagem que em tempos as vítimas usaram já não funciona e essas vítimas estão a sofrer demasiadamente para coordenar novas palavras. Assim, o trabalho de pôr a sua situação numa linguagem terá de ser feito por alguém em seu lugar. O romancista, poeta

<sup>2</sup> Ibidem, pg. 235, 239.

<sup>3</sup> Ibidem, pg. 17.

<sup>4</sup> Ibidem, pg. 18.

<sup>5</sup> Ibidem, pg. 120, 124, 126, 127s.

<sup>6</sup> Ibidem, pg. 126.

ou jornalista liberal desempenha bem essa função. Regra geral, o teórico liberal não”<sup>7</sup>.

Essa centralidade da identificação imaginativa com o sofrimento dos outros, na noção de solidariedade em Rorty, conduz a uma questão do maior interesse para os propósitos deste artigo: a relação entre ética (e política) e estética. Antes de abordar esse ponto, devo indicar um aspecto que condiciona a possibilidade de seu tratamento adequado.

Na abertura do capítulo “Solidariedade”, de *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Rorty evoca nada menos que Auschwitz<sup>8</sup>. Trata-se, segundo Rorty, de encarar a contingência histórica de que os judeus da Dinamarca e da Itália tiveram muito mais chances de escapar das câmaras de gás do que os judeus da Bélgica. Essas chances foram condicionadas pela solidariedade de seus conterrâneos não-judeus. Por que italianos e dinamarqueses mostraram-se mais solidários do que belgas? Trata-se de uma contingência das respectivas formas culturais. Se não há como negar essa diferença empírica, poder-se-ia objetar que ela pode e deve ser objeto da teoria social.

Na verdade, Hannah Arendt<sup>9</sup> já havia chamado a atenção para as diferenças de atitude solidária para com os judeus submetidos ao nazismo, em *Eichmann em Jerusalém*. É certo que Arendt apresenta uma versão muito diferente a respeito do caso belga<sup>10</sup>. No que nos interessa aqui, a Dinamarca apresenta o caso singular de um país onde houve resistência da sociedade civil e do Estado às diretrizes nazistas de deportação dos judeus para os campos de extermínio<sup>11</sup>. Cito Arendt:

“Quando os alemães os abordaram [os dinamarqueses], bastante cautelosamente, quanto à introdução do emblema amarelo, eles simplesmente disseram que o rei seria o primeiro a usá-la, e os funcionários governamentais dinamarqueses tiveram o cuidado de esclarecer que medidas antijudaicas de qualquer ordem provocariam sua imediata renúncia”<sup>12</sup>.

Cidadãos dinamarqueses providenciaram – e pagaram – a fuga da quase totalidade dos judeus do país para a Suécia. Mesmo as autoridades alemãs na Dinamarca, após anos de convivência com os dinamarqueses (a anexação da Dinamarca foi

<sup>7</sup> Ibidem, pg. 127.

<sup>8</sup> Ibidem, pg. 235.

<sup>9</sup> Hannah ARENDT, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>10</sup> Ibidem, pg. 184s.

<sup>11</sup> Ibidem, pg. 189-193.

<sup>12</sup> Hannah ARENDT, *Eichmann em Jerusalém*, op. cit., pg. 190.

em 1940, e a ordem para as deportações foi dada em 1943), foram influenciadas pela resistência dinamarquesa e “mudaram de idéia”, retardando, sabotando e descumprindo ordens de Berlim<sup>13</sup>. Desejo chamar a atenção para o fato de que Arendt tentou fornecer elementos sociais e políticos que poderiam esclarecer a diferença de atitude solidária encontrada nos diversos países sob o domínio nazista. Em sua reflexão sobre o juízo, a sociabilidade e o pensamento, Arendt retomou essas considerações em um nível que aproximou a teoria social e o pensamento filosófico sobre a razão e a intersubjetividade<sup>14</sup> – tópicos que não posso, contudo, reconstituir aqui<sup>15</sup>.

No que toca a Rorty, ele não pretende fornecer uma teoria social que possa ser capaz de demonstrar as razões das diferenças culturais e históricas de solidariedade, ou de fornecer os fundamentos normativos em razão dos quais deveríamos rejeitar a crueldade e ampliar a solidariedade. Ao invés disso, ele propõe como principal tarefa do intelectual ironista liberal a criação de descrições dos “outros” – de pessoas submetidas a sofrimentos e humilhações em toda e qualquer comunidade humana – que possam diminuir, via imaginação, a distância entre o “nós” dos membros das sociedades democráticas seculares e os “outros” marginalizados e violentados ao redor do mundo<sup>16</sup>. Trata-se de assumir uma relação especial entre estética, ética e política: romancistas e críticos literários têm um papel muito mais importante a desempenhar no alargamento da solidariedade do que teóricos sociais, para Rorty<sup>17</sup>.

Aponto dois aspectos deficitários da redescrição que faz Rorty da solidariedade liberal: em primeiro lugar, o déficit é de teoria social: resta explicar por que a diferença entre dinamarqueses solidários e (alegadamente) belgas não-solidários. Em termos mais gerais: falta, em Rorty, indicar os fatores que seriam decisivos, no nível da cultura (isto é, das *instituições políticas e tradições simbólicas*) para fomentar a disposição moral e política para a solidariedade. Em segundo lugar, o déficit é de teoria estética: a redescrição de uma cultura estrangeira em que seres humanos sofrem e são humilhados, redescrição a partir do “nós” da cultura “de origem” não garante, por si só, que possa haver um alargamento do espectro da solidariedade. Pode ocorrer, ao invés, uma reiteração simbólica dos mesmos mecanismos de exclusão e

<sup>13</sup> *Ibidem*, pg. 191,193.

<sup>14</sup> Cf. Hannah ARENDT, “Pensamento e considerações morais”. In: *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

<sup>15</sup> Cf. Hannah ARENDT, *Pensamento e considerações morais*, op. cit., pg. 145-168.

<sup>16</sup> Richard RORTY, *Contingência, ironia e solidariedade*, op. cit., pg. 125-128, 239, 242.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pg. 112, 127s, 239.

rebaixamento do “outro” que já circulam no repertório do “nós” da cultura “de origem” (mesmo sendo essa uma cultura “liberal”). Em termos mais gerais: falta, para Rorty, mostrar de que modo o registro da *forma estética* é capaz de gerar uma identificação com o “outro” que seja distinto de uma mera reiteração do “nós”.

O significado do termo *solidariedade*, em Rorty, atém-se a uma atitude ética e política de identificação compassiva com a humanidade suscetível à dor, humanidade considerada não em termos metafísicos, mas na contingência e pluralidade irreduzível das formas de vida comunitárias. A justificação do uso desse termo, em Rorty, atém-se à ideia pragmática de justificação “etnocêntrica” e circular de crenças e desejos por procedimentos de comparação de práticas sociais<sup>18</sup>.

Por ora, basta essas indicações, que pretendo retomar adiante. Segue-se o exame de teses de Honneth sobre a solidariedade.

## 1.2 Honneth: solidariedade e reconhecimento:

Em Axel Honneth, a categoria de reconhecimento determina o sentido do conceito de solidariedade. Todo seu argumento, em *Luta por reconhecimento*<sup>19</sup>, relaciona os diversos níveis de reconhecimento constituídos na socialização, as formas de auto-relação prática dos indivíduos e as formas de lesão do reconhecimento que interferem negativamente nessa auto-relação prática, configurando níveis de desrespeito. Apresento a seguir, um esquema gráfico, que sintetiza essas relações:

### Estrutura das relações sociais de reconhecimento<sup>20</sup>

Formas de reconhecimento	Auto-relação prática	Formas de desrespeito	Modos de reconhecimento
Relações afetivas primárias: amor, amizade	Autoconfiança	Maus-tratos, tortura e violação	Dedicação emotiva
Relações jurídicas: Direitos	Auto-respeito	Privação de direitos e exclusão	Respeito cognitivo
Comunidade de valores: <b>solidariedade</b>	Auto-estima	Degradação e ofensa	Estima social

<sup>18</sup> *Ibidem*, pág. 85, 99, 115; Cf. também, a esse respeito: Richard RORTY, “Solidariedade ou objetividade?” In: *Objetivismo, relativismo e verdade: ensaios filosóficos I*, trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, pg. 46s.

<sup>19</sup> Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento: a gramática social dos conflitos morais*, tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

<sup>20</sup> Cf. Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento*, op. cit., pg. 211. Apresento aqui um esquema simplificado, a partir do capítulo correspondente de Honneth.

Pode-se notar, a partir desse esquema, que a *solidariedade* é pensada, em Honneth, como um estágio societário em que o reconhecimento se dá aos sujeitos da comunidade na forma da valorização de suas contribuições individuais para a realização dos ideais sociais. O espaço de interpretação cultural desses ideais é cambiante e ambíguo, de modo que a falha ou o sucesso são possibilidades sempre inscritas no horizonte da auto-relação prática dos sujeitos, no qual a quebra da expectativa da *solidariedade da estima social* se faz acompanhar sempre de experiências de rebaixamento da auto-estima. A forma mais aguda que esse rebaixamento (ou mesmo perda) da estima social toma é a da degradação ou ofensa social, que desvaloriza a possibilidade de contribuição de indivíduos e seus grupos para a concretização dos aspectos tradicionalmente assumidos como positivos para a sociedade<sup>21</sup>.

Conquanto Honneth reserve o termo *solidariedade* apenas para o estágio do reconhecimento envolvido na comunidade dos valores sociais<sup>22</sup>, seria possível pensar também uma solidariedade envolvida na relação primária afetiva do amor entre mãe/pai e filho, bem como uma solidariedade envolvida na relação jurídica do estabelecimento de direitos. Comum aos três níveis da solidariedade seria a instauração de formas cada vez mais diferenciadas de uma autorrelação prática que se desenvolve na direção da autonomia e da auto-criação<sup>23</sup>. Assim, o desrespeito vinculado à tortura e à violação – atos de lesão à integridade física e psíquica do sujeito –, poderia ser interpretado como uma ausência de *solidariedade afetiva* para com o indivíduo humano dotado de um corpo vulnerável à dor<sup>24</sup>. De modo análogo, o desrespeito vinculado à privação de direitos e à exclusão política – atos de lesão ao autorrespeito do sujeito como alguém que pode legitimamente reivindicar igual direito a todos os membros da comunidade –, poderia ser interpretado como uma ausência de *solidariedade jurídica* para com o sujeito humano dotado de vontade moral e responsabilidade<sup>25</sup>.

A fundamentação do conceito de solidariedade em Honneth é centrada em uma concepção normativa da interação social como luta moral por reconhecimento<sup>26</sup>. A partir da filosofia social de Hegel no período de Jena, da teoria da socialização

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pg. 199s, 217s.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pg. 209s.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pg. 274.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pg. 214s.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pg. 216.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pg. 29s, 155s.

de George Herbert Mead, e das teses psicanalíticas de Winnicott sobre o desenvolvimento psíquico, Honneth desenvolve uma *teoria social* ambiciosa – a diferença com Rorty é marcante –, que pretende esclarecer, de modo sistemático, a motivação moral (do reconhecimento) de todos os níveis da interação social, bem como seus pontos de estrangulamento, e as maneiras pelas quais há uma resistência efetiva do indivíduo e dos grupos sociais às ameaças da “morte psíquica” (não reconhecimento da integridade do corpo e do eu), da “morte social” (não reconhecimento da pretensão jurídica de igualdade de direitos) e da “vexação”<sup>27</sup> (*Kränkung*, não reconhecimento da pretensão sociocultural à igualdade de valor individual).

Uma vantagem da concepção de solidariedade de Honneth sobre a de Rorty é a de permitir considerar analiticamente os níveis em que se pode apreender o conceito de solidariedade: as relações afetivas primárias, o reconhecimento jurídico, a estima social (ainda que Honneth reserve o termo “solidariedade” apenas ao terceiro nível das relações de reconhecimento).

Voltemos, por um momento, à problemática, levantada por Rorty, da relação entre uma dimensão linguística – isto é, as descrições, a identificação imaginativa – e um evento que seria não-linguístico, qual seja, o da dor física, “que compartilhamos com as bestas”<sup>28</sup>. Rorty também chama a atenção para o fato de que há no sofrimento humano algo que não compartilhamos com os animais, a “humilhação”<sup>29</sup>.

A relevância dessas questões para o argumento que estou construindo aqui é a seguinte: Rorty parece oscilar entre uma concepção do sofrimento humano como algo meramente animal, não-linguístico, e, por outro lado, do sofrer como algo que seria irreduzível ao físico, que o transcenderia, que conteria a dimensão simbólica da humilhação – e assim fica difícil estabelecer o estatuto da contingência pragmática irreduzível da solidariedade.

Honneth, por sua vez, afirma que haveria, por um lado, uma contingência histórica, uma plasticidade sociocultural inscrita nos dois níveis mais abrangentes da solidariedade – trata-se do que eu chamei, aqui, de *solidariedade jurídica* e da *solidariedade da estima social* –, contudo, por outro lado, haveria uma permanência transcultural de uma relação primária de *solidariedade afetiva*, invariância que se mostraria, em negativo, nos atos de sujeição radical e de desrespeito. Com efeito, para

<sup>27</sup> *Ibidem*, pg. 218s.

<sup>28</sup> Richard RORTY, *Contingência, ironia e solidariedade*, op. cit., p. 127.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pg. 126.

Honneth, os maus-tratos, a tortura e a violação são modos de lesão da autorrelação prática dos seres humanos, lesão que atinge sua autoconfiança, seu senso de realidade e sua confiança no mundo<sup>30</sup>. Esse tipo de desrespeito transcenderia as contingências históricas e seria independente da interpretação cultural do que é uma pessoa com direitos e do que é uma pessoa com valor social.

Em sua teoria social sistemática das formas de desrespeito, Honneth parece retirar da experiência da tortura a sua imanência simbólica, e, assim, deixa de remetê-la à dialética de corporeidade, psiquismo, e simbolismo social da violência, que a poderia lançar no mesmo horizonte de historicidade que ele consigna ao direito e à estima social. Pretendo desenvolver este ponto mais adiante. Por ora, desejo argumentar que:

a) Honneth demonstra claramente os ganhos analíticos de uma noção de solidariedade fundamentada em uma teoria social que persegue as formas historicamente cambiantes, mas dotadas de estrutura formal intersubjetiva, da dialética de socialização e individuação – algo ausente em Rorty.

b) Honneth alcança um ganho teórico real ao mostrar o fundamento normativo, moral, do processo histórico das lutas sociais. Nessa demonstração, o moral aparece não como algo “acrescentado”, mas como estrutura constituinte do conflito social. Nesse sentido – que nos interessa particularmente, aqui – o elemento “estético” aparece como estruturador das relações de reconhecimento, seja no modo das relações afetivas primárias, seja na estima social, na medida em que se trata de processos de articulação de expectativas afetivas e culturais de reconhecimento do valor das pretensões de autorrealização e autonomia levantadas pelos sujeitos em seus processos de socialização.

c) Honneth apresenta, a meu ver, um aspecto problemático em sua formulação da solidariedade. Como indiquei antes, há uma dicotomia entre um nível supostamente proto-histórico da relação estruturadora do eu prático, das relações afetivas primárias, e os níveis históricos da instauração jurídica da igualdade de direitos e da estima social. Essa dicotomia elide o caráter histórico da constituição da realidade psíquica, especialmente quanto às formas de instauração da identidade subjetiva, da articulação do corpo ao Eu. É preciso investigar em detalhe a constituição da identidade do sujeito moral como sujeito vulnerável, dotado de um corpo que pode sofrer, vulnerabilidade primária que se põe como polo irredutível da solida-

<sup>30</sup> Cf. Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento*, op. cit., pg. 216.

riedade moral. Trata-se da necessidade de pensar que a dupla *mediação* do linguístico – o elemento simbólico e cultural da humilhação, da sujeição à vontade do outro – e do não-linguístico – o aspecto físico da dor – são constituídas em dinâmica histórica, e, portanto, não podem ficar de fora do que poderíamos chamar de constituição “estética” da solidariedade: o horizonte aberto e reformulável de significados para o corpóreo, a dor e a sujeição.

Uma passagem de Honneth sintetiza tanto o alcance de sua noção de solidariedade quanto sua fundamentação nos quadros de uma teoria social do reconhecimento moral:

“Por isso, sob as condições das sociedades modernas, a solidariedade está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos); estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum. Relações dessa espécie podem se chamar ‘solidárias’ porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, *mas também o interesse afetivo por essa particularidade*”<sup>31</sup>.

Essa citação permite indicar onexo entre o conceito de solidariedade de Honneth e sua estratégia de fundamentação, mas também aponta os seus limites. A atenção ao particular aparece na forma de uma solidariedade universalista para com a humanidade na condição de pluralidade irreduzível de formas culturais de vida, e é fundada num quadro social de eticidade que dialetiza bem seus elementos formais e históricos. No entanto, a solidariedade para com o substrato somático e pulsional da subjetividade – constituinte para a formação social da imputabilidade moral e dos potenciais cognitivos, bem como para a comunicação estética de sentimentos a respeito do mundo social – não se delinea plenamente, refém de uma dicotomia entre desrespeito histórico e anistórico que enfraquece o argumento como um todo, criando uma cisão entre natureza e cultura que compreende mal a especificidade do sofrimento humano, objeto de solidariedade em todos os seus níveis de diferenciação.

A seguir, conforme a estrutura proposta, passo ao exame de teses de Habermas sobre a solidariedade, restringindo-me aos aspectos referentes à sua concepção de uma formação comunicativa da consciência moral.

---

<sup>31</sup> Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento*, op. cit., pg. 210s.

### 1.3 Habermas: solidariedade e consciência moral

A filosofia da razão comunicativa, de Habermas, representa certamente a tentativa mais ambiciosa, na filosofia contemporânea, de fundamentar uma concepção forte de razão normativa de cunho cognitivista e universalista, conectando-a, por meio de uma lógica do desenvolvimento, a uma teoria social da individuação e a uma teoria da evolução das perspectivas de interação comunicativa dos sujeitos morais. Este é o quadro mais geral da sua proposta de reconstrução, a partir da psicologia genética do desenvolvimento de Kohlberg, dos estágios do desenvolvimento da consciência moral, a partir de uma perspectiva pós-metafísica. Minha hipótese de entendimento da questão da solidariedade, em Habermas é a de que: a) trata-se de pressupor uma *solidariedade originária*, na forma de uma intersubjetividade comunicativa, sempre atualizada nos contextos cambiantes do mundo da vida, e sempre implicada no levantamento de pretensões nãocontextuais de verdade, correção e autenticidade<sup>32</sup>; b) a solidariedade é questão de construção de ações voltadas para a cooperação na diminuição do sofrimento humano, e, portanto, é algo contingente no seu alcance. Contudo, o decisivo é que há um *horizonte potencialmente solidário* das ações comunicativas voltadas para o entendimento mútuo (o que teria efeitos não apenas no plano da moral, mas também nas esferas axiológicas do conhecimento e da expressão estética); c) Habermas reconhece um déficit de coesão social nas sociedades democráticas ocidentais, nos termos de uma falta de motivação para os objetivos e interesses de uma solidariedade cidadã<sup>33</sup>, diagnóstico a que ele responde com uma *tarefa solidária da filosofia*<sup>34</sup> (uma filosofia falível e situada) – tarefa de *mediação* hermenêutica entre as esferas especializadas da cultura e o mundo da vida da comunicação cotidiana. Ou seja, ao despedir-se da pretensão de fundamentação última da verdade e da moral, a filosofia, que não pode prescindir da relação com o universal, tem como saída o compromisso de solidariedade fundamental

<sup>32</sup> Jürgen HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, tradução de Flávio B. Sibeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, pg. 60, 179.

<sup>33</sup> Cf. Bases pré-políticas do Estado de direito democrático. In: Jürgen HABERMAS, *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, pg. 116, 121.

<sup>34</sup> Cf. A filosofia como guardador de lugar e como intérprete. In: Jürgen HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, pg. 30-33.

para com os processos de renovação normativa em curso nas sociedades secularizadas.

Pode-se dizer que, em Habermas, a solidariedade se dá, fundamentalmente, *entre os diversos usos da razão* que encontram sua unidade nas estruturas de uma intersubjetividade comunicativa que: a) no uso teórico da razão, traz o fundamento da objetividade científica para os protocolos de uma metodologia partilhada de hipótese, experimentação e revisão pública, para os quais as modalidades de pensamento metafísico deixam de ser os horizontes epistemológicos orientadores; b) no uso prático da razão, traz o fundamento da universalidade normativa para os trilhos da forma universal da linguagem, em que tanto a partilha quanto o dissenso de visões de mundo e expectativas normativas podem ser trazidas à tona e articuladas no horizonte de um entendimento recíproco; c) no uso estético ou expressivo da razão, traz o fundamento da pretensão de uma validade não-monadológica das relações dos sujeitos com suas experiências de vida – em suas vivências extra-instrumentais do mundo natural e da cultura – para o horizonte comum de uma forma de vida que se estrutura “por baixo”, que não conta, portanto, com as fundamentações do *a priori* transcendental ou do “Espírito”, mas encontra sua justificativa em processos sempre falíveis de interação comunicativa voltada para o entendimento mútuo a respeito de processos de justificação de juízos.

A unidade *na* diferenciação da *razão*, concebida comunicativamente, é o fundamento da possibilidade de instituição de relações sociais solidárias. Cito uma passagem de “A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes”, de Habermas:

“Partindo da análise das condições necessárias do entendimento em geral, é possível desenvolver, pelo menos, a ideia de uma intersubjetividade intacta capaz de possibilitar um entendimento não coagido dos indivíduos no seu relacionamento recíproco, bem como a identidade de um indivíduo que se entende consigo mesmo de modo não coagido [...] ela contém nada mais, mas também nada menos, do que a caracterização formal de condições necessárias para formas não-antecipáveis de uma vida não fracassada [...] Delas sabemos apenas que, se pudessem ser realizadas, teriam que ser produzidas por nossa ação conjunta, não isenta de conflitos, mas solidária. ‘Produzir’ não significa, no entanto, gerar de acordo com o modelo da realização de fins visados, mas significa principalmente o surgir espontâneo, não controlável teleologicamente, a partir dos *esfor-*

ços cooperativos, falíveis e sempre fracassados, que procuram eliminar ou atenuar os sofrimentos de criaturas vulneráveis”<sup>35</sup>.

Não pretendo fornecer, aqui, uma reconstituição da discussão habermasiana da fundamentação da lógica do desenvolvimento moral em Kohlberg a partir dos pressupostos da Ética do Discurso. Para os propósitos deste artigo, pretendo apenas apontar um ponto não desenvolvido da reconstrução de Habermas da formação da consciência moral. Como o próprio Habermas reconhece, Carol Gilligan<sup>36</sup> chama a atenção para a forma reflexiva da sensibilidade moral ao contexto e para a ética do cuidado<sup>37</sup>. Conquanto Habermas argumente que as teses de Gilligan se limitam à questão da aplicação dos princípios, e não afetam o processo de sua fundamentação<sup>38</sup> – e que, desse modo, elas não representam um desafio de monta à Ética do Discurso, desejo chamar a atenção para um aspecto reconhecido por Habermas:

“O sentir-se preocupado pelo destino do ‘próximo’ (que muitas vezes é o mais afastado) é, nos casos da distância sociocultural, uma *condição emocional necessária* para as operações cognitivas que se esperam do participante do Discurso. Pode-se recorrer a relações semelhantes entre a cognição, a faculdade de empatia e a ágape pra realizar a operação hermenêutica da aplicação de normas universais com a sensibilidade para o contexto. Essa integração de operações cognitivas e atitudes emocionais na aplicação e fundamentação de normas caracteriza toda faculdade *plenamente amadurecida do juízo moral*”<sup>39</sup>.

Conquanto Habermas pretenda incluir a possibilidade do desenvolvimento dessa sensibilidade contextualista e atenta ao particular no âmbito de uma lógica do desenvolvimento moral de cunho cognitivista e procedimentalista, vê-se mal como a exclusão das questões da vida boa do âmbito da *moral* (restringida por Habermas ao âmbito da justiça) poderia acolher esse tipo de mediação entre o cognitivo e o moral, que bem poderia ser buscada, a partir – e além – de Kant, no âmbito do estético.

Em suma, entendo que a fundamentação discursiva da solidariedade, em Habermas, implicada na estrutura intersubjetiva da razão, permite pensar com pro-

<sup>35</sup> Jürgen HABERMAS, *Pensamento pós-metafísico*, op. cit., pg. 182 (grifos meus).

<sup>36</sup> Cf. Carol GILLIGAN. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta*, trad. de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, sd.

<sup>37</sup> Jürgen HABERMAS. *Consciência moral e agir comunicativo*, op. cit., pg. 215s.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pg. 216s.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pg. 216s. (grifos meus).

veito a atitude de participação solidária na construção de instituições justas (uma “moralização” do mundo, nos termos de Habermas), a partir do pano de fundo comunicativo das formas de vida, das (plurais e contingentes) eticidades concretas – mas que ela não é igualmente fecunda para pensar: a) a solidariedade para com a natureza (cujo objeto é o meio-ambiente planetário, compreendidos os seres vivos e a base geral, climática e ecológica, da vida no planeta); e b) a solidariedade para com o substrato somático e pulsional da estrutura da subjetividade, que é constituinte da formação da autonomia moral e do desenvolvimento dos potenciais para a comunicação estética de sentimentos a respeito do mundo da natureza e da cultura.

Uma perspectiva complementar poderia (sem pretensão de revogar os ganhos cognitivos da Ética do Discurso) ser buscada no modelo da reconciliação de razão e natureza, desenvolvido por Adorno.

## 2 UM ENSAIO DE CRÍTICA IMANENTE, A PARTIR DE ADORNO

Em Adorno, não se encontra uma filosofia sistemática, nem na intenção de uma ética, nem na determinação de um conceito transcendental de solidariedade. Não obstante, encontra-se um traço sistemático em sua filosofia da *razão*, a partir da qual se podem esboçar as bases de uma fenomenologia da solidariedade alargada tanto ao plano infra-humano (natureza) quanto ao âmbito inter-humano (sociedade) e ao intra-humano (natureza interna).

Penso que a filosofia da *razão*, de Adorno, permite pensar os limites acima apontados, de: a) lacuna de teoria social e de teoria da forma estética, presentes na perspectiva contingencialista da solidariedade (Rorty), bem como: b) falta de uma fenomenologia da mediação dialética do sofrimento físico, detectada na perspectiva da teoria formal da eticidade (Honneth), e, por fim, c) lacuna de uma teoria do potencial comunicativo (e moral) da intersubjetividade *estética*, em Habermas.

Pretendo argumentar que, em Adorno, encontram-se os motivos que permitem orientar uma pesquisa consistente com os horizontes normativos e epistemológicos da filosofia contemporânea, que recusa a fundamentação última da racionalidade e da ação em um incondicionado supra-humano (como nos termos da crítica de Rorty ao fundacionismo), que supera a perspectiva atomística e meramente instrumental da ação política (como nos termos de Honneth), e que, por fim, busca os potenciais emancipatórios de uma razão enraizada no mundo social, sem fundamento

teológico ou substancial, na forma de uma “salvação profana do não-idêntico” (como nos termos de Habermas).

Minha via de demonstração será a seguinte: em 2.1) reconstituirei brevemente o conceito *social de razão* presente na *Dialética do Esclarecimento*; em 2.2) indicarei o papel da *mimesis* na concepção de razão como natureza transformada, na *Dialética Negativa*; em 2.3) por fim, voltarei, a partir de Adorno, às formulações de Rorty, Honneth e Habermas sobre a solidariedade, a fim de apontar perspectivas complementares.

2.1 O ponto central da *Dialética do Esclarecimento*<sup>40</sup>, obra conjunta de Adorno e Horkheimer, escrita nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra, é a ideia de que as formas do pensamento, bem como as formas da cultura e do Espírito Objetivo são derivadas de relações sociais de dominação da natureza (externa e interna), de modo que seu caráter coercitivo tende a permanecer opaco aos sujeitos<sup>41</sup>, a menos que a filosofia e a arte venham deslocar as perspectivas paralisadas de sentido, revelando os potenciais emancipatórios (represados) para a construção de uma sociedade livre e *solidária* (inclusive para com a natureza interna, presente nos impulsos humanos recalcados). Diversos críticos apontaram o caráter negativista e totalizante desse diagnóstico de época<sup>42</sup>. No que interessa aqui, cumpre indicar duas coisas: em primeiro lugar, que o impulso para a emancipação é, nesta obra, remetido às formas da filosofia e da arte, que são vistas como reservas de negatividade diante de uma série de processos de totalização do Espírito Objetivo. Em segundo lugar, mas não menos importante, há a ideia da persistência do elemento emancipatório, na forma de um impulso inscrito na própria dinâmica da efetivação histórica da razão: esse potencial para a emancipação, expresso na arte, na filosofia (e, em certo grau, nos textos teológicos) indicaria que o processo de instrumentalização do Espírito Subjetivo jamais poderá ser total, que o elemento do negativo persiste como potência de imaginação e de construção de *finalidades*, de vetores axiológicos para o processo histórico-social<sup>43</sup>. Aqui, é decisiva a ideia, que será desenvolvida na *Dialética Negativa*, de uma “rememoração da natureza no sujeito” (*Eingeden-*

<sup>40</sup> Theodor W. ADORNO/Max HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pg. 38.

<sup>42</sup> Cf. especialmente, Jürgen HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, tradução de Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pg. 153ss.

<sup>43</sup> Theodor W. ADORNO/Max HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., pg. 53s.

*ken der Natur im Subjekt*<sup>44</sup>), isto é, de uma volta reflexiva da razão social, responsável pela dominação da natureza, sobre enraizamento na natureza. Não se trata, contudo, de uma concepção naturalista de razão, mas de levantar a pretensão de uma imanência material (histórico-natural) na base da razão, na medida em que ela pode ser pensada como atividade de autoconservação, reprodução biológica e criação simbólica empreendidas por *seres vivos*. Assim, as pretensões éticas da vida boa e da ordenação justa da sociedade têm seu pressuposto na autocompreensão de sujeitos que se referem a si mesmos e aos outros como agentes racionais corporificados, como razão na forma de natureza e natureza na forma de razão<sup>45</sup>.

2.2. Na *Dialética Negativa*<sup>46</sup> aparece de modo plenamente determinado aquilo que se apresentava de modo ambíguo na *Dialética do Esclarecimento*: o papel positivo da mimesis, considerada como conceito-chave de uma *antropologia da razão*. Na obra de 1947, a positividade da mimesis permanecia ofuscada por uma abordagem que ressaltava sua manipulação regressiva, nos rituais antissemitas do nazismo e nas práticas naturalistas do estilo da indústria cultural. Contudo, já naquela obra, aparecia a ideia mestra de uma transformação da mimesis ao longo do processo de instituição social da razão. Seja na leitura da constituição sacrificial do Ego idêntico, a partir dos embates de Ulisses com as potências míticas, na *Odisséia*<sup>47</sup>, passando pela leitura conjunta de Kant, Sade e Nietzsche como arautos de uma concepção formalizada de moral<sup>48</sup>, até as análises antropológicas e psicanalíticas do antissemitismo como imbricamento de mito e razão<sup>49</sup>, a figura da mimesis permanecia como um modo fundamental de constituição da identidade (individual e coletiva), que opera com uma *tensão* (e não meramente como igualamento) entre assimilação e distanciamento do Ego em relação ao Alter<sup>50</sup>. As considerações sobre a falsa projeção, baseadas na categoria freudiana do *Unheimliche*<sup>51</sup>, não deixam dúvidas de que o decisivo, no processo de constituição da razão identitária é o controle das formas miméticas de estabelecimento de um contato sensível com a multiplicidade do mundo. Na *Dialética Negativa*, essas análises retornam fundamentadas em uma filosofia que tem o seu campo de forças definido pela relação entre os con-

<sup>44</sup> *Ibidem*, pg. 57.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pg. 58.

<sup>46</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.

<sup>47</sup> Theodor W. ADORNO/Max HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., pg. 66ss.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pg. 105ss.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pg. 204-226.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pg.66.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pg. 206.

ceitos de não-idêntico, razão, dominação da natureza, afinidade e primazia do objeto. Conquanto não possa fornecer, aqui, uma reconstituição detida da relação entre esses conceitos, basta, para os propósitos da construção do meu argumento, indicar que, nessa perspectiva, a razão não é um domínio incondicionado, mas um fenômeno da história natural<sup>52</sup>, um processamento multidimensional de relações entre os seres humanos e o mundo natural. As dimensões dessa relação da razão com a natureza são dadas, basicamente, por aquilo que Weber e Habermas chamaram de esferas axiológicas autônomas da ciência, da moral e do direito, e da arte e da expressão subjetiva. A ideia kantiana de que a razão é una na diferença de seus usos é considerada, na *Dialética Negativa*, como horizonte orientador de autorreflexão da razão. Com efeito, se o não-idêntico não é usualmente considerado pela visada objetivante da ciência, a “primazia do objeto”<sup>53</sup> levanta a pretensão de uma densidade axiológica do mundo natural e da corporeidade humana, irreduzíveis à atitude de um observador externo (perspectiva da ciência), aspecto que deve ser levado em conta pelas esferas normativas da moral, do direito e da arte. Na esfera da ciência, a afinidade de razão e natureza<sup>54</sup> possui um potencial cognitivo inexplorado. Mas é nas esferas da moral, do direito e da arte – e da atitude estética – que essa afinidade possui uma relevância decisiva para o equacionamento dos desafios da solidariedade em uma “civilização tecnológica” (nos termos de Hans Jonas<sup>55</sup>). A retomada do mimético na *Dialética Negativa* tem o sentido de indicar que a perspectiva de um momento objetivo no sujeito<sup>56</sup> – momento esse dado pelo somático e pelo pulsional – revela um limite nas pretensões de objetivação plena do mundo social e natural. Além disso, o mimético aponta para outra atitude, qualitativamente distinta, do intérprete da cultura que reflete a respeito de uma aproximação da razão à natureza<sup>57</sup>.

2.3. Falar de uma “aproximação da razão à natureza” – o termo é meu, pois Adorno usa o termo “história natural” para a mesma perspectiva hermenêutica<sup>58</sup> –

<sup>52</sup> Cf. Theodor W. ADORNO, “Die Idee der Naturgeschichte”. In: *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.

<sup>53</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pg. 184-193.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pg. 266.

<sup>55</sup> Cf. Hans JONAS, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio/Contraponto, 2006.

<sup>56</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pg. 178s.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pg. 284s.

<sup>58</sup> Cf. Theodor W. ADORNO, “Die Idee der Naturgeschichte”, op. cit., pg. 354.

não é aludir a uma suposta natureza originária, que seria o fundamento da razão, da moral e da solidariedade. Nesse sentido, Adorno concordaria com a crítica de Rorty à ideia de fundar a solidariedade em um nível além do humano. Contudo, diferentemente de Rorty, Adorno considera que há necessidade de uma teoria social que esclareça as razões da flutuação contingente da solidariedade nas diferentes comunidades. Além disso, a dimensão estética da *forma*, negligenciada por Rorty, recebe atenção especial na *Teoria Estética*<sup>59</sup>, como o *médium* pelo qual a arte consegue deslocar nossas perspectivas usuais de sentido e nos levar a uma identificação imaginativa com a experiência do(s) outro(s). Não posso, nos limites deste artigo, examinar em detalhe os termos da teoria social e da estética de Adorno. Contudo, pretendo indicar como, em Adorno, uma solidariedade para com o *vivo* (que falta na consideração da contingência da solidariedade, em Rorty), pode oferecer uma perspectiva complementar, de potencial cognitivo real. É na sua consideração do belo natural<sup>60</sup> e da arte como antítese social da sociedade<sup>61</sup> que Adorno desenvolve a ideia de que a experiência estética da natureza e da arte são meios de uma autorreflexão do sujeito a respeito do processo de dominação racional da natureza. Na arte e no belo natural encontram-se imbricados os momentos da assimilação mimética do sujeito ao mundo sensível e do distanciamento proporcionado pelo conceito racional. Os procedimentos construtivos da arte não se utilizam de conceitos, mas articulam o *médium* sensível em uma totalidade inteligível<sup>62</sup>. O belo natural não é uma experiência imediata da natureza, mas, a experiência da transformação histórica da natureza no processo da sua dominação racional, e o vislumbre das condições da sua alteração qualitativa<sup>63</sup>. Nesse sentido, arte e belo natural são modalidades de experiência de solidariedade com a natureza, da esfera natural como dimensão imanente à racionalidade, para além de sua posição como simples matéria-prima da autoconservação, sob a perspectiva objetivante das ciências. A dimensão da forma estética é a dimensão na qual os conteúdos, os problemas, os temas e os materiais legados pela tradição são articulados em uma linguagem que instaura uma relação autônoma entre conteúdos sensíveis e procedi-

<sup>59</sup> Theodor W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*. In: *Gesammelte Schriften*, Volume 7. Frankfurt: Suhrkamp, 1972.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pg. 97-114.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pg. 14ss, 334ss, 350ss.

<sup>62</sup> *Ibidem*, pg. 145-154.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pg. 55s.

mentos de instauração de sentido<sup>64</sup>. É a relação dialética de mimesis e racionalidade, presente no plano da *forma* estética<sup>65</sup>, que seria capaz de fornecer elementos para o entendimento das razões sociais e estéticas da contingência da solidariedade, e corrigir o viés idealista de Rorty.

A teoria formal da eticidade, de Honneth, fornece um valioso meio de superar a ausência de teoria social que acomete a consideração que Rorty faz da solidariedade. Ela também é de uma coerência notável no que diz respeito a uma fundamentação normativa do conceito de solidariedade, remetido ao embate social de pretensões de reconhecimento, processo que estabelece as relações de estima social como parâmetros normativos reguladores da solidariedade em um nível inter-humano (sociedade). Entretanto, essa concepção de solidariedade não é alargada ao plano infra-humano (natureza). Pretendo sustentar que em Honneth a solidariedade é alargada ao plano intra-humano (natureza interna) de modo problemático, ao preço da desconsideração da relação entre corporeidade, moralidade e racionalidade. Honneth alude às formas primárias de desrespeito à integridade física dos seres humanos, à lesão de sua capacidade de dispor do próprio corpo, algo que ocorre na tortura e na violação, que somam à dor física a humilhação de estar submetido à vontade de outros. Cito o trecho decisivo, de Honneth:

“Essa experiência de desrespeito não pode variar simplesmente com o tempo histórico ou com o quadro cultural de referências: o sofrimento da tortura ou da violação será sempre acompanhado, por mais distintos que possam ser os sistemas de legitimação que possam justificá-las socialmente, de um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social, e com isso, na própria autosssegurança”<sup>66</sup>.

O enfoque de Honneth é coerente com sua teoria mais geral do fenômeno moral, entendido como dinâmica de relações sociais que se transformam a partir de suas tensões internas, rumo à universalidade e à igualdade de direitos – enfim, rumo a uma ampliação da solidariedade de estima social. Contudo, ele parece introduzir o sofrimento de tortura e violação num âmbito anistórico, no qual a autorrelação prática dos sujeitos afetados é independente do sistema social de referências – ora, isso contradiria todo o esquema interpretativo de Honneth a respeito da

<sup>64</sup> *Ibidem*, pg. 219-222.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pg. 211-221, 326-330, 324-330.

<sup>66</sup> Axel HONNETH, *Luta por reconhecimento*, op. cit., pg. 216.

dialética entre autorrelação prática e relações sociais de reconhecimento, a menos que se queira introduzir uma dicotomia entre o histórico e o natural.

É certo que *outra interpretação* do mesmo trecho seria possível: de acordo com essa leitura alternativa, Honneth simplesmente estaria a propor que a contingência que Rorty atribui ao fenômeno da solidariedade (e ao seu oposto, o da adesão à crueldade) encontra um solo pré-reflexivo universal: o da vulnerabilidade radical do corpo – e do Eu – aos desígnios de agressão potencialmente presentes em outros sujeitos e em grupos.

Em todo caso, falta a Honneth uma explicitação mais detida dessa *zona opaca* localizada na fronteira do social, do corpóreo e do moral, na qual se inscreve a tortura e a violação<sup>67</sup>.

Em Adorno, a dialética de mimesis e razão permite abordar essa fronteira de um modo que é capaz de alargar a solidariedade inter-humana também para o mundo da natureza interna, dos impulsos e carecimentos radicalmente individuais que estão na base do sentimento de humilhação e dor presentes naquelas experiências de desrespeito da integridade física. Conquanto não possa apresentar aqui uma reconstituição detida das análises de Adorno a respeito do sofrimento, que ocupam trechos centrais da *Dialética Negativa*<sup>68</sup>, pretendo apresentar o seu aspecto fundamental. O decisivo é a ideia de uma *passagem*, de um entrelaçamento (*Verflochtenheit*) entre o físico e o espiritual, o não-linguístico e o linguístico, o somático e o psíquico. Em Adorno, trata-se de um processo de constituição da eguidade a partir de experiências miméticas, de assimilação e diferenciação de estímulos externos e internos. O psíquico – e o moral – se constitui sempre na imanência de uma relação com o corpo, e, portanto, com a dor. Nesse sentido, o linguístico se constitui como rede de significados (e aqui se inscreve o social) de relações corpóreas, elas mesmas apenas parcialmente traduzíveis em linguagem. Adorno fala de um elemento “que se acrescenta” e que põe em movimento o pensamento (e a moral), sem se deixar dissolver completamente nele. Cito:

“O que se acrescenta (*das Hinzutretende*) é impulso, rudimento de uma fase na qual o dualismo de extra e intramental ainda não estava de modo algum consolidado, nem para ser superado voluntariamente, nem como algo último, ontoló-

<sup>67</sup> Cf., a esse respeito: “Escrituras do corpo”, e “Sobre as relações entre ética e estética no pensamento de Adorno”, trabalhos de Jeanne Marie Gagnebin, publicados em seu livro: *Lembrar esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

<sup>68</sup> Cf. Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pg. 202-204.

gico. O impulso, intramental e somático, conduz para fora, para além da consciência, à qual ele, porém, também pertence. Mas a práxis também precisa de um outro, que não se esgota na consciência, corpóreo, mediado pela razão e dela qualitativamente distinto. Ambos os momentos não são de modo algum experimentados em dissociação. Porém, a análise filosófica dispôs o fenômeno de tal maneira que ele, depois disso, não pode ser expresso na linguagem da filosofia de outra forma que como se fosse o caso de que se adicionasse à racionalidade algo outro”<sup>69</sup>.

Pensar em uma mediação de somático e psíquico, lendo Honneth a partir de Adorno, permite avaliar a humilhação presente na tortura física como um fenômeno “histórico-natural”, isto é, como entrelaçamento de somático e psíquico, de linguístico-social e não-linguístico físico. Desse modo, seria possível, no interior mesmo da perspectiva teórica de Honneth, estender o alcance da solidariedade para todas as formas de sofrimento da natureza interna (não apenas aquelas acessíveis a um tratamento físico, médico, ou social, jurídico e político). Isso exigiria uma investigação complementar no sentido de uma teoria psicodinâmica do sofrer, (para além dos quadros da psicanálise do vínculo de objeto, de Winnicott, a que Honneth recorre). Seria necessária uma teoria que penetrasse no “histórico-natural” das formas de constituição do psiquismo.

Em Habermas, a Ética do Discurso insere a solidariedade no fundamento intersubjetivo da razão. Sua ambiciosa obra filosófica persegue uma cooperação entre as ciências humanas e a filosofia, no sentido de uma ampliação das chances emancipatórias de um espaço público ameaçado por dinâmicas econômicas e políticas de âmbito global. Nesse sentido, seu recurso à psicologia da formação moral de Kohlberg, bem como aos resultados fornecidos pelas investigações de Selmann sobre os estádios da adoção de perspectivas de interação, cumpre bem o projeto de uma reconstrução pós-metafísica da explicitação da unicidade da razão na diversidade dos seus usos: cognitivo, prático e estético.

Pretendo indicar, contudo, que, em Habermas, como acontece em Honneth, há uma dificuldade de pensar a solidariedade alargada ao âmbito da natureza e do sofrimento psíquico (natureza interna) – e que essa dificuldade, no caso de Habermas, advém de certa hesitação em explorar o potencial comunicativo da experiên-

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, pg. 227s.

cia estética<sup>70</sup>. Habermas opera com uma distinção rígida entre o objeto do *moralizável*, relativo às pretensões de justiça, presentes no mundo social das instituições, e o do *não-moralizável*, relativo às concepções particulares de vida boa presentes no mundo da vida<sup>71</sup>. Isso afeta sua avaliação do potencial comunicativo – e assim, do potencial moral – da experiência estética. Desse modo, ficam sem possibilidade de um resgate discursivo pleno as aspirações a um tratamento não-objetivante da natureza, por um lado, e as pretensões a uma consideração não-reduzida do sofrimento psíquico, de outro.

### 3 PARA UMA TEORIA CRÍTICA DA SOLIDARIEDADE

Há uma linha de reflexão filosófica, que vai de Kant e Schiller a Adorno e Marcuse, e que pensa a delicada relação entre ética e estética. Os trabalhos de Ricardo Barbosa, no Brasil, parecem-me uma boa amostra de como é possível repensar a questão da *solidariedade entre o estético e o ético*, levando em conta os ganhos cognitivos de uma concepção linguística e sócio-interativa da racionalidade<sup>72</sup>. Não poderia, aqui, restituir a riqueza dessa linha de investigação. O presente artigo, de certo modo, é uma tentativa de justificar a sua relevância para a filosofia contemporânea. No que se segue, pretendo indicar brevemente como a filosofia de Adorno fornece uma via de abordagem que permite um equacionamento conjunto das três grandes dimensões da solidariedade – dimensões que a filosofia de Habermas tem mostrado certa dificuldade de abranger – solidariedade inter-humana, solidariedade para com a natureza, solidariedade para com o sofrimento psíquico (natureza interna). Limitar-me-ei a desenvolver alguns aspectos.

---

<sup>70</sup> Cf. o trabalho de Ricardo Barbosa: “Competência estética, consciência moral e linguagem”, que cito: “Em seus escritos posteriores [ao *Discurso filosófico da modernidade*], Habermas não mais entenderia o desenvolvimento artístico como um processo de aprendizado”. In: Luiz B. L. ARAÚJO; Ricardo J. C. BARBOSA (orgs.), *Filosofia prática e modernidade*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2003, pg. 34.

<sup>71</sup> Jürgen HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, op. cit., pg. 212.

<sup>72</sup> Cf. além do ensaio supracitado, especialmente os trabalhos: *Dialética da reconciliação*: estudo sobre Habermas e Adorno. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996; “Para a idéia de uma estética discursiva”. In: I. P. CERÓN, e P. REIS (orgs.), *Kant: crítica e estética na modernidade*. São Paulo: SENAC, 1999; “Reconciliação como consenso? Sobre uma aporia da crítica de Habermas a Adorno”. In: Luiz A. C. N. LASTÓRIA; Belarmino C. G. DA COSTA; Bruno PUCCI (orgs.) *Teoria Crítica, ética e educação*. Piracicaba/Campinas: Editora UNIMEP/Editora Autores Associados, 2001; “A especificidade do estético e a razão prática em Schiller”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, Dez/2005, pg. 229-242.

Antes de tudo, cabe lembrar que, em Kant, a fundamentação independente do moral não excluía uma teoria das virtudes, a mesma que admitia pressupostos estéticos para a receptividade do ânimo à lei moral<sup>73</sup>. Schiller, em seus ensaios estéticos<sup>74</sup>, tentou elaborar ao máximo essa ideia, em termos de uma arte que fosse proporcionada ao objetivo de uma *formação estética da humanidade*, ela mesma de cunho amplamente comunicativo.

O potencial comunicativo da experiência estética, em Adorno, advém da ideia de uma “salvação profana do não-idêntico” (nos termos de Habermas). Cito Adorno:

“O comportamento estético deveria definir-se como a capacidade de sentir certos arrepios (*die Fähigkeit irgend zu erschauern*) (...) O que mais tarde se chama subjetividade, ao libertar-se da angústia cega do arrepiar-se (*Angst des Schauers*), é ao mesmo tempo o seu próprio desdobramento (*Entfaltung*); nada é vida no sujeito a não ser o que lhe dá arrepio (*als daß es erschauert*), reação ao sortilégio total que o transcende. A consciência sem o arrepio (*ohne Schauer*) é a consciência reificada. Mas esse arrepiar-se, onde se move uma subjetividade sem ainda o ser, é o fato de ser tocado pelo outro (*das vom Anderen Angerührtsein*). É a partir dele que se constitui o comportamento estético, em vez de se lhe sujeitar. Semelhante relação constitutiva do sujeito à objetividade no comportamento estético enlaça Eros e o conhecimento”<sup>75</sup>.

Na medida em que envolve “ser tocado pelo outro”, o comportamento estético é potencialmente voltado para a comunicação – como já mostrara Kant na *Crítica do Juízo*<sup>76</sup> – de modo que atitude hipotética e descentramento de perspectiva (segundo Habermas, os pressupostos cognitivos fundamentais dos participantes dos Discursos<sup>77</sup>) já são constituintes da atitude estética. O comportamento estético é “arre-

<sup>73</sup> Cf. Immanuel KANT, *La metafísica de las costumbres*, tradução e notas de Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho. Madri: Tecnos, 1989. Cf. especialmente Doctrina de la virtud, Introducción, XII: “Prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general”, pg. 253-259.

<sup>74</sup> Cf. Friedrich SCHILLER, *A educação estética do homem*, tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990; bem como, do mesmo autor, “Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos”. In: Ricardo BARBOSA, *Schiller e a cultura estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pg. 55-67.

<sup>75</sup> Theodor W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, op. cit., pg. 489s.

<sup>76</sup> Cf. especialmente o § 39, “Da comunicabilidade de uma sensação” e § 40, “Do gosto como uma espécie de *sensus communis*”. In: Immanuel KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pg. 137-142.

<sup>77</sup> Cf. Jürgen HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, op. cit., pg. 195, 199.

pio” das certezas não-tematizadas pelo sujeito, das suas referências tradicionais de sentido – não só estéticas, mas também cognitivas e práticas<sup>78</sup>. Nesse sentido, ele favorece a atitude dubitativa e argumentativa a respeito dos pressupostos normativos das intuições morais adquiridas na socialização, bem como propicia o potencial para a imaginação de relações distintas, de modos diversos de interação com o outro – seja esse “outro” o mundo natural, seja o corpo e seus afetos (esse *Alter* íntimo de um *Ego* tornado falível), ou os outros indivíduos humanos vulneráveis à violência da dominação. A abertura solidária para o inter-humano (sociedade), o infra-humano (natureza), e o intra-humano (natureza interna) é constituinte da subjetividade e da razão. Desse modo, na perspectiva antropológica de uma constituição alteritária da razão pelo mimético, seria possível integrar os elementos dispersos do conceito de solidariedade, reunindo-os em sua dialética histórica.

---

<sup>78</sup> Habermas reconhece esse aspecto, em seu *Para a reconstrução do materialismo histórico* (São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 69). Contudo, como é indicado por Ricardo Barbosa, ele não desenvolve esse *insight* na direção de uma estética discursiva. Cf. Ricardo BARBOSA, *Competência estética, consciência moral e linguagem*, op. cit., pg. 30ss.

# TEORÍA CRÍTICA Y SUFRIMIENTO SOCIAL EN MAX HORKHEIMER

*Critical Theory and Social Suffering in Max Horkheimer*

CAMILO SEMBLER\*  
[camilo.sembler@gmail.com](mailto:camilo.sembler@gmail.com)

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 20 de diciembre de 2013

## RESUMEN

El artículo analiza el problema del sufrimiento social en los escritos tempranos de Max Horkheimer. Se sugiere así, en primer lugar, que su temprana crítica materialista de la metafísica (base de su idea originaria de teoría crítica) se fundamenta en una interpretación del sufrimiento en tanto experiencia social imposible de justificar. En segundo lugar se examina la idea de una crítica materialista del sufrimiento en tanto reflexión filosófica que pretende expresar –en su estructura conceptual misma– tanto las experiencias de padecimiento social como las luchas históricas por su emancipación. Finalmente se sugiere la relevancia de una crítica del sufrimiento para una teoría crítica contemporánea.

*Palabras clave:* Teoría Crítica; sufrimiento social; Max Horkheimer.

## ABSTRACT

This article examines the problem of social suffering in Max Horkheimer's early writings. It is argued, in the first place, that his early materialist critique of metaphysics (which is the basis of his original notion of critical theory) is based on an interpretation of suffering as unjustifiable social experience. Secondly, this article examines the idea of materialist critique of suffering as philosophical reflection that aims to express –in its conceptual structure itself– both the experiences of social suffering and the historical struggles for its emancipation. Finally, the article points out the relevance of a critique of suffering to build the foundations of a contemporary critical theory.

*Key words:* Critical Theory; social suffering; Max Horkheimer.

---

\* J. W. Goethe Universität – Frankfurt am Main.

Entre las distintas premisas conceptuales que, en su variedad de enfoques y desarrollos, caracterizan a la tradición filosófica de la denominada Escuela de Frankfurt, se encuentra una acentuada reflexión ética acerca del devenir histórico de la sociedad capitalista. Esto es, en lugar de poner el acento en sus déficits político-institucionales, la crítica filosófica-social de Frankfurt intenta más bien desentrañar el carácter deficitario, patológico, de la sociedad capitalista en tanto *forma de vida* históricamente determinada. La discusión en torno a posibles principios racionales de justicia –la cual también hoy se encuentra en el centro de los debates propios de la filosofía política– da paso entonces a una perspectiva ética acerca del orden capitalista, vale decir, se interroga a éste en tanto constelación histórica de relaciones éticas –en tanto eticidad (*Sittlichkeit*), dicho con Hegel– que imposibilita de modo estructural y sistemático, a raíz de su constitución deficitaria, la libre autorrealización de los sujetos<sup>1</sup>.

Es en este contexto que el problema del sufrimiento social adquiere una especial relevancia. En efecto, la crítica encuentra en las diversas experiencias de injusticia y sufrimiento no sólo un signo de la negatividad constitutiva de la forma de vida capitalista, sino también su propio marco de justificación teórica y a la vez el testimonio existencial de la necesidad y posibilidad histórica de una praxis emancipadora. El sufrimiento constituye de esta manera no sólo un fenómeno social que debe ser diagnosticado y cuestionado teóricamente, sino además –como especialmente Adorno sugiere en su *Dialéctica Negativa*– su existencia histórica debe determinar *desde dentro* las categorías mismas de la crítica filosófica (sin dejarse subsumir no obstante por éstas) con tal de expresar y mantener vivo en su estructura conceptual un interés práctico emancipador. La crítica del sufrimiento no se comprende entonces, dicho brevemente, como crítica *de* un objeto social, sino más bien en tanto autorreflexión práctica de las experiencias de sufrimiento o padecimiento social y las luchas históricas por su abolición.

Esta exigente orientación teórica de la crítica del sufrimiento se puede identificar –por cierto, no carente de reformulaciones, problemas y aporías– en distintos desarrollos de la tradición crítica de Frankfurt. En las siguientes páginas ensayo una reconstrucción general de una versión primera de esta crítica del sufrimiento a partir de los escritos tempranos de Max Horkheimer. En primer lugar intento mostrar que su temprana crítica *materialista* de la metafísica (base de su idea originaria

<sup>1</sup> Ver Axel HONNETH, “Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”, en *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.

de teoría crítica) se fundamenta en una interpretación del sufrimiento en tanto experiencia social imposible de justificar; o dicho de otro modo, en la tesis que toda justificación del sufrimiento humano deviene necesariamente ideología. Para sustentar esta interpretación Horkheimer articula argumentos tanto del pesimismo filosófico de Schopenhauer como de la tradición materialista – articulación filosófica que, como es sabido, imprime un sello distintivo al conjunto de su teoría crítica (I)<sup>2</sup>. En segundo lugar analizo la idea de una crítica *materialista* del sufrimiento en tanto reflexión filosófica que pretende expresar, en su estructura conceptual misma, tanto las experiencias de padecimiento social como las luchas históricas por su emancipación (II). Finalmente esbozo, muy brevemente, algunos problemas del planteamiento de Horkheimer y la actualidad de una crítica del sufrimiento para una teoría crítica contemporánea (III).

## I

Entre las notas filosóficas que constituyen una pieza central de la filosofía tardía de Max Horkheimer –en particular, en medio de aquellas que han sido transcritas a partir de sus discusiones con Friedrich Pollock– es posible leer: “El sufrimiento [*das Leiden*] es el hecho desde el cual todas las reflexiones sobre la vida humana deben comenzar”<sup>3</sup>. Semejante afirmación expresa con claridad uno de los motivos centrales de su pensamiento de posguerra, a saber, la insistencia en las consecuencias nocivas del desarrollo técnico-instrumental no sólo en la progresiva cosificación de las relaciones sociales, sino también en la disolución de las condiciones éticas que harían posible una autocomprensión reflexiva de aquella indisoluble conexión, incubada bajo el imperio de la razón instrumental, entre progreso civilizatorio y sufrimiento social. Esta aporética vinculación –como es sabido, una de las tesis centrales de la *Dialéctica de la Ilustración*<sup>4</sup>– asume en sus escritos tardíos un

<sup>2</sup> Sobre la influencia de Schopenhauer en la filosofía de Horkheimer, ver Alfred SCHMIDT, “Die geistige Physiognomie Max Horkheimers”, en *Drei Studien über Materialismus*, München: Hansen, 1977; Dieter SATTler, *Max Horkheimer als Moralphilosoph. Studie zur Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.: Lang, 1996.

<sup>3</sup> Max HORKHEIMER, “Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer”, en *Gesammelte Schriften 14: Nachgelassene Schriften 1949-1972*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988, pág. 203. Salvo los casos en que se indica el traductor, las traducciones son propias.

<sup>4</sup> En ella pues, junto con la idea de autosacrificio del individuo en nombre del progreso, es precisamente diagnosticada una “formalización del duelo” como expresión de la crisis de la experiencia contemporánea: “Lo que le acontece a todos los sentimientos: la exclusión de todo lo que no tiene valor de mercado, le sucede en la forma más brutal a aquello de lo que no se puede lograr siquiera

lugar determinante, pues animado en especial por un retorno explícito al pesimismo filosófico de Schopenhauer, Horkheimer subraya entonces la importancia de un pensamiento crítico que, al mismo tiempo que denuncia las injusticias presentes, se enlaza solidariamente con las víctimas de la historia a partir de la conciencia común implicada en la compartida finitud y la precariedad constitutiva de la existencia humana<sup>5</sup>.

Esta relación entre Teoría Crítica y sufrimiento social puede, sin embargo, ser rastreada ya en sus primeros escritos. Fuertemente influenciado, además del idealismo alemán y Marx, por Schopenhauer, la amplia tradición del materialismo filosófico y la literatura romántica, Horkheimer vislumbra entonces no sólo aquella vinculación aporética entre progreso social y sufrimiento individual, sino que además esboza una concepción de la emancipación que, situada más allá de las coordenadas del marxismo clásico, incluye de modo decisivo una “ética de la compasión” ante el sufrimiento (*Mitleid*). Criticando la constitución monadológica de la subjetividad en la sociedad capitalista, escribe por ejemplo en sus tempranos aforismos (*Dämmerung*): “Sólo conozco un tipo de golpe de viento que puede abrir ampliamente las ventanas de las casas: el sufrimiento común”<sup>6</sup>.

Como es sabido, a inicios de los años treinta Horkheimer emprende, en el marco de su dirección del trabajo colectivo del Instituto de Investigación Social de Frankfurt (*Institut für Sozialforschung*), la fundamentación sistemática de un “materialismo interdisciplinar” en tanto teoría crítica de la sociedad<sup>7</sup>. Ésta se basa esencialmente –como sostiene en su discurso inaugural al asumir la dirección del Instituto– en la idea de una filosofía social que ante la crisis histórica del idealismo absoluto y la imposibilidad de recomponer su sistema sin a la vez quedar situado por detrás del “estado actual del conocimiento” (y por ende, devenir ideología),

---

la reconstrucción psicológica de la fuerza de trabajo: al duelo. Éste se convierte en el estigma de la civilización, en sentimentalismo asocial, que delata que no se ha logrado aún del todo encadenar a los hombres al reino de los fines”. Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. J. J. Sánchez, Madrid: Trotta, 1998, pág. 258. Sobre este punto, ver también Friedrich W. SCHMIDT, “Die Vergeblichkeit des Opfers und die Irrealität des Todes”, en W. Reijen, (ed.), *Vierzig Jahre Flaschenpost. Dialektik der Aufklärung: 1947 - 1987*, Frankfurt /M.: Fischer, 1987.

<sup>5</sup> Ver, por ejemplo, el conjunto de ensayos reunidos en Max HORKHEIMER, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, trad. J. J. Sánchez, Madrid: Trotta, 2000.

<sup>6</sup> Max HORKHEIMER, “Dämmerung. Notizen in Deutschland”, en *Gesammelte Schriften 2: Philosophische Frühschriften 1922 - 1932*, Frankfurt/M.: Fischer, 1987, pág. 314.

<sup>7</sup> Sobre la idea de “materialismo interdisciplinar”, ver Helmut DUBIEL, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt /M.: Suhrkamp, 1978.

apuesta por una “ininterrumpida compenetración dialéctica y desarrollo de teoría filosófica y praxis científica”<sup>8</sup>. Ya en esta primera descripción de una crítica social fundada de modo filosófico y, al mismo tiempo, informada de modo permanente por los rendimientos de las modernas ciencias sociales, se deja entrever la relevancia asignada al problema del sufrimiento en el proyecto teórico de Horkheimer. Pues en medio de su argumentación sugiere que con la crisis histórica de los sistemas metafísicos “el sufrimiento y la muerte de los individuos amenazaron con aparecer en su desnuda falta de sentido (*nackte Sinnlosigkeit*)”<sup>9</sup>. En esta constatación radica, justamente, el núcleo de la crítica materialista de la metafísica que Horkheimer va a desarrollar de modo sistemático en sus escritos tempranos.

En efecto, en ellos critica bajo el concepto de metafísica todas aquellas concepciones del mundo que, a través de distintas o incluso contrapuestas vías, ejercen una ideológica transfiguración (*Verklärung*) de las experiencias concretas de sufrimiento humano, toda vez que niegan su existencia o, de modo indirecto, contribuyen a su justificación histórico-normativa. De esta manera, tanto los recientes ensayos ontológicos (en especial Heidegger y el neokantismo) como la ciencia fundada de modo exclusivamente positivista, por mencionar dos ejemplos abiertamente opuestos en sus orientaciones centrales, resultarían incapaces, según Horkheimer, de asumir a cabalidad la “pregunta por el sufrimiento del individuo”, expresando por ello sólo distintas versiones de una “negación idealista”<sup>10</sup>.

Siguiendo así aquella tradición articulada, entre otros, por Marx, Nietzsche y Freud, Horkheimer interpreta entonces la idea de metafísica (con su característica insistencia en desentrañar conceptualmente el “enigma del ser” [*Dasein*], el “todo del mundo” o la “vida en sí”, para desde ese substrato ontológico concluir una actitud moral imperativa<sup>11</sup>) como expresión de una incapacidad concreta, históricamente constituida, de autodeterminación humana: “No existe un misterio permanente del mundo, un secreto del mundo, el cual desentrañar de una vez y para siempre sería la misión del pensamiento; esta visión [...] corresponde hoy al estrecho horizonte de individuos y grupos que, desde su sentida incapacidad de modifi-

<sup>8</sup> Max HORKHEIMER, “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, en *Gesammelte Schriften 3: Schriften 1931-1936*, Frankfurt/M.: Fischer 1988, pág. 29.

<sup>9</sup> Ídem, pág. 25.

<sup>10</sup> Max HORKHEIMER, “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie”, en *Gesammelte Schriften 2*, op. cit., pág. 257.

<sup>11</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Metaphysik”, en *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt/M.: Fischer, 2011, pág. 14.

car el mundo a través del trabajo racional, se hacen de recetas universales, se aferran a ellas forzosamente”<sup>12</sup>. La relación entre metafísica y sufrimiento –especialmente a partir de la filosofía de Leibniz identificada como el problema moderno de la teodicea– es considerada entonces ahora por Horkheimer de un modo materialista, esto es, invirtiendo decididamente la idea que tanto el “mal físico” como el “mal moral” se enraizarían en un supuesto “mal metafísico” derivado del carácter constitutivamente incompleto de la vida humana en comparación con la existencia divina (Leibniz)<sup>13</sup>. Por el contrario, serían las experiencias de sufrimiento históricamente instituidas, así como la incapacidad, de igual modo socialmente determinada, de abolición de éstas, lo que subyace a la existencia y transmisión de concepciones metafísicas acerca del devenir del mundo. La crítica de la metafísica resulta entonces para Horkheimer elemento fundamental de una crítica materialista de la ideología.

Si bien puede advertirse en esto una continuidad con las reflexiones propias del idealismo alemán, pues tanto Kant como Hegel habían situado ya las fuentes del mal moral en la acción humana, Horkheimer intenta a la vez – en especial a partir de su lectura del materialismo filosófico y de Schopenhauer – radicalizar esta determinación crítica. Así, en lugar de una “auténtica teodicea” (Kant) o una “verdadera teodicea” (Hegel)<sup>14</sup>, Horkheimer sugiere que toda teodicea, en el sentido de una interpretación justificadora del sufrimiento humano, sería esencialmente imposible: toda metafísica intentaría justificar algo –el padecimiento humano– que en su determinación constitutiva misma no se deja justificar en modo alguno. Aquella “desnuda falta de sentido” del sufrimiento humano a la cual se aludía en su discurso inaugural se ubica así en el núcleo de su crítica materialista de la metafísica; ésta se deja entonces conducir por la convicción filosófica que todo intento de integración del sufrimiento en un marco justificador de sentido, ya sea religioso o secular, contradice determinaciones constitutivas de la forma específicamente humana de vida. En uno de sus primeros escritos sistemáticos –“Comienzos de la filosofía burguesa de la historia” (1930)– sostiene Horkheimer:

<sup>12</sup> Max HORKHEIMER, “Zum Problem der Wahrheit”, en *Gesammelte Schriften* 3, op. cit., págs. 294-295

<sup>13</sup> Sobre la relación entre teodicea y sufrimiento, ver Hans-Gerd JANREN, *Gott - Freiheit - Leid: Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

<sup>14</sup> Ver Immanuel KANT, “Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee”, en *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977; Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1971.

“De esta manera aparece la muerte única, real, de los hombres individuales [*der einmalige wirkliche Tod der einzelnen Menschen*] en un sistema, dado que ella se presenta ante una entidad espiritual sobreviviente, ante el espíritu absoluto o también ante la conciencia transcendental como una pura ilusión o, al menos, se justifica. Pero no es posible, de ninguna manera, otorgar teóricamente a la muerte un sentido; más bien se demuestra en ella la impotencia [*Ohnmacht*] de toda metafísica que pretende otorgar un sentido [*sinngibende Metaphysik*] y de toda teodicea. [...] Que la historia ha realizado una sociedad mejor a partir de una menos buena, así como que todavía una mejor se puede realizar en su desarrollo, es un hecho; pero un hecho distinto es que el camino de la historia se dirija sobre el sufrimiento y la miseria de los individuos. Entre ambos hechos existe una serie de relaciones explicativas, pero ningún sentido justificador [*kein rechtfertigender Sinn*]. [...] En términos de filosofía de la historia es válido de todas maneras: la explicación del acontecer de la historia hasta este momento, que en gran parte todavía se tiene que realizar, es algo distinto que su imposible justificación”<sup>15</sup>.

Las experiencias de sufrimiento social no se dejan entonces, sin riesgo de devenir ideología, en modo alguno justificar, sino más bien sólo *explicar*. ¿En qué consiste ahora este *explicar* para una Teoría Crítica de la sociedad? Antes de examinar esta crucial dimensión epistemológica, es preciso sin embargo clarificar el supuesto filosófico-histórico subyacente, esto es, la mencionada tesis acerca del sufrimiento humano en tanto experiencia imposible de justificar. Es aquí donde confluyen premisas filosóficas y antropológicas de la teoría de Horkheimer con elementos propios de su crítica del capitalismo.

Como se insinúa en la cita anterior, Horkheimer acentúa –apoyándose sobre todo en su lectura de Schopenhauer– que a raíz del carácter sensible de la vida humana, al igual que para todo ser vivo, una fuente de padecimiento estaría ya anclada en su inevitable finitud. Este carácter constitutivamente transitorio, efímero (*Vergänglichkeit*) de toda existencia sensible posee un lugar destacado sobre todo en sus escritos tardíos, en especial en sus esbozos de una ética solidaria ante el sufrimiento común (*Mitleid*)<sup>16</sup>. No obstante, se deja también advertir ya en sus tempranos

<sup>15</sup> Max HORKHEIMER, “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie”, op. cit., págs. 248-249.

<sup>16</sup> Al respecto, ver por ejemplo Max HORKHEIMER, “Schopenhauer und die Gesellschaft”, en *Gesammelte Schriften 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt/M.: Fischer, 1985.

nas reflexiones: “También las futuras generaciones son irrevocablemente efímeras (*vergänglich*) y al final siempre triunfa la nada (*das Nichts*) sobre el gozo (*die Freude*)”<sup>17</sup>.

Este pesimismo metafísico herencia de Schopenhauer es, sin embargo, apropiado y reinterpretado de modo materialista. De este modo, en su consideración acerca del sufrimiento implicado en el carácter perecedero de la existencia sensible, Horkheimer rehúye de modo determinante tanto una subestimación idealista como, desde el otro extremo, una dignificación ontológica de la muerte: “La realidad no es ni unitaria ni permanente; los hombres sufren y mueren solo para sí mismos y bajo distintas circunstancias”<sup>18</sup>. Que la muerte tenga lugar siempre “bajo distintas circunstancias” significa entonces que, sin poder revocar jamás su carácter sensiblemente determinado, se trataría siempre de una experiencia mediada socialmente. Ya en *Dämmerung* interpreta Horkheimer la idea de una “imparcialidad de la muerte” como “absoluta ideología”: “Todos tienen que morir –indudablemente, pero no todos mueren igual [...] Aquello que acontece *tras* la muerte lo desconozco, pero aquello que está *ante* la muerte acontece en la sociedad capitalista de clases”<sup>19</sup>. De esta manera, sólo una forma de vida organizada de modo preferente en base a la afirmación egoísta de intereses particulares –esto es, para Horkheimer, el núcleo socializador de una sociedad de clases– devolvería, por así decir, la experiencia de la muerte a su *pura* naturalidad:

“Mientras la vida social no procede desde el trabajo solidario, sino desde la destructora competencia de sujetos individuales, cuya relación está mediada esencialmente a través del intercambio de mercancías, desempeña el yo, el tener, el mío y el no-mío un rol fundamental y dominante que caracteriza de modo decisivo a todos los elementos del vivir, en el lenguaje y en el pensamiento, en todas las expresiones culturales. El mundo se divide en este período en yo y no-yo, como en la filosofía trascendental de Fichte, y la propia muerte, en tanto no sea esta relación atenuada por medio de un consuelo metafísico o religioso, se iguala puramente a la absoluta desaparición”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie” en *Gesammelte Schriften* 3, op. cit., pág. 257. Sobre la relación entre sufrimiento y naturaleza sensible, ver Werner POST, *Kritische Theorie und Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*, München: Kösel, 1971.

<sup>18</sup> Max HORKHEIMER, “Zu Bergsons Metaphysik der Zeit”, en *Gesammelte Schriften* 3, op. cit., pág. 238. Así también su crítica a la idea de “pura finitud” (*bloße Endlichkeit*) en Heidegger, ver Max HORKHEIMER, “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie”, op. cit., pág. 26.

<sup>19</sup> Max HORKHEIMER, “Dämmerung”, op. cit., págs. 345-346.

<sup>20</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, op. cit., pág. 313.

La carencia de sentido del padecimiento individual encuentra aquí fundamentos histórico-sociales. Ahora bien, esta tesis de Horkheimer no puede ser leída en clave de una posible superación colectiva de la finitud sensible; ello sería pues instalar una nueva positividad normativa – una nueva teodicea. Más bien Horkheimer trae aquí a consideración una reflexión negativa, vale decir, la medida en que la experiencia finita del sujeto constituiría una fuente posible de solidaridad emancipadora: “Los hombres tienen que crear, a partir de la inderogabilidad del absoluto y definitivo carácter de su propia muerte y la ajena (*Unaufhebbarkeit der unbedingten Endgültigkeit des eigenen und fremden Todes*), las desesperadas fuerzas (*die verzweifelten Kräfte*) que necesitan para su actividad histórica”<sup>21</sup>. De esta manera, el sentido posible de una experiencia de padecimiento no se deja sancionar de antemano, desenrañar de modo puramente conceptual, menos de una vez y para siempre, tal como sugiere la narración propia de la teodicea, sino más bien queda siempre referido a un *acontecer intersubjetivo* (incluso el caso a primera vista más privativo de padecimiento, la propia muerte, adquiere pues sentido sólo ante la muerte de otro<sup>22</sup>); siendo además éste, como toda praxis humana, necesariamente *percedero* (“Las consecuencias de todas las acciones humanas transcurren exclusivamente en el mundo espacio-temporal”<sup>23</sup>) y *fragmentario* (no puede pues disolver de forma alguna la finitud sensible misma).

La recepción y reinterpretación de la tradición del materialismo filosófico –comprendido, a saber, en sentido amplio: el antiguo Eudemonismo, la temprana antropología de Maquiavelo y Hobbes, el sensualismo de Feuerbach y el materialismo histórico<sup>24</sup>– permite a Horkheimer, más allá de la constatación del carácter históricamente determinado de la experiencia sensible, profundizar su tesis acerca de la imposibilidad de dotar de sentido suprahistórico al sufrimiento. Según su lectura, la tradición materialista se caracterizaría pues por insistir en el carácter absolutamente incondicionado, en tanto pulsionalmente determinado, de las “exigencias de felicidad” de los individuos: “En la aspiración de felicidad de los hombres se

<sup>21</sup> Max HORKHEIMER, “Zu Bergsons Metaphysik der Zeit”, op. cit. pág. 236.

<sup>22</sup> Al respecto, ver también la crítica al solipsismo de Heidegger en Theodor W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit*, en *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.

<sup>23</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Moral”, en *Gesammelte Schriften* 3, op. cit., pág. 313.

<sup>24</sup> Sobre la interpretación del materialismo en Horkheimer, ver John ABROMEIT, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, New York: Cambridge University Press, 2011, págs. 85-140.

reconoce un hecho natural que no necesita justificación”<sup>25</sup>. Este elemento sensualista del materialismo permitiría cuestionar la oposición idealista –según Horkheimer, base instintiva de la “antropología burguesa”– entre felicidad (*Glück*) y placer (*Lust*), toda vez que ella conllevaría siempre una renuncia represiva de los intereses del individuo, proclamados ahora como puramente egoístas, en favor de valores morales esenciales o superiores<sup>26</sup>. Una cierta tendencia hedonista se afirma entonces para Horkheimer como un elemento constitutivo del materialismo crítico, siendo su rasgo fundamental el cuestionamiento de los sacrificios y renunciaciones exigidos por la moral dominante, esto es, la negación sistemática, consagrada moralmente, de una libre satisfacción de necesidades<sup>27</sup>.

Es justamente esta exigencia práctica, sensualista, la que determinaría la necesidad imperiosa para el materialismo de superar privaciones y sufrimientos. Dicho de otra manera, si las pretensiones de felicidad se asumen como constitutivas de la existencia humana en tanto tal (esto es, deben considerarse como una disposición sensible, natural) las experiencias de sufrimiento y privación, ahora desde una perspectiva ontológica, devienen (todavía más) injustificables: “Ante la razón no necesita la felicidad (*Glück*) un motivo, sino sólo la miseria”<sup>28</sup>. Ahora bien, Horkheimer integra esta determinación sensible del materialismo nuevamente en categorías propias de la filosofía marxista de la historia. No se trataría pues de una satisfacción abstracta, arbitraria, de necesidades, sino siempre referida al estado de desarrollo alcanzado en una época histórica. La historia del materialismo (es decir, aquella “serie de pensamientos y modos prácticos de comportamiento” que acentúan “los intereses materiales de los individuos”<sup>29</sup>) es descrita entonces por Horkheimer en términos de una sucesión de diversas concepciones acerca de la superación (histórica) de las fuentes del sufrimiento social. Así, mientras en la antigüedad, ante la ausencia de adecuadas “condiciones externas”, se concibió la abolición del sufrimiento preferentemente como “tranquilidad del alma” (*Seelenruhe*), en el “materialismo de la temprana burguesía” se asiste a una pretensión de incremento del control sobre la naturaleza en tanto medio de superación de padecimientos y

<sup>25</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., pág. 40.

<sup>26</sup> Ver Max HORKHEIMER, “Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters”, en *Traditionelle und kritische Theorie*, op. cit.

<sup>27</sup> Sobre esta dimensión hedonista, ver también Herbert MARCUSE, “Zur Kritik des Hedonismus”, en *Schriften 3: Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.

<sup>28</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, op. cit., pág. 264.

<sup>29</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., pág. 13.

privaciones, para finalmente advertir hoy –así sugiere Horkheimer– que “la miseria del presente está vinculada con la estructura social. Por tanto la teoría de la sociedad representa el contenido del materialismo contemporáneo”<sup>30</sup>.

La carencia de sentido de las experiencias de sufrimiento muestra entonces, desde esta perspectiva, un nuevo significado. Su fundamentación radicaría ahora en la discordancia entre la posibilidad históricamente existente de abolición (bajo ciertas condiciones socio-históricas) y la no obstante sistemática reproducción del sufrimiento (bajo esas mismas condiciones)<sup>31</sup>. Es aquella negatividad social, esta diferencia *histórica* entre perpetuación y posibilidad de superación del sufrimiento, la que subyace al diagnóstico de Horkheimer –muy cercano en este punto a la conocida tesis de Walter Benjamin– de una relación constitutiva entre el progreso cultural asentado en el dominio de clase y la producción sistemática de experiencias de sufrimiento en el devenir civilizatorio:

“En la historia hasta el presente cada trabajo cultural ha sido posible sólo a causa de la división entre grupos dominantes y dominados. El sufrimiento que ha estado vinculado con la permanente renovación de la vida de los pueblos en un determinado nivel, especialmente con cada progreso, y que representa, en cierto sentido, los costos que la sociedad para ello invierte, nunca se ha distribuido de igual manera entre sus miembros [...] Surgimiento y expansión de la cultura no se dejan separar de esta división”<sup>32</sup>.

El sufrimiento social, así como su carencia de sentido, son entendidos entonces a partir de la paradoja civilizatoria ocasionada y reproducida por la división de clases: mientras más avanza el control humano sobre la naturaleza –fuente de riqueza y progreso material– aún más innecesarias o superfluas se revelan las experiencias de padecimiento y sufrimiento, toda vez que su existencia ahora sólo se ampara en relaciones de dominación que socavan estructuralmente la posibilidad de su abolición. Dicho en pocas palabras: lo problemático en el sufrimiento, la imposibilidad de su justificación, radicaría en su carácter *históricamente* innecesario:

“Un orden social anticuado, que ha devenido malo (*eine veraltete, schlecht gewordene Gesellschaftsordnung*) cumple, si bien bajo un desarrollo de sufrimientos innecesarios (*unnötige Leiden*), las funciones de conservar y renovar la vida de la hu-

<sup>30</sup> Ídem, pág. 21.

<sup>31</sup> Ver Gerd-Walter KÜSTERS, *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers. Historisch-systematische Untersuchung zur Theoriegeschichte*, Frankfurt/M.: Campus, 1980, pág. 80.

<sup>32</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Moral”, op. cit., pág. 138.

manidad en un determinado nivel. Su existencia es mala porque una mejor técnicamente ya sería posible; ella es buena, porque representa la forma real de la actividad humana e incluye también los elementos de un futuro mejor”<sup>33</sup>.

La crítica del capitalismo en Horkheimer se evidencia en este punto como una crítica del sufrimiento: socialmente determinado e históricamente innecesario. En especial porque aquella contradicción entre posibilidad histórica de abolición y perpetuación de los padecimientos sociales deviene aún más nítida en el marco del orden capitalista:

“El sistema capitalista en la fase actual es la explotación organizada en escala mundial. Su conservación es la condición de inconmensurables sufrimientos (*unermeßliche Leiden*). Esta sociedad posee en realidad los medios humanos y técnicos para abolir la miseria en sus formas más graves. No sabemos de otra época en que haya existido esta posibilidad en tal medida como hoy”<sup>34</sup>.

Ahora bien, no sólo se trataría del progreso material alcanzado en el orden capitalista, sino también de sus correspondientes ideales morales –a ellos subyace pues la promesa normativa que nadie debe sufrir sin motivo<sup>35</sup>. Así, por ejemplo, en relación a la idea moderna (universalista) de justicia, sostiene Horkheimer: “El concepto de justicia –que ha jugado un rol decisivo en tanto lema en la lucha por el establecimiento racional de la sociedad– es más antiguo que la moral”; mas luego agrega:

“Como más general, como oposición que se debe realizar en este mundo (*im Diesseits zu verwirklichender Gegensatz*) la justicia fue reconocida en relación con la libertad y la igualdad recién en la moral burguesa; recién hoy en día por tanto han devenido suficientemente grandes los recursos de la humanidad que se ha planteado su razonable realización como directa tarea historia”<sup>36</sup>.

## II

Hasta ahora he intentado mostrar que en los escritos tempranos de Horkheimer –en el núcleo de su crítica materialista de la metafísica– se pueden encontrar dos interpretaciones acerca de la imposibilidad de justificar el sufrimiento humano. Por una parte, una lectura antropológica alimentada del pesimismo de Schopenhauer y reinterpretada de modo materialista, según la cual ante el padecimiento

<sup>33</sup> Max HORKHEIMER, “Dämmerung”, op. cit., pág. 333.

<sup>34</sup> Ídem, págs. 332-333.

<sup>35</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, op. cit., pág. 264.

<sup>36</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Moral”, op. cit., pág. 138.

inexorable anclado en la finitud sensible, toda interpretación del sufrimiento sería eminentemente práctica y, por ende, también precedera y fragmentaria. Y por otra, una lectura que partiendo del impulso sensualista de la tradición materialista, pone el acento en el carácter superfluo e injustificado de las experiencias de sufrimiento a la luz del progreso material y práctico-moral alcanzado por una época histórica. Si ambas interpretaciones permiten sostener por distintas vías la tesis del sufrimiento en tanto experiencia social imposible de justificar y, desde ahí, la medida en que cada intento de asignación de un sentido suprahistórico se constituiría como ideología, es preciso mostrar ahora el contrapunto de una concepción metafísica del sufrimiento, esto es, qué es posible entender –a partir de estas reflexiones primeras de Horkheimer– como una teoría crítica (materialista) del sufrimiento social.

La determinación teórica central y distintiva de esta crítica materialista del sufrimiento puede ser leída de la siguiente manera: una crítica del sufrimiento estaría efectivamente en condiciones de asumir una posición no conciliadora, no ideológica, frente a las relaciones causantes de sufrimiento social sólo en la medida en que, además de considerarlas (como ya lo había hecho el idealismo) como resultado de la acción humana y por tanto como un fenómeno históricamente modificable, concibe estas experiencias negativas como una fuente de determinación interna, práctica, de sus propios conceptos teóricos. En otras palabras, la crítica materialista del sufrimiento debe cerciorarse de que sus conceptos y categorías centrales abordan el sufrimiento no como un mero objeto de análisis, sino más bien como una experiencia históricamente constituida que, a su vez, determina *desde dentro* a la teoría crítica y sólo así garantiza el sentido emancipador de su estructura conceptual. La unidad dialéctica entre “conocimiento del mundo” y “voluntad de cambio” que la teoría crítica reclama para sí como su distintivo rasgo epistemológico ha de expresarse, en suma, también en su reflexión acerca del sufrimiento social.

Como se mencionó, Horkheimer sugiere comprender este tránsito desde la metafísica a la crítica materialista en términos de reemplazar la “justificación” de los sufrimientos implicados en el devenir histórico por su “explicación”. Ahora bien, ¿no es la “explicación” –aun cuando incorpora una diversidad de elementos históricos– finalmente otra forma de “justificación”? La pregunta parece desplazarse entonces verdaderamente hacia qué debe entender una teoría crítica por *explicación*, con tal de no devenir justificación del sufrimiento. En su conocido escrito

programático de 1937 (“Teoría tradicional y teoría crítica”) Horkheimer describe la noción de explicación propia de la concepción tradicional del conocimiento en estos términos: “Siempre está de un lado el saber formulado conceptualmente y del otro un estado de cosas que bajo aquél se debe abordar. Y este subsumir, este producir la relación entre la pura percepción o constatación del estado de cosas y la estructura conceptual de nuestro saber, se llama explicación teórica”<sup>37</sup>. Por el contrario, para la crítica de la sociedad –así asume Horkheimer– sus explicaciones teóricas pretenden expresar en sí mismas un interés pre-científico emancipador (una “voluntad de existencia digna” o de “realización de una mejor forma social”) <sup>38</sup>, toda vez que concibe en ello, a diferencia de la teoría tradicional, ya no una “fuente de errores”, sino un “factor inherente del conocimiento”: “El pensamiento verdadero depende igualmente de una voluntad verdadera, así como la voluntad del pensamiento”<sup>39</sup>. El interés emancipador de la crítica filosófica no se deja por tanto determinar de modo meramente conceptual, sino que procede desde el proceso histórico concreto y la expresión misma de sus contradicciones a través de las luchas sociales:

“La dialéctica materialista abierta (*die unabgeschlossene materialistische Dialektik*) no piensa «lo racional» como completamente dado en algún lugar de la historia y tampoco cree proporcionar la disolución de oposiciones y tensiones, el fin de la dinámica histórica, a través de la realización de puros pensamientos y sus simples consecuencias. Ella carece del momento de la dialéctica idealista [...] a saber de la concepción de saber lo supuestamente incondicionado y por tanto ser en sí misma incondicionada. [...] Para acceder a lo «positivamente racional» no basta la superación de las oposiciones en el pensamiento, sino que se necesita de la lucha histórica, sus ideas conductoras y los requisitos teóricos están dados por tanto en la conciencia de los luchadores. El resultado no se deja sin embargo anticipar de modo puramente teórico”<sup>40</sup>.

La crítica materialista del sufrimiento no pretende entonces otorgar una descripción positiva de una “sociedad sin sufrimiento”, sino más bien comprenderse a

<sup>37</sup> Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie”, en *Traditionelle und kritische Theorie*, op. cit., pág. 210.

<sup>38</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, op. cit., págs. 255 y 259.

<sup>39</sup> Max HORKHEIMER, “Der neueste Angriff auf die Metaphysik”, en *Gesammelte Schriften 4: Schriften 1936-1941*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, pág. 138.

<sup>40</sup> Max HORKHEIMER, “Zum Problem der Wahrheit”, op. cit., págs. 317-318.

si misma como “la cara teórica de los esfuerzos por abolir la miseria existente”<sup>41</sup>. La explicación crítica del sufrimiento es así – dicho de otro modo – autocomprensión reflexiva de las luchas sociales por alterar o abolir aquellas relaciones sociales que lo generan y reproducen de modo sistemático<sup>42</sup>. Esto ya se deja entrever en el temprano escrito de Horkheimer (1930) acerca de las filosofías burguesas de la historia:

“La completa y exitosa explicación (*Die vollständige gelungene Erklärung*), el conocimiento alcanzado acerca de la necesidad de un acontecimiento histórico, puede devenir para nosotros, los que actuamos, un medio para introducir razón (*Vernunft*) en la historia. Pero la historia no tiene razón considerada «en sí», no es una «entidad» de alguna forma constituida ni un «espíritu» ante el cual nos tendríamos que inclinar, tampoco un «poder», sino una síntesis conceptual (*begriffliche Zusammenfassung*) de acontecimientos que resultan del proceso de vida histórico de los hombres [...] Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden por tanto conseguir que el sufrimiento individual o general, el cual ellos o la naturaleza han creado, disminuya”<sup>43</sup>.

En la medida que la crítica materialista del sufrimiento constituye una autorreflexión de las luchas históricas por su abolición, no hay por ende, o al menos no en un sentido tradicional, una “teoría del sufrimiento social”. El materialismo, sostiene Horkheimer, se deja guiar por una “solidaridad con los hombres combatientes y sufrientes” (*kämpfende und leidende Menschen*)<sup>44</sup>. Es la articulación entre ambas dimensiones –padecimiento social y lucha por su abolición– lo que puede ser entendido entonces como una *explicación materialista* del sufrimiento.

De esta manera, el hecho que la crítica exprese en su estructura conceptual un interés práctico de abolición del sufrimiento implica no sólo que debe diagnosticar sus determinantes socio-estructurales, sino también identificar las potenciales fuerzas emancipadoras, así como su bloqueo cultural y psíquico en el contexto de un orden de dominación. Es especialmente este último elemento –la ausencia de formas de reacción racionales, liberadoras, ante las experiencias de injusticia social– el

<sup>41</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Moral”, op. cit., pág. 131.

<sup>42</sup> En un sentido bastante similar escribe entonces Marcuse: “La teoría crítica no se relaciona con la realización de ideales que se traen a las luchas sociales. Ella reconoce en estas luchas sociales, por un lado, un asunto de la libertad, por el otro, un asunto del sometimiento y la barbarie”. Herbert MARCUSE, “Philosophie und Kritische Theorie”, en *Schriften* 3, op. cit., págs. 237-238.

<sup>43</sup> Max HORKHEIMER, “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie”, op. cit., págs. 250-251.

<sup>44</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, op. cit., pág. 260.

que concentra la atención de la crítica del sufrimiento en Horkheimer. Ella procede especialmente como una *crítica de la ideología*, toda vez que su interés se centra en identificar los mecanismos a través de los cuales las experiencias de injusticia o padecimiento social se sustraen sistemáticamente a la conciencia. Se debe explicar, afirma en tal sentido Horkheimer, por qué una “limitante y dolorosa constelación” (*eine beengende und schmerzvolle Konstellation*), causante de “inseguridad y duradera opresión”, en lugar de “objeto de una praxis transformadora”, “se asume como necesaria y permanente, formando el requisito para la necesidad metafísica que atraviesa la historia de esta época”<sup>45</sup>.

Ahora bien, una reflexión teórica no contemplativa acerca del sufrimiento debe hacerse cargo además de aquella inderogable finitud de la existencia sensible antes analizada, vale decir, incluir reflexivamente en su estructura conceptual también esta fuente de padecimiento. “La actividad del tiempo en cada ser significa que este envejece y desaparece – no solamente que este cambia. Comprender el transcurrir (*das Vergehen*) como mero cambio realiza una visión histórica contemplativa del pasado (*ein kontemplativer Geschichtsschreiber für die Vergangenheit*)”<sup>46</sup>. Por el contrario, una concepción materialista asume este acontecer irrevocable del devenir histórico como su propia determinación práctica; Horkheimer subraya así en sus escritos tempranos la imposibilidad –determinante para una crítica materialista del sufrimiento– de una reparación del mal que ya ha tenido lugar en la historia: “La injusticia pasada no se deja reparar. Los sufrimientos de las generaciones pasadas no se pueden compensar”<sup>47</sup>.

La crítica materialista renuncia entonces, sin dejar de comprenderse a sí misma por ello como autorreflexión de las luchas por un orden social más racional, a toda pretensión teórico-normativa de una “justicia absoluta” en la historia. Tanto la miseria y el sufrimiento ya acontecidos, así como la –aun en el marco de una sociedad justa todavía existente– irrevocable finitud de la vida sensible, le impiden articular y orientar sus categorías en tal sentido. Y en esta determinación identifica Horkheimer, por cierto, no una limitación epistemológica, sino más bien el fundamento materialista de un “pensamiento verdadero”:

“Puede aparecer como un grandioso objetivo que los hombres en esta tierra vivan más feliz y mejor [...] pero finalmente también se extinguirán aquellas

<sup>45</sup> Max HORKHEIMER, “Zum Problem der Wahrheit”, op. cit., pág. 83.

<sup>46</sup> Max HORKHEIMER, “Zu Bergsons Metaphysik der Zeit”, op. cit., pág. 236.

<sup>47</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., pág. 23.

generaciones posteriores y la tierra continuará su marcha, como si nada hubiese ocurrido. Existe un modo de expresarse que habla aquí de escepticismo o nihilismo; en verdad la sincera conciencia y acción comienza aquí donde esta simple verdad se impone y conserva”<sup>48</sup>.

Junto con los intereses prácticos de las luchas actuales al materialismo crítico y sus categorías resulta entonces constitutivo además –sin implicar ello un fatalismo histórico– la idea de “duelo” (*eine einwohnende Trauer*)<sup>49</sup>. Sin embargo, la clausura de las víctimas de pasado y del carácter finito de la vida sensible ante las pretensiones de justicia no implica que la crítica filosófica permanezca indiferente, como si ambos fuesen hechos simplemente dados. Nuevamente se traza aquí la distinción entre metafísica y crítica materialista del sufrimiento:

“Lo que ha acontecido a los hombres que ya han desaparecido no lo cicatriza ningún futuro. [...] Naturaleza y sociedad han realizado su trabajo en ellos. [...] En medio de esta inconmensurable indiferencia solo la conciencia humana puede ser el lugar en que la injusticia padecida se conserva, la única instancia que no se da por satisfecha con ello. [...] Ahora, donde la confianza en lo eterno se tiene que desmoronar, la historia forma el único oído al cual la humanidad actual y en sí misma también precedera puede dirigir todavía las demandas de los antepasados. Si en sí misma esta apelación no pudiese devenir fuerza productiva para una mejor sociedad, la función del recuerdo sitúa la vocación del historiador ya sobre la metafísica”<sup>50</sup>.

En suma, la crítica materialista del sufrimiento, así parece Horkheimer suponer en sus escritos tempranos, pretende enlazarse de modo decisivo con las experiencias de padecimiento y de esta manera expresar conceptualmente tanto las luchas del presente como a las víctimas del sufrimiento ya acontecido en la historia. Sólo en tanto autorreflexión práctica del sufrimiento pasado y presente la crítica filosófica puede “explicar” históricamente el sufrimiento sin devenir, a la vez, nueva justificación (ideología). En ello la crítica se hace cargo entonces, a saber en su estructura conceptual misma, del carácter injustificable del sufrimiento humano – tanto de aquél anclado en la finitud constitutiva de la vida sensible como del que sobrevive aún sólo gracias a las estructuras de dominación.

<sup>48</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, op. cit., pág. 257.

<sup>49</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., pág. 23.

<sup>50</sup> Max HORKHEIMER, “Zu Bergsons Metaphysik der Zeit”, op. cit., págs. 247-248.

## III

La centralidad epistemológica de la noción de sufrimiento para el proyecto originario de teoría crítica materialista de Horkheimer contrasta, sin embargo, con su indeterminación sociológica. En efecto, si bien es claro que la idea de sufrimiento siempre pretende aludir a un momento de manifestación individual o concreción subjetiva de la reproducción irracional de la forma de vida capitalista, no es posible encontrar en sus escritos tempranos una mayor delimitación analítica acerca de qué es posible comprender ciertamente como una experiencia de sufrimiento. Por ejemplo, si toda injusticia social envuelve necesariamente una forma de sufrimiento; si se trata de una experiencia moral o más bien de una perturbación psico-social, son preguntas que permanecen abiertas en el planteamiento originario de Horkheimer y que, sin lugar a dudas, resultan decisivas para una crítica del sufrimiento social.

Un problema particular, a saber derivado de las pretensiones mismas de su crítica materialista del sufrimiento, permite atisbar con mayor claridad esta indeterminación y sus implicaciones. Horkheimer comparte pues, por una parte, la premisa marxista de una emancipación social concebida en tanto praxis colectiva, añadiendo a ello la idea, ciertamente inspirada en Schopenhauer, de una fundamentación solidaria de esta praxis a partir de las experiencias comunes de sufrimiento. Por otra no obstante, su crítica del sufrimiento no está referida en primer plano a un sujeto colectivo, sino que se interroga —punto central de su crítica a la metafísica— por el sufrimiento del individuo (o dicho de otra manera, el sufrimiento no se concibe como una experiencia, al menos directamente, colectiva). Ambos elementos no resultan por cierto en sí mismos problemáticos; el marxismo clásico por ejemplo, incluido Lukács, procede pues a partir del supuesto filosófico-histórico de que ambos elementos (liberación colectiva y sufrimiento individual) tienden a conciliarse con el devenir histórico en la conciencia de clase proletaria. Sin embargo, Horkheimer y el conjunto de la primera Escuela de Frankfurt ya no comparten esta expectativa filosófica, sino más bien llevan a cabo una “psicologización de la conciencia de clase”<sup>51</sup> — la confianza filosóficamente fundada en una futura reconciliación representa para Horkheimer, de hecho, una expresión más de metafísica<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Helmut DUBIEL, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. op. cit., pág. 40. Así también la concepción de “psicología social” de Horkheimer acentúa la constitución social de la psiquis

La crítica filosófica se exige a sí misma entonces dar cuenta cómo es posible este paso desde las experiencias individuales de padecimiento hacia las luchas colectivas por su abolición. Ello implica concebir a éstas, por tanto, como una zona de comunicación e interpretación colectiva de experiencias de sufrimiento que, si bien causadas socialmente, no dejan de ser individuales. Pero es justamente este momento argumentativo el que permanece inexplorado en el planteamiento originario de Horkheimer. Y esta ausencia no constituye un mero “lugar vacío” en su teoría; por el contrario –como, entre otros, Honneth ha sugerido– se trata de la consecuencia interna de una reducción de toda acción social al modelo de la actividad productiva, vale decir, al enfrentamiento y control del hombre sobre la naturaleza<sup>53</sup>. No es extraño entonces que la crítica del sufrimiento en Horkheimer proceda en especial como una crítica de la ideología; en ella se busca pues ante todo clarificar cómo las experiencias de sufrimiento se sustraen sistemáticamente a la conciencia de los individuos, esto es, como un producto social deviene ajeno a sus productores.

No obstante estos problemas e indeterminaciones, la crítica originaria del sufrimiento de Horkheimer constituye una interesante fuente de discusión para la teoría crítica contemporánea. Si bien es claro que no sólo se han modificado de modo sustantivo las condiciones históricas del capitalismo, sino también las premisas mismas de una posible teoría crítica (en especial a partir de aquello que Habermas ha denominado como un “pensamiento postmetafísico”), los escritos tempranos de Horkheimer conectan, a lo menos, con dos problemas todavía vigentes para una teoría crítica de la sociedad. En primer lugar, un énfasis ético en el diagnóstico de patologías o deformaciones sociales que no se dejan reducir y comprender exclusivamente a partir de una teoría política de la justicia y su lenguaje basado en la asignación o privación de derechos; es ahí pues donde la pregunta acerca de qué es el sufrimiento social posee todavía especial significado. Y en segundo lugar, la especificidad epistemológica de una crítica filosófica que no sólo identifica experiencias de injusticia o padecimiento social, sino que pretende dar cuenta de ellas, así como del interés práctico por su abolición, de un modo reflexivo en su estructura con-

---

individual, cuestionando la idea de una “psicología de masas”; ver Max HORKHEIMER, “Geschichte und Psychologie”, en *Gesammelte Schriften* 3, op. cit., pág. 60.

<sup>52</sup> Ver Max HORKHEIMER, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, en *Gesammelte Schriften* 2, op. cit., pág. 304.

<sup>53</sup> Ver Axel HONNETH, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989, págs. 20-21.

ceptual misma. En ambas dimensiones, es posible sugerir, la renovación de la crítica del sufrimiento resulta relevante para el desarrollo de una teoría crítica contemporánea.

# DIALÉCTICA Y ONTOLOGÍA: REPENSANDO EL ANTAGONISMO POSMARXISTA DESDE LA TEORÍA CRÍTICA\*

*Dialectics and Ontology: Rethinking post-Marxist Antagonism  
from a Critical Theory Perspective*

JAVIER WAIMAN\*\*  
[javierwaiman@hotmail.com](mailto:javierwaiman@hotmail.com)

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 20 de diciembre de 2013

## RESUMEN

El siguiente artículo constituye una revisión desde la perspectiva de la Teoría Crítica del llamado *posmarxismo*, tal como es desarrollado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, a partir de la *dialéctica negativa* de Theodor W. Adorno. Centrándonos la noción de antagonismo, nos proponemos revisar críticamente el paradigma posestructuralista en el que el posmarxismo la funda; y nos proponemos pensar al antagonismo, por el contrario, a partir de un pensamiento marxista y dialéctico, que evite una ontologización del conflicto y el antagonismo social, y lo derive, en cambio, de las relaciones sociales efectivas e históricas en la sociedad capitalista y las relaciones de dominación que está implica.

*Palabras clave:* antagonismo; postmarxismo; dialéctica negativa; teoría crítica.

## ABSTRACT

The following article constitutes a revision, from the perspective of Critical Theory and recurring in particular to Theodor W. Adorno *negative dialectics*, of the so called *posmarxism* thought, as it is developed by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. Focusing in the notion of antagonism, we propose to critically review the poststructuralist paradigm in which postmarxism postulate it, and we intend to think antagonism, from a Marxist and dialectical thought that avoids the ontologization of conflict and social antagonism, and that derivatives

---

\* Una versión preliminar del siguiente artículo fue presentada como ponencia para su discusión en el XI Congreso Nacional de Ciencia Política, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político (SAAP). Agradezco los comentarios recibidos en ese marco y especialmente las correcciones y comentarios realizados por Facundo Rocca, Alberto Bonnet, Adrián Piva y Nadia García Fanlo para la elaboración final del presente artículo.

\*\* Universidad Nacional de San Martín (Argentina).

it, on the contrary, from actual and historical social relationships in capitalist societies and the relationship of domination that lie within it.

*Key words:* antagonism; postmarxism; negative dialectics; critical theory.

En una reciente entrevista, Ernesto Laclau resume brevemente su transición desde el marxismo hasta la concepción llamada posmarxista. En ella, el entrevistador pregunta específicamente a Laclau por la relación entre su proyecto teórico y los aportes de la teoría crítica, en particular los de Adorno y Horkheimer. La respuesta expone lo que el autor da en llamar la “saga del pensamiento intelectual del siglo XX”, caracterizada por el paso de las tres principales corrientes intelectuales (filosofía analítica, fenomenología y estructuralismo) de un momento de ilusión de inmediatez con la realidad (en el referente, en el fenómeno y en el signo respectivamente) a la necesidad de una mediación discursiva que pasa a ser constitutiva, en tanto no puede referir a ningún otro fundamento más profundo. Wittgenstein, Heidegger y Derrida representarían este giro en cada una de estas escuelas de pensamiento, proveyendo la constelación teórica desde la cual el posmarxismo constituirá tanto su crítica al marxismo como su propia visión teórica<sup>1</sup>.

Lo que nos interesa no es la novedad de la respuesta —esta reproduce casi idénticamente un argumento expuesto anteriormente por Laclau— sino la repetición del argumento frente a un referente distinto que es ignorado en aquella: la teoría crítica. Esta omisión de una corriente clave para comprender el marxismo del siglo XX no se da solo en esta entrevista. No existe una inclusión o una discusión de esta en ninguno de los principales libros de Ernesto Laclau y de Chantal Mouffe.

Lo curioso de esta entrevista en particular es que frente a un entrevistador que pregunta directamente por la relación con una corriente del marxismo, a la cual claramente no se le podrían atribuir tan fácilmente muchas de las críticas que Laclau hace a este, la respuesta es el silencio. O más precisamente, la repetición de un esquema sobre el desarrollo teórico del siglo XX que excluye a esta corriente sin siquiera examinarla o preguntarse por ella. Dado la afinidad de Laclau con el psicoanálisis y su continuo uso para constituir su teoría, ¿no podemos pensar esta omisión, casi deliberada, como síntoma?

---

<sup>1</sup> Mauro CERBINO y Ernesto LACLAU, “Postmarxismo, discurso y populismo. Un diálogo con Ernesto Laclau”, en *Revista Iconos*, N° 44, 2012, págs. 127-144.

De qué es síntoma esta omisión es lo que intentaremos explorar en este trabajo. En principio, podemos decir que es síntoma de una particular lectura del marxismo, según la cual este no constituiría una de las corrientes principales del siglo XX por derecho propio, sino que más bien se inscribiría dentro de una de las arriba mencionadas (el estructuralismo). Esta lectura engloba en su crítica a corrientes totalmente heterogéneas del marxismo, volviéndolo una corriente más del pensamiento basado en un fundamento último. Frente a esto, podríamos preguntarnos: ¿Qué se esconde detrás de esta visión totalizante del Gran Otro que sería el marxismo? O para decirlo en términos más simples, ¿cuál es el marxismo con el que se discute y qué premisas se le imputa?

En segundo lugar, podríamos volver sobre cierto rasgo sintomático que devela en su respuesta. No solo por lo que omite, sino también por aquello que está supuesto en la forma de estructurar el “orden simbólico posmarxista”. Al develar esta “saga del pensamiento” desde la cual Laclau y Mouffe piensan, desnudan también ciertas premisas teóricas que son aceptadas sin cuestionamientos como punto de partida. La crítica más generalizada al enfoque posmarxista ha puesto el énfasis en la articulación discursiva de la realidad social. Sin embargo, lo que esta breve respuesta muestra es de dónde surge la necesidad de tal articulación para la teoría posmarxista. Tal como afirma Laclau en la misma entrevista, estas premisas teóricas implican que:

“Hay siempre un <horizonte de incompletud>. Heidegger, por ejemplo, hablaba de la noción de *abgrund*, significa que hay un abismo y que lo que es un *grund*, es decir, un fundamento, es el abismo mismo. Pero el abismo mismo tiene que ser significado, y al ser significado, como el abismo es un abismo realmente constitutivo, solo lo puede hacer adscribiéndose a formas de representación que lo simbolicen.”<sup>2</sup>

Una segunda serie de preguntas podrían entonces surgir: ¿Por qué existe esta incompletud? ¿Debe siempre existir? ¿Qué expresa su existencia?

En definitiva, podemos pensar sintomáticamente esta omisión, preguntándonos por lo traumático de un diálogo entre teoría crítica y posmarxismo. Es decir, preguntarse hasta qué punto incorporar elementos teóricos de la llamada Escuela de Frankfurt implicaría un derrumbe de las premisas teóricas sobre las cuales el posmarxismo construye su crítica, a su vez que haría necesario enfrentarse a una versión del marxismo que no supone los fundamentos sobre los que monta su crítica.

---

<sup>2</sup> Ibidem, pág. 132.

De ser así, la teoría crítica se volvería realmente un trauma, un real indecible. Incorporarla representaría una amenaza a un orden simbólico posmarxista tan cuidadosamente construido sobre una lógica propia.

Intentaremos abordar este diálogo, esta relación entre dos corrientes teóricas que se han mantenido separadas. Nos centraremos en la noción de antagonismo porque creemos que constituye la piedra angular sobre la cual el posmarxismo pretende superar al marxismo (diferenciando el antagonismo de la contradicción y de la lucha de clases). A su vez que se parte de las premisas teóricas que (tomadas del posestructuralismo derrideano y de las filosofías de Wittgenstein y Heidegger) vinculan al antagonismo con este “horizonte de incompletud”, como esencia transhistórica que estructura todo el pensamiento posmarxista.

## 1 EL ANTAGONISMO EN CLAVE POSESTRUCTURALISTA.

El proyecto iniciado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe a partir de *Hegemonía y estrategia socialista* planteaba como apuesta principal superar un marxismo caracterizado como en crisis, cuyo economicismo y fundamento último en la noción de clase habrían perdido toda productividad política y teórica.

Para los autores, el marxismo expresaría su crisis a partir del incumplimiento de un pronóstico que consideran central para la teoría. Aquel que fundaba la primacía política de la clase obrera: la simplificación de la estructura de clases bajo el capitalismo llevaría a la existencia solo de la clase obrera, por un lado, y de la burguesía por el otro; lo cual equivaldría a un enfrentamiento necesario y último entre ambas. Como tal premisa sociológica no se habría cumplido, el marxismo debe adoptar a partir de la Segunda Internacional, según los autores, una serie de teoremas *ad hoc* que expliquen este desfasaje. Estos derivarán (sobre todo a partir del concepto de hegemonía) en una nueva concepción de la lucha política y de lo social que llevaría necesariamente a abandonar los fundamentos economicistas y clasistas que se desprendían de la centralidad de la tesis de la simplificación de la estructura social.

A partir de este diagnóstico lo que Laclau y Mouffe intentan hacer es “revisitar las categorías marxistas” a partir de una realidad social que lejos de simplificarse se ha complejizado y en la cual el “fundamento económico” de la clase para explicar la acción y la identidad política ya no tendría sentido. Con este punto de partida su desafío es doble: construir una teoría de lo social que les permita alejarse de esta premisa “economicista”, es decir, explicar el orden social y el surgimiento de iden-

tidades políticas más allá de lo económico; y dar cuenta, al mismo tiempo, con esa teoría de la multiplicidad de luchas políticas de su época y de su posible articulación en una “estrategia socialista”.

Para realizar esta empresa teórica los puntos de partida del posmarxismo son claros. Por un lado, si bien se revisa la tradición teórica marxista desde la Segunda Internacional, los autores que aquí aparecen (Rosa Luxemburgo, Bernstein, Kautsky, etc.) no son luego retomados dentro de la nueva teoría. Solo se toman, en cambio, dos puntos teóricos de partida dentro de la tradición marxista. Una lectura de Gramsci, que vuelve al autor un teórico de la construcción contingente y política de voluntades colectivas y una lectura de Althusser que retoma su noción de “sobredeterminación” depurada de la “determinación en última instancia por la economía”. Esta depuración, combinada con la construcción política y contingente de las identidades, se alcanza teóricamente, por el otro lado, a partir del replanteamiento de estas categorías a la luz de “la crítica al esencialismo filosófico, el nuevo papel asignado al lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales y la deconstrucción de la categoría de “sujeto” en lo que respecta a la construcción de identidades colectivas”<sup>3</sup>.

Despleguemos entonces, de forma esquemática, la *constelación teórica que sustenta al proyecto posmarxista*: 1) un marxismo economicista y determinista, cuya postulación de la primacía sociológica de la clase obrera no se cumplió y debe ser superado. 2) un Gramsci no clasista que piensa la construcción de voluntades colectivas. 3) un marxismo estructuralista althusseriano, cuya noción de sobredeterminación debe ser retomada como eje central, una vez depurada de “economicismo”. Y por otro lado, estos tres elementos son procesados y reformulados principalmente a partir del 4) paradigma posestructuralista de Derrida, cuyos fundamentos suponen también los juegos de lenguaje tomados de Wittgenstein, pero sobre todo la ontología heideggeriana.

Como intentaremos mostrar en este trabajo, el posmarxismo no supone una relación entre estos puntos donde se parte del primero para llegar al último, sino que este “sobredetermina”, para usar la expresión de los autores, la lectura retrospectiva de los primeros tres. Lo que queremos contraponer, entonces, es un marxismo distinto al dibujado por los autores (que, repetimos, solo puede ser visto de esta forma retrospectivamente desde el paradigma de la deconstrucción) y al que

<sup>3</sup> Ernesto LACLAU y Chantal MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, trad. E. Laclau, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004, pág. 21.

no se le puede imputar tan fácilmente ni un determinismo, ni un economicismo, ni una primacía “sociológica” de la noción de clase trabajadora.

No queremos adelantarnos aquí, pero diremos que justamente esta relación entre lo “económico” y lo “político” que Laclau y Mouffe le imputan al marxismo puede ser claramente discutida desde el pensamiento del propio Marx. *El Capital*, lejos de ser un libro de economía marxista, constituye una crítica a la economía política, en la cual, la relación entre capital y trabajo no aparece como “lo económico”, sino como una relación social fundamental que toma diversas formas económicas y políticas. Pero a su vez, es una teoría sobre el carácter antagónico de esta relación social y, por lo tanto, de la sociedad que se estructura a partir de esta. No existe “lo político” determinado por la economía. Existe, en cambio, una relación social antagónica entre los hombres de la cual se puede derivar la misma separación de lo económico y de lo político.

Es sobre el carácter antagónico de la sociedad capitalista, sobre el origen de este antagonismo y su relación con las luchas políticas, sobre lo que intentaremos dar cuenta con la ayuda del pensamiento de Adorno. Pero no nos apresuremos y volvamos al planteo posmarxista y a su estructuración a partir de la centralidad de la noción de *antagonismo*.

El antagonismo, en la obra de Laclau y Mouffe, es la clave para entender las condiciones de posibilidad de una realidad social enteramente sobredeterminada, construida meramente a partir de articulaciones hegemónicas. Se trataría entonces de “pensar en transiciones hegemónicas que son plenamente dependientes de articulaciones políticas y no de entidades constituidas fuera del campo político, tales como los ‘intereses de clase’. En verdad, las articulaciones político hegemónicas crean retrospectivamente los intereses que ellas dicen representar”<sup>4</sup>.

Para realizar esta tarea, lo social es concebido como un discurso, como un conjunto diferencial cuyos sentidos no encuentran un referente último, sino que se constituyen solo en relación a esas diferencias a partir del establecimiento de puntos nodales que fijan el sentido mediante la exclusión de un elemento. Esta exclusión radical, cuya experiencia es el antagonismo, se vuelve una necesidad sistémica más allá de cualquier contenido que la exprese, y permite que este lugar pueda ser ocupado por cualquiera de las diferencias del sistema. Es decir que, en vez de pensar a partir de antagonismos efectivamente existentes en lo social y tratar de explicarlos, el antagonismo se convierte en un elemento necesario para la confor-

---

<sup>4</sup> Ibid., pág. 12.

mación de cualquier sociedad y los contenidos, es decir, los elementos que se enfrentan antagónicamente no importan sino en tanto satisfacen una necesidad estructural.

En *Hegemonía y estrategia socialista* el antagonismo es definido entonces como la forma “discursiva precisa” del “límite de toda objetividad”<sup>5</sup>, es decir, como la experiencia de ese límite, de esa frontera con lo otro que permite la existencia de cualquier *nosotros*, de cualquier sociedad. Como explican los autores:

“Nuestra tesis es que los antagonismos no son relaciones *objetivas* sino relaciones que revelan los límites de toda objetividad. La sociedad se constituye en torno a sus límites, que son límites antagónicos, y la noción de límite antagónico debe ser concebida literalmente, es decir, que no hay ‘astucia de la razón’ que se exprese a través de las relaciones antagónicas, ni hay tampoco ninguna clase de superjuego que someta a los antagonismos a su sistema de reglas. Por esto, no concebimos a lo político como una superestructura sino que le atribuimos el *status* de una *ontología de lo social*.”<sup>6</sup>

Este carácter del antagonismo, que no constituye una relación objetiva, busca diferenciarse de las nociones que intentaron derivar el enfrentamiento (o el antagonismo) ya sea de la oposición real (como Lucio Colletti) o de la contradicción dialéctica (como gran parte del marxismo): “La oposición real es una relación objetiva –es decir precisable, definible, entre cosas–; la contradicción es una relación igualmente definible entre conceptos; el antagonismo constituye los límites de toda objetividad –que se revela como objetivación, parcial y precaria–”<sup>7</sup>. Es decir, el antagonismo no constituye una relación entre elementos objetivos, sino la experiencia necesaria de la imposibilidad de toda objetividad. El antagonismo, por lo tanto, no se deriva de la relación efectiva entre sus polos, sino de una necesidad más allá de ellos que permita su propia constitución. La existencia de antagonismos es la condición de posibilidad para la existencia (precaria, fallida) de cualquier objetividad, sociedad o identidad. Para utilizar la definición de los propios autores:

“El antagonismo, por tanto, lejos de ser una relación objetiva, es una relación en la que se muestran [...] los límites de toda objetividad. Pero si, como hemos visto, lo social solo existe como esfuerzo parcial por instituir la sociedad –esto es, un sistema objetivo y cerrado de diferencias–, el antagonismo como testigo

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 164.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 14.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 168.

de la imposibilidad de una sutura última, es la “experiencia” del límite de lo social. Estrictamente hablando, los antagonismos no son interiores sino exteriores a la sociedad; o, mejor dicho, ellos establecen los límites de la sociedad, la imposibilidad de esta última de constituirse plenamente.”<sup>8</sup>

Tenemos entonces una aparición doble del antagonismo en la teoría posmarxista. Por un lado, el antagonismo constituye el límite de toda sociedad y por lo tanto es externo, necesario y anterior a esta. Por otro lado, el antagonismo se entiende a partir de los enfrentamientos de cada sociedad, es decir, que no existe un antagonismo primero y necesario, sino que cualquier enfrentamiento puede producir el antagonismo. Se trata aquí de la producción de cadenas equivalenciales que constituyen, mediante la exclusión de una de las diferencias del sistema, la frontera antagonista. Nos referimos entonces a un doble carácter del antagonismo en el posmarxismo: es por un lado una necesidad ontológica (más allá de su contenido) y es, por el otro, el resultado de enfrentamientos concretos que lo producen, cualquiera que estos sean.

Si por un lado el pensamiento posmarxista busca pensar a partir de la multiplicidad de luchas sociales (de los antagonismos reales de su época), que el marxismo no podría dar cuenta por su visión del enfrentamiento únicamente de clase, la teorización de ese antagonismo nos muestra que más que de esa realidad concreta se lo deriva de una necesidad lógica que sostiene a la propia teoría. El antagonismo entonces se vincula a ese “horizonte de incompletud” planteado por Heidegger y existe como un a priori necesario de toda sociedad.

No hemos explicado entonces el surgimiento de este antagonismo. Si la discusión empieza con la imposibilidad de derivar el antagonismo tanto de la contradicción como de la oposición real, hace luego un salto lógico al postular al antagonismo como necesario para la existencia de los elementos. Los antagonismos constituyen la experiencia del límite, del enfrentamiento producto de la expulsión de una diferencia para suturar parcialmente lo social. A su vez, se postula que entonces cualquier enfrentamiento entre elementos puede ser sede de un antagonismo ya que estos no se derivan de ningún enfrentamiento realmente existente. Es decir, como los antagonismos son necesarios (a priori, de manera trascendental y trans-histórica) para que algo exista (dentro del paradigma del discurso posestructuralista) por lo tanto existen y, como existen, son la experiencia de esa propia necesidad.

---

<sup>8</sup> Ibid., pág. 169.

La explicación, como vemos, lejos de dilucidar el origen de los antagonismos, gira sobre sí misma de manera tautológica.

¿Qué sucedería si no consideramos que el paradigma estructuralista y su noción de lo social estructurado como lenguaje constituyen la base obligada de la cual partir? ¿Es la lógica de diferencias y equivalencias la única forma de pensar la constitución del antagonismo? ¿Es el antagonismo una necesidad sistémica de toda objetividad? ¿Los antagonismos son una mera forma cuyo contenido puede variar? ¿Solo podemos pensar a los sujetos y a su enfrentamiento antagónico a partir de este paradigma? En otras palabras, debemos pensar si de lo que se trata no es de ir con Derrida más allá de Althusser en la crítica al marxismo (para llegar al posmarxismo), sino partir de un marxismo no estructuralista (ni pos) que no acepta estas premisas lógicas.

Pero no nos apresuremos y volvamos a la noción de antagonismo que presentan Laclau y Mouffe y tratemos de analizar sus elementos. La argumentación que los autores presentan supone, como hemos visto, tres características del antagonismo que debemos discutir: su necesidad en todo orden social, su exterioridad respecto a este y su negatividad, en tanto que, en cuanto límite, supone la negación de un orden establecido. Es decir, la experiencia de la negatividad de toda identidad. Entonces debemos explicar por qué existen antagonismos y, si es que siempre deben existir, de dónde y cómo surgen, y cuál es la relación que establecen con aquello a lo cual se oponen o niegan. En los siguientes apartados, intentaremos dar cuenta de estos problemas contraponiendo la forma en la que entendemos aparecen en la obra de Laclau y Mouffe y la forma en que podemos pensarlos a partir de la obra de Theodor W. Adorno.

Hasta aquí lo único que hemos hecho ha sido poner “las cartas sobre la mesa” del antagonismo posmarxista. Solo hemos descrito lo que a nuestro entender constituye el centro de esta noción en la obra de Laclau y Mouffe. Pero como bien nos enseña Adorno, poner las cartas sobre la mesa no es jugar el juego. Intentemos entonces jugar una pequeña partida de posmarxismo para ver cómo está funcionando la categoría de antagonismo.

## 2 EL JUEGO DE LAS DIFERENCIAS Y EL MISTERIO DEL ORIGEN DE LA DEMANDA.

Empecemos el juego de la búsqueda del antagonismo con la unidad de análisis más pequeña desde la cual debemos partir en un análisis posmarxista y desde la cual

vamos a explicar la constitución de fronteras antagónicas. Tal como lo expresa Ernesto Laclau en *La razón populista*, se trata de la “demanda social” ¿Qué es esta demanda y de dónde surge?

El análisis que Laclau hace a partir de la demanda es bien conocido: la demanda puede ser satisfecha diferencialmente por la totalidad institucionalizada, o bien puede no serlo y empezar a articularse con otras demandas no satisfechas en una cadena equivalencial que traza una frontera antagónica con ese orden que no las satisface. Pero entonces aparece necesariamente otro elemento que sería previo a la unidad “demanda” en el análisis: el orden que satisface o no aquella. Sin tal, la demanda no tendría sentido.

Debemos explicar entonces, por un lado, la relación entre ambos (si es la demanda interna o externa al orden) y, por el otro, las condiciones de posibilidad para que surja esa demanda. Todo esto debemos hacerlo siguiendo las estrictas reglas del juego posmarxista en el cual “no existe un más allá del juego de las diferencias [...] Cualquiera que sea la centralidad adquirida por un elemento, debe ser explicada por el juego de las diferencias como tal”<sup>9</sup>. Presentado el desafío del juego, aboquémonos a él, o para parafrasear a otro autor: “*Hic rodhus, hic salta*”.

La demanda no puede entonces ser otra cosa que una diferencia, y una diferencia solo adquiere su sentido como parte del sistema diferencial al cual pertenece. Si no existe ningún “interés objetivo” o ninguna esencia, la demanda solo puede existir como parte de un discurso. Ese discurso, nos dicen Laclau y Mouffe, se instituyó como resultado de una articulación hegemónica, es decir, que su punto nodal (su significante amo) se estableció contingentemente. Pero en esa misma institución definió el sentido de todos los otros momentos del discurso. Lo cual nos hace preguntarnos, ¿cómo una diferencia puede tener un sentido opuesto a este orden que le confiere su identidad? Es decir, de vuelta la pregunta, de dónde surge la demanda o, más bien, ¿quién demanda y por qué?

La primera respuesta, la más obvia, sería: demandan los sujetos. Demandan porque sufren una injusticia y resisten. Sin embargo, esta sería una respuesta fuera de las reglas del juego, ya que en el posmarxismo

“[s]iempre que [...] utilicemos la categoría de “sujeto”, lo haremos en el sentido de ‘posiciones de sujeto’ en el interior de una estructura discursiva. Por tanto, los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales, ni siquiera en el sentido limitado de estar dotado de facultades que posibiliten la experiencia, ya

---

<sup>9</sup> Ibid., pág. 93.

que toda “experiencia” depende de condiciones discursivas de posibilidad precisas”<sup>10</sup>.

Es decir, que no son los sujetos los que pueden demandar ya que solo existen como posiciones dentro de un discurso, es decir, dentro de una formación hegemónica discursiva. Si solo existen como parte de ese orden, todas sus características diferenciales son derivadas de este, por lo cual, no habría nada que reclamarle a ese orden porque nunca se significaría como injusto aquello que eso impone.

Pero si los sujetos no pueden demandar, ya que su identidad y su particularidad son parte y solo tienen sentido dentro de ese orden discursivo (y dejamos aquí de lado cuestionarnos quiénes demandan, si no son sujetos u hombres, o en todo caso cómo existen “demandas” sin estos<sup>11</sup>), la única opción que nos queda sería que la demanda provenga de afuera de ese orden, de esa formación discursiva. En otras palabras, que provenga de afuera de la sociedad.

¿Cuáles son los conceptos que nos da el posmarxismo para pensar aquello que está más allá de la formación discursiva? Las opciones aquí son dos: en primer lugar, la demanda vendría de aquello excluido por la sociedad, de aquello que, mediante su exclusión, permite la existencia precaria de lo social. Pero aquí es claro que una demanda con esas características nunca podría ser satisfecha; ya que si ese elemento excluido se enfrenta antagónicamente a la sociedad, al orden, de manera tal que su negación es la condición misma de la existencia del orden, nunca podría ser incorporado. Además, esta perspectiva supone ya la existencia de la frontera antagónica y no la explicación de su emergencia. En segundo lugar, tendríamos que hablar entonces de otro tipo de diferencias o, más bien, de elementos que no han llegado aún a ser momentos articulados discursivamente para utilizar

<sup>10</sup> Ernesto LACLAU y Chantal MOUFFE, *Hegemonía y Estrategia Socialista*, op. cit. pág. 156.

<sup>11</sup> La tesis que sostiene que el origen de las relaciones entre los hombres y mujeres (y qué son las relaciones sociales sino entre aquellos) nunca puede ser ellos mismos, constituye una necesidad que sostiene la propia teoría posestructuralista y no puede derivarse de ninguna otra cosa que de los propios postulados teóricos. Es una obviedad que, efectivamente, en la realidad social, las relaciones sociales no son otra cosa que relaciones entre hombres. Las razones por las cuales estas aparecen como objetivadas y externas a estos es lo que debe ser explicado y no supuesto. En este punto, la teoría posestructuralista, de la cual el posmarxismo es parte, mantiene sin tocar una de las premisas principales del estructuralismo; premisa que se encontraba en el centro de lo estático e impenetrable al cambio social de ese pensamiento, y que paradójicamente el movimiento posestructuralista quería superar. Lejos de adscribir a cualquier tipo de humanismo que postule una esencia humana, como primero, planteamos que debemos partir de las relaciones sociales efectivas entre hombres y mujeres y explicar cómo estas dan surgimiento a la sociedad y a sus instituciones; a la vez que debemos explicar, recurriendo de vuelta solo a estas relaciones sociales, cómo la sociedad se presenta como algo externo, autónomo y enfrentado a estos hombres y mujeres, como algo constituido más allá de sus acciones, que las determina.

el lenguaje de los autores. Estrictamente hablando, estaríamos aquí por fuera del juego de las diferencias como tal; dado que no puede existir relación diferencial sin ser parte de un discurso. Pero aventurémonos de todas formas a analizar la demanda como un elemento.

¿Qué contenido particular puede tener un elemento que se oponga o demande a un orden? La respuesta es ninguno. No existen intereses objetivos en esos elementos ya que, en el esquema propuesto, no podrían tener ningún sentido por fuera del discurso. La noción de elemento a articular solo puede ser introducida a la teoría por medio de la noción de “campo de la discursividad”, como aquel sentido que desborda y subvierte toda formación discursiva. Pero insistimos, estos elementos no pueden analizarse en términos de un sistema de diferencias ya que no pertenecen a él, por lo tanto, no podemos pensarlos a partir de la lógica del discurso. Laclau y Mouffe no niegan la materialidad externa al pensamiento de los objetos, pero sí que “ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia”<sup>12</sup>. Por lo cual se nos vuelve difícil pensar en esté por fuera del discurso. La respuesta posmarxista, claro está, es que la transición desde los elementos a momentos de una formación discursiva nunca es total, ya que todo cierre total es a la vez necesario e imposible. Nos encontramos de nuevo con el necesario “horizonte de incompletud”, como fundamento para la existencia de elementos. Pero esto no nos dice nada de las particularidades de esos elementos ni del por qué demandan algo a un orden establecido.

Debe haber algo propio de ese elemento, de esa particularidad que pueda demandar algo a un orden. Pero nos seguimos moviendo en una espiral sin salida si ese algo, esa particularidad, debemos buscarla en relación al discurso mismo. Para decirlo de forma más contundente: un paradigma discursivo como el presentado, llevado a su máxima lógica, no puede dar cuenta del surgimiento de lo que ellos han dado en llamar demanda. No hay ni quién demande, ni origen del contenido demandado.

Debemos entonces abandonar este complejo juego lógico y analizar los contenidos concretos de estas demandas como puntos de partida. Solo a partir de estos podemos entonces pensar que una demanda o una oposición a un régimen pueden surgir, 1) porque esa particularidad y otra del mismo orden se enfrentan, y 2) porque hay una divergencia entre el contenido particular y la parte de este que forma parte de la cadena, su parte universal.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 147.

Pero hemos introducido así un tipo de relación que los autores se esforzaron por desterrar de su marco teórico: la *contradicción*. Es una relación de contradicción si dos elementos de una misma sociedad se oponen, en tanto su existencia “plena” entra en contradicción con la existencia del otro elemento. Es una relación de contradicción si el contenido particular no puede existir si se mantiene la parte equivalencial, universal, que la une al resto de la cadena, al sistema de diferencias, al todo social. Ha reaparecido entonces la contradicción, porque no podemos explicar cómo surge una demanda interna a un orden sin que esa demanda particular no entre de alguna forma en contradicción con los contenidos de ese orden o con el orden mismo como un todo<sup>13</sup>.

Un pensamiento que para explicar el antagonismo de lo social parta de las contradicciones en los objetos mismos y entre ellos, que se enfrente a su vez con aquello que los elementos son al mismo tiempo que con lo que estos niegan y con aquella potencialidad de lo que puede ser, no es otra cosa que un pensamiento dialéctico.

Hemos dado este largo rodeo por el juego de la demanda posmarxista solo para volver al punto de inicio: el problema del antagonismo. Lo que intentamos mostrar es que el antagonismo no puede ser explicado por una simple lógica discursiva. Los antagonismos reales, y no el antagonismo como necesidad lógica de un sistema de diferencias, no pueden comprenderse sin abocarnos plenamente a los objetos, a las particularidades que los conforman y entender como estas entran en contradicción con el orden, la sociedad a la cual pertenecen.

Sin embargo, proceder de esta forma no es fácil. Abocarnos de lleno a pensar a partir de los objetos mismos y de su contradicción nos aleja de un marco teórico donde cada cosa ocupa su lugar en una lógica necesaria para conformar lo social. Adorno planteaba en *Dialéctica negativa* que:

“[e]l pensamiento tradicional y los hábitos de sentido común que legó tras desaparecer filosóficamente exigen un sistema de referencia, un *frame of reference*, en

<sup>13</sup> Otra lectura posible sobre el surgimiento de la demanda en la obra de Laclau sería caracterizarla a partir de la categoría filosófica de “acontecimiento”. Esta lectura sostenida por Oliver Marchart plantea al acontecimiento como aquello que reactiva la sedimentación de lo social y que permite volver a delinear la frontera interna antagonica de la sociedad. Sin embargo, consideramos que esta categoría, que no es utilizada por los autores posmarxistas, tampoco explica la caracterización de la demanda como algo injusto frente al orden que no la satisface. En todo caso, recurrir al acontecimiento implica salir afuera del juego de las diferencias y de la lógica discursiva propuesta por Laclau y Mouffe ya que su misma existencia supone un más allá de aquellas. Ver Oliver MARCHART, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

el que todo encuentre su lugar. Ni siquiera se concede demasiado valor a la inteligibilidad del sistema de referencia –incluso se lo puede formular en axiomas dogmáticos–, siempre que toda reflexión sea localizable y el pensamiento a descubierto mantenido a distancia. En cambio, el conocimiento, para fructificar, se entrega a los objetos *à fonds perdu*. El vértigo que esto provoca es un *index veri*, el *shock* de lo abierto, la negatividad [...]”<sup>14</sup>.

Pateemos entonces el tablero del juego posmarxista construido sobre su propia lógica axiomática y entreguémonos a un pensamiento que aborda los antagonismos sociales y los objetos que le dan origen. Adentrémonos, entonces, luego de este largo prefacio, en la dialéctica negativa adorniana.

### 3 LA CONTRADICCIÓN Y EL PROBLEMA DEL ORIGEN DEL ANTAGONISMO.

¿Por qué pensar el antagonismo social desde la dialéctica negativa propuesta por Adorno? Justamente porque representa un pensar que parte de la naturaleza antagónica de la propia sociedad, pero que no busca reconciliar en sí el antagonismo. Es decir, es un pensamiento que, como existe solo por la naturaleza antagónica de la realidad, no puede poner cada cosa en su lugar de manera estable y coherente, sino que solo puede partir del movimiento de la negatividad, de aquello que resiste y que niega su subsunción en una totalidad coherente.

Pero con esta definición preliminar podríamos afirmar que nos encontramos en cercanía al pensamiento posmarxista, un pensamiento que parte de la existencia del antagonismo y que, por la existencia de este, plantea la imposibilidad de totalidades cerradas. El antagonismo subvertiría toda identidad, toda sociedad, no permitiendo la completa transición de ningún elemento a momento de un discurso. Pero, por más que muestren cierta similitud, la dialéctica negativa y el posmarxismo parten de supuestos “antagónicos” entre sí.

Se nos vuelve muy difícil pensar el origen de los antagonismos sociales, la existencia de una fuerza que se oponga al orden social establecido, sin recurrir a la noción de contradicción. Un pensamiento dialéctico tenderá entonces a partir de aquella y a pensar la relación del antagonismo con esta. Pero a su vez, una dialéctica materialista encontrará en las relaciones sociales entre los hombres, en su exis-

<sup>14</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica Negativa*, en Id.: *Obra Completa N.º 6*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid: Akal, 2008, págs. 7-391.

tencia objetiva y práctica, el origen de las contradicciones y de los antagonismos sin remitir estos últimos a ningún plano “ontológico”. Contradicción y existencia objetiva del antagonismo en las relaciones sociales serán entonces las coordenadas del pensamiento que intentaremos desarrollar<sup>15</sup>.

¿A qué nos referimos cuando hablamos de contradicción dialéctica? El punto de partida es pensar el problema de la no-adequación; de aquello que por no adecuarse a lo que debería ser, a lo que se postula que es, entra en contradicción con aquella totalidad que lo postula como tal. Con esta formulación abstracta queremos decir que el concepto, aquello a partir de lo cual se piensa y se identifica a la multiplicidad de objetos, y cada uno de estos, no son nunca idénticos. Al postular a muchos elementos heterogéneos dentro de un concepto se deben abstraer las características particulares de cada uno y crear a su vez algo nuevo, aquello del concepto que es más que sus objetos. De esta forma tenemos que, bajo el concepto terminamos identificando algo heterogéneo a este, lo que podemos representar entonces bajo la fórmula de  $A=B$ . Pero sabemos que  $A$  y  $B$  no son idénticos, por lo cual cada particularidad, cada elemento de  $B$  que exprese su divergencia con  $A$ , su no correspondencia, solo aparecerá como la negación de la identidad entre concepto y objeto, como contradictorio, de forma tal que en realidad tengamos  $A \neq A$ <sup>16</sup>. Esto constituye la forma más elemental de pensar la contradicción dialéctica:

“Su nombre no dice en principio nada más que los objetos no se reducen a su concepto, que éstos entran en contradicción con la norma tradicional de la *adaequatio*. La contradicción [...] Es un indicio de la no-verdad de la identidad, del agotamiento de lo concebido en el concepto. [...] la contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo por el pensamiento de la unidad [...] La dialéctica es la consciencia consecuente de la no identidad”<sup>17</sup>.

¿Qué tiene que ver esta contradicción conceptual, este problema entre objeto y concepto, con la realidad social, con la existencia del antagonismo y con las contradicciones en el seno de la sociedad? En principio podríamos pensar que nada, pero

<sup>15</sup> Al referirnos al carácter objetivo del antagonismo no nos referimos a que este constituya un “fenómeno” físicamente objetivo, sino que constituye una objetividad social, en tanto se refiere a la relación que establece la totalidad social con las partes que la constituyen. El antagonismo es objetivo en tanto se deriva de una realidad social histórica y particular cuya totalidad existe solamente por sus propias contradicciones y enfrentamientos antagonísticos.

<sup>16</sup> Theodor W. ADORNO, *Lectures on negative dialectics*, trad. R. Livingstone, Malden MA: Polity Press, 2008.

<sup>17</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica Negativa*, op. cit., pág. 17.

por el contrario es justamente el carácter antagónico de lo social, la existencia de relaciones antagónicas de poder y dominación en aquella por lo que existe esta contradicción entre objeto y concepto. La premisa materialista que postula que “el ser social determina la conciencia social”<sup>18</sup> nos lleva a pensar esta escisión entre concepto y objeto (que lleva también a la escisión entre sujeto cognoscente y objeto) a partir de las relaciones sociales entre los hombres y mujeres en una determinada sociedad histórica.

“Concepto y realidad son de la misma esencia contradictoria. Lo que desgarran antagónicamente a la sociedad, el principio de dominio, es lo mismo que, espiritualizado, produce la diferencia entre el concepto y lo sometido a este. Pero esa diferencia adquiere la forma lógica de la contradicción porque todo lo que no se pliega al principio de dominio aparece, según el criterio del principio, no como algo distinto indiferente a este, sino como una violación de la lógica”<sup>19</sup>.

La contradicción, por lo tanto, se impone como forma de pensar aquello que se opone a un orden establecido, que lo niega aunque forme parte de este, aquello que expresa la fuerza de esa negatividad, que se opone al principio de dominio imperante y por lo tanto aparece como contradictorio a este: “Lo diferenciado aparece divergente, disonante, negativo en tanto en cuanto por su propia formación la conciencia tenga que tender a la unidad: en tanto en cuanto mida lo que no es idéntico con ella por su pretensión de la totalidad”<sup>20</sup>.

En este esquema, todo aquello que niegue su identidad con el orden establecido, todo aquello que aparezca como divergente, como heterogéneo, solo puede percibirse como una contradicción. Es por eso que afirmábamos que no es posible pensar la categoría de demanda sin la noción de contradicción para pensar al antagonismo. Como veremos, lo que en la realidad aparece como divergente y contradictorio, no constituye una mera diferencia más, sino que establece una relación de contradicción objetiva con la totalidad social como tal.

La crítica posmarxista a la dialéctica y a la idea de contradicción parte en cambio de negar la naturaleza contradictoria de la realidad. Al plantear, siguiendo a Popper, que la contradicción “tiene lugar en el campo de la proposición; solo a un nivel lógico conceptual podemos incurrir en contradicciones”<sup>21</sup> acepta como dada

<sup>18</sup> Karl MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. C. Martínez y F. Mazia, Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1975.

<sup>19</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica Negativa*, op. cit., pág. 55.

<sup>20</sup> *Ibid.*, Pág. 17.

<sup>21</sup> Ernesto LACLAU y Chantal MOUFFE, *Hegemonía y Estrategia Socialista*, op. cit., pág. 165.

la imposición identitaria del principio de dominio. Para ser más claros, al aceptar como punto de partida la determinación contingente y hegemónica de todo concepto y objeto se deja de lado la violencia, la coerción, la correlación de fuerzas que justamente impone esa “hegemonía”, esa fijación de los sentidos.

En vez de “reconciliar” lo antagónico en un momento hegemónico debemos poder dar cuenta de lo irresoluble de la tensión misma, de la contradicción entre las fuerzas antagónicas de aquello que se busca imponer bajo el principio de dominio y algo que resiste. Debemos poder partir de una forma de pensamiento que no busque reconciliar en lo pensado aquello que en la sociedad permanece sin resolución. Por esta razón reivindicamos la dialéctica negativa planteada por Adorno.

La dialéctica negativa adorniana “atenta contra la tradición”<sup>22</sup> de la filosofía en tanto se propone, justamente, pensar a partir de la contradicción y del movimiento de negación sin subsumirlo a un sistema. Adorno parte de la crítica al panlogicismo de la dialéctica hegeliana<sup>23</sup>, pero no niega con ella toda dialéctica, sino que le contrapone una dialéctica materialista y negativa. Esta busca despegarse de la necesidad de subsumir a lo no idéntico en una identidad mayor, sea la del espíritu absoluto o la de las fuerzas productivas, sea ya por medio de la negación de la negación (que vuelve positivo aquello de lo cual solo teníamos la experiencia de la negación) o por un pensamiento que postule a las cosas como en sí mismas reconciliadas e idénticas.

El giro materialista está entonces en el partir no de un sujeto y un espíritu que crea absolutamente la realidad, sino de cómo esta, en la forma de la sociedad, se le impone y lo condiciona. La sociedad aparece entonces como lo condicionante, pero no en tanto algo totalmente heterogéneo a los sujetos, sino en tanto esta mis-

<sup>22</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica Negativa*, op. cit., pág. 9.

<sup>23</sup> El posmarxismo comparte esta crítica al panlogicismo de la dialéctica hegeliana. La crítica apunta a la exclusión total de la contingencia de aquella. El sistema hegeliano, presupondría lógicamente la contradicción entre sus elementos a partir de su realización en el espíritu absoluto. Es decir que las contradicciones y negaciones que describe el movimiento hegeliano estarían ya determinadas, porque no describirían más que un movimiento necesario para alcanzar el espíritu absoluto que las determina retrospectivamente. Podemos compartir esta crítica al sistema hegeliano, y es de hecho una de las principales críticas y diferencias que Adorno destaca al explicar en sus clases su proyecto de una dialéctica negativa. El problema es la extensión de esta característica hegeliana de la dialéctica a toda versión de esta y al marxismo como otra forma de panlogicismo. No contamos con el espacio suficiente aquí para discutir la relación entre Marx y Hegel y la reformulación de la dialéctica que el primero realiza y que ha dado lugar a tantos debates. Podemos afirmar, sin embargo, que no se trata simplemente de remplazar “Espíritu Absoluto” por “Fuerzas productivas” manteniendo el esquema, como plantea Laclau. Pero sobre todo podemos afirmar que, más allá de cómo se caracterice a la dialéctica en Marx, el planteo de Laclau descarta la potencialidad del movimiento dialéctico de la negación, en un claro ejemplo de “tirar al niño con el agua sucia”.

ma realidad creada por ellos se les impone coercitivamente como algo mas allá de sí mismos, como una fuerza coercitiva y objetiva que busca por la fuerza la identidad de lo no idéntico, no solo en el concepto, sino en la realidad misma. Frente a la dialéctica idealista entonces

“[s]e ha de contestar que el objeto de la experiencia espiritual es en sí, de manera sumamente real, un sistema antagonista no solo gracias a su mediación como sujeto cognoscente que se reencuentra en esta. La constitución forzosa de la realidad que el idealismo había proyectado en la región del sujeto y del espíritu debe retraducirse a partir de esta. Lo que del idealismo queda es que el determinismo objetivo del espíritu, la sociedad, es tanto una suma de sujetos como la negación de estos.<sup>24</sup>

Se mantiene de esta forma la fuerza de la contradicción y de la negación dialéctica, el movimiento por el cual cosa y concepto no coinciden, y se piensa como ambos llegaron a ser lo que son por medio de la fuerza antagonista, del dominio y la coerción de la identidad y de la fuerza de la negación de lo no idéntico. Se trata entonces de abrir a los objetos (y a los sujetos) a la fuerza de esta negatividad; de un pensar que parta de esa misma tensión sin intentar reconciliar en el pensamiento lo que en la realidad se encuentra atravesado por el antagonismo.

La contradicción, por lo tanto, lejos de ser un fenómeno meramente conceptual, remite a la no adecuación o reducción de las particularidades a una identidad que determina lo que deberían ser, y esconde tras de sí el dominio, que no es sino violencia ejercida sobre los objetos y los sujetos. Es decir, que lo que aparece como contradicción es aquello particular que se niega, que resiste a ser subsumido bajo la unicidad identitaria y coercitiva de la sociedad antagónica. Pero nos encontramos aquí, al igual que al inicio del examen de la demanda social, con que no podemos pensar esta sin pensar el orden establecido al cual contradice, con el cual entra en contradicción. Debemos entonces explicar por qué la sociedad tiene una naturaleza contradictoria. Es decir, explicitar cuales son las relaciones sociales establecidas históricamente que implican la existencia del antagonismo. Hemos mencionado, a partir de Adorno, que es el principio de dominio lo que explica el antagonismo de la sociedad. En tanto las relaciones sociales que organizan a la sociedad implican una relación de dominación de hombres por hombres, estos entran en contradicción y se enfrentan antagónicamente entre ellos así como con la sociedad misma.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 19.

#### 4. DEL ANTAGONISMO COMO ONTOLOGÍA DE TODA SOCIEDAD AL ANTAGONISMO COMO “SEGUNDA NATURALEZA” CAPITALISTA.

Como hemos mencionado más arriba, la “naturaleza” contradictoria de la realidad social respondía a una sociedad atravesada por el antagonismo, ya que todo lo que aparecía como divergente y conflictivo con el orden imperante de esa sociedad, con el principio de dominio que la articula, aparece como una contradicción a este. Pero, como venimos argumentando, el antagonismo responde a una forma de sociedad particular, a una organización social cuya constitución como “segunda naturaleza” implica necesariamente una forma antagónica. Nos referimos entonces a la constitución esencialmente antagónica de la sociedad capitalista.

Esta afirmación nos impone pensar en aquello que estructura a la sociedad capitalista como tal y en por qué podemos afirmar que es antagónica: pensar entonces la naturaleza antagónica de la relación capital-trabajo. El capital como relación social fundamental del capitalismo (y sin pensar la relación de capital nos resulta muy difícil pensar de que hablan los autores posmarxistas al referirse al capitalismo, así como ver lo supuestamente anticapitalista de su propuesta política) constituye una relación entre hombres y mujeres en la producción de su existencia social. La relación de capital designa una particular forma de relación social que delinea a su vez a los dos sujetos que forman parte de esta: el capital y el trabajo. La sociedad capitalista se constituye entonces como una totalidad concreta a partir de la relación social capital-trabajo. Esta, lejos de constituir un fenómeno meramente económico frente al cual las relaciones sociales, políticas y culturales serían epifenómicas, constituye por el contrario una relación social fundamental que toma formas tanto económicas como políticas y culturales.

Decir que la sociedad capitalista es una sociedad antagónica no equivale por lo tanto a decir que en esta podemos encontrar muchos antagonismos, sino que su forma social fundamental es esencialmente antagónica, en tanto la relación capital-trabajo solo tiene existencia en el antagonismo entre sus dos polos, en la completa negación, pero a la vez en la constitución de un polo por el otro. La sociedad capitalista encuentra su carácter antagónico en el hecho de ser resultado de una relación social fundamental que reviste necesariamente el enfrentamiento entre el capital y el trabajo.

Siguiendo las conceptualizaciones realizadas por Lukács, el pensamiento de Adorno parte del análisis de la forma mercancía como forma más evidente y primera de la relación de capital. Al ser forma elemental en la que se desarrollan las relaciones sociales en la sociedad capitalista busca derivar el antagonismo social de esta. La mercancía, y el capital, son comprendidos entonces por la centralidad de la ganancia capitalista, y por lo tanto de la existencia de plusvalor, como forma principal de la reproducción social:

“La esencia del modelo de una sociedad antagonista es que no constituye una sociedad con contradicciones o a pesar de su contradicción, sino una sociedad por virtud de sus contradicciones. En otras palabras, una sociedad basada en la ganancia contiene necesariamente la división de la sociedad por la existencia objetiva del motivo de la ganancia. Este motivo de la ganancia que divide a la sociedad y que potencialmente la destroza es también el factor mediante el cual la sociedad reproduce su propia existencia”<sup>25</sup>.

La reproducción de la sociedad capitalista implica por lo tanto la relación de capital. Esta no puede no ser una relación antagónica entre sus polos –el capital y el trabajo– ya que implica la propia división de lo social, así como, principalmente, una relación de dominio de hombre por hombres, una violencia ejercida cotidianamente en la reproducción de la propia relación. Tal como afirma Adorno, esta subsumición del trabajo al capital, derivada del carácter mercantil del hacer social, no es neutral ni carente de conflicto, sino que supone el antagonismo:

“El carácter abstracto del valor de cambio confluye, previamente a cualquier estratificación social concreta, con el dominio de lo general sobre lo particular, de la sociedad sobre quienes son sus miembros a la fuerza. Este carácter abstracto no es socialmente neutral [...]. En la reducción de los hombres a agentes y soportes del intercambio de mercancías se oculta la dominación de los hombres sobre los hombres”<sup>26</sup>.

En otras palabras, bajo la forma mercancía, bajo la producción social de la existencia humana en la forma capitalista, se encuentra una relación de dominio de hombres sobre hombres que contiene una forma clasista (la relación de capital) aún

<sup>25</sup> Theodor W. ADORNO, *Lectures on Negative Dialectics*, op. cit., pág. 8. La traducción de la versión en inglés de las citas tomadas de las clases de Adorno fue realizada por el autor de este artículo.

<sup>26</sup> Theodor W. ADORNO, “Sociedad”, en Id.: *Escritos Sociológicos I, Obra Completa N° 8*, trad. A. González Ruiz, Madrid: Akal, 2004, págs. 9-18, pág. 13.

antes de “cualquier estratificación concreta”, es decir, aún antes de que tome forma en el enfrentamiento efectivo entre sujetos articulados como clases sociales.<sup>27</sup>

De aquí derivamos el carácter antagónico de dicha sociedad, ya que tal relación de dominio no puede ser sino una relación de conflicto y de lucha nunca totalmente acabada. Si en las formas materiales de producción de sus vidas los hombres de la sociedad capitalista se relacionan a partir del intercambio de mercancías,

“[e]l proceso de socialización no se lleva a cabo más allá de los conflictos y antagonismos o a pesar de ellos. Su medio son los antagonismos mismos que simultáneamente desgarran la sociedad. En la relación de intercambio social en cuanto tal se establece y reproduce el antagonismo que podría aniquilar cada día a la sociedad organizada con la catástrofe total. Únicamente mediante el interés en el beneficio y la quiebra inmanente del conjunto social se conserva hasta hoy el mecanismo chirriante, quejumbrosos, con indescriptibles sacrificios. Toda sociedad sigue siendo sociedad de clase como en los tiempos en los que surgió su concepto”<sup>28</sup>.

Pero sabemos que el proyecto teórico posmarxista constituía un esfuerzo explícito por pensar el antagonismo social más allá de la relación capital-trabajo, para lo cual busca negar el carácter antagónico de esta. En un artículo en el cual Laclau y Mouffe responden a las críticas recibidas por *Hegemonía y Estrategia Socialista* plantean una opción contrapuesta a la del carácter antagónico de la relación capital-trabajo:

“La relación capitalista/obrero, considerada como forma –es decir, en la medida en que el obrero no cuenta como persona de carne y hueso sino tan solo como portador de la categoría económica vendedor de fuerza de trabajo– no es antagónica. Solo si el trabajador resiste la extracción de su plusvalía por parte del capitalista la relación pasa a ser antagónica, pero tal resistencia no puede ser lógicamente deducida de la categoría vendedor de fuerza de trabajo [en tanto] que el antagonismo no sea intrínseco a la relación de producción como tal sino,

<sup>27</sup> Afirmar el carácter clasista del antagonismo social no equivale a postular la existencia automática de la clase trabajadora como sujeto organizado que combate al capital, equivale no obstante a determinar el carácter contradictorio y antagónico que le puede dar origen, la relación de opresión particular a la cual los sujetos resisten. Las formas mediante las cuales la clase obrera como sujeto colectivo y actor político articulado surge deben derivarse, pero no suponerse directamente de la existencia de la relación antagónica. Consideramos que los aportes de E. P. Thompson y su concepto de “formación de la clase” pueden constituir importantes aportes teóricos para pensar el surgimiento del actor colectivo a partir del antagonismo social existente.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 14

por el contrario, que se establezca entre la relación de producción y algo exterior a ella [...] El módulo y la intensidad del antagonismo dependerán, por ende, en buena medida, del modo en que el agente está constituido fuera de las *relaciones de producción*.”<sup>29</sup>

Esta exposición parte, no obstante, de varias premisas sobre la relación capital-trabajo y por tanto sobre su posible antagonismo que no compartimos. Se piensa a esta como una relación meramente económica, no como una relación social que puede implicarse en la gran mayoría de las acciones y prácticas sociales. Es decir, se implica que esa relación constituye solamente el momento de extracción de plusvalía, momento que sería neutral y pacífico, y no que estructura la forma en la cual la sociedad capitalista se produce y reproduce a sí misma y a sus miembros<sup>30</sup>. El análisis marxista, por el contrario, parte de la forma mercancía como forma más evidente de la relación capital y como categoría no simplemente económica, ya que describe no solo cómo se produce y distribuye la riqueza en una sociedad, sino la forma básica en la cual los hombres y mujeres de una sociedad se relacionan prácticamente. Solo a partir de esta el análisis se mueve luego a la producción de mercancías y descubre, y deriva a partir de aquella, toda una serie de relaciones contradictorias con potencialidad de ser sedes del antagonismo social.

Por eso hablamos de la naturaleza antagónica de la sociedad capitalista como una totalidad concreta y no simplemente del antagonismo existente dentro de una fábrica. Bajo la forma mercantil y bajo la forma de la ganancia capitalista reside una forma de organización de la sociedad toda que plantea la división y la relación antagónica entre sus miembros. Volvemos entonces a insistir junto con Adorno sobre este tema:

“La abstracción del valor de cambio se conecta, previamente a cualquier estratificación social determinada, con el dominio de lo general sobre lo particular, de la sociedad sobre sus miembros. Ella no es neutral, tal como engaña la logicidad del procedimiento ‘científico’ de reducción a unidades, como la de tiempo de

<sup>29</sup> Ernesto LACLAU y Chantal MOUFFE, “Posmarxismo sin pedido de disculpas”, en Laclau E, *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución en Nuestro Tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993, págs. 111-146, pág. 141.

<sup>30</sup> De esa forma se concibe a “lo económico” como meras relaciones técnicas y neutrales que, en todo caso, dan origen a grupos que luego establecen relaciones (conflictivas o no) entre ellos. Al plantear como técnicas y neutrales las relaciones en la producción de la existencia social, es lógico que el problema del antagonismo se lleve a un plano por fuera de estas, ya sea al de la distribución (como en la concepciones neoricardianas) o al del Estado, como en Poulantzas, o al de la ideología. Al respecto ver la crítica de Simon Clarke, en Simon CLARKE, *The State Debate*, Londres: Palgrave Macmillan, 1991.

trabajo social promedio. En la reducción de los seres humanos a agentes y portadores del intercambio de bienes se esconde el dominio del hombre sobre el hombre.”<sup>31</sup>

La operación posmarxista postula, por el contrario, una diferencia radical entre las prácticas concretas de producción por parte de los obreros y sus condiciones de reconocimiento de esa explotación que serían externas a la propia producción. Por un lado hace abstracción del “obrero como persona de carne y hueso”. Por el otro, afirma que el reconocimiento y la reacción sobre sus condiciones serían algo exterior a su propia condición. De esta forma, la extracción de plusvalor aparece con neutral y no conflictiva, ya que solo puede considerarse como opresiva por algo externo a la misma. En la relación capitalista de explotación no habría entonces nada a lo cual resistir y antagonizar necesariamente. La extracción de plusvalor no implicaría una relación sede de antagonismo porque no habría nada en ella que determine un enfrentamiento.

Contra esta idea planteamos en cambio que el trabajador solo puede subsistir mediante la venta de su fuerza de trabajo al capitalista, es decir, sometiéndose día tras día a la subsunción de su trabajo y de sí mismo a la lógica del capital. La subsunción del trabajo al capital no es, sin embargo, una relación pacífica y automática, sino que se expresa necesariamente en el enfrentamiento violento (desde las formas más leves hasta las rupturas revolucionarias) del capital con el trabajo. La venta de fuerza de trabajo no implica una relación neutral. La extracción de plusvalor que permite solo puede realizarse mediante la violencia ejercida sobre el trabajo, mediante su reducción a trabajo abstracto a partir de la multiplicidad de los trabajos concretos. Esta reducción del hacer humano implica que si bien el obrero no puede subsistir sin vender su fuerza de trabajo, su existencia bajo la subsunción al capital no puede considerarse nunca la de un sujeto pleno, por lo que siempre existe un grado de resistencia, de lucha contra la subsunción de su vida al capital.

A su vez, afirmamos que el capital, y sus personificaciones en la figura de los capitalistas, solo pueden existir mediante su expansión, mediante una continua y mayor apropiación de plusvalor. Esto solo puede lograrse, como ya mostró Marx, ya sea por una extensión e intensificación de la explotación ejercida sobre el trabajador (plusvalor absoluto); o bien, por una tendencia a la expulsión del trabajo vivo en pos de la incorporación de maquinaria (plusvalor relativo) que genera, de esta

---

<sup>31</sup> Theodor W. ADORNO, *Introducción a la sociología*, trad. E. Rivera López, Buenos Aires: Gedisa, 2006, pág. 51.

forma, una contradicción interna al propio capital, que solo puede ser producto de la extracción de trabajo vivo pero que se ve forzada a expulsar tendencialmente a este del proceso productivo.

La forma de caracterizar la relación capital-trabajo de Laclau y Mouffe presupone, a su vez, su existencia más allá de su reproducción. Es decir, toma como dadas a las relaciones capitalistas, sin encontrar dentro de ellas nada que pueda subvertirlas. La posibilidad de subversión surge solamente de algo exterior a la producción capitalista misma. Esto supone que el capital como relación social, y la fetichización que impone, se establece de una vez y para siempre, y no que debe reproducirse diariamente. Por el contrario, la reducción del hacer social a trabajo abstracto, del hombre a mero vendedor de fuerza de trabajo, de los productos del hacer social a mercancías, no están siempre ya garantizadas, sino que deben volver a imponerse como tales día tras día. De aquí la expresión básica de la lucha de clases, del antagonismo social capitalista. El capital debe volver a someter al trabajo a su forma capitalista diariamente, y esta experiencia no puede sino ser una experiencia de confrontación y de lucha<sup>32</sup>.

¿No es entonces la relación capital-trabajo una relación en la cual “la presencia del Otro me impide ser totalmente yo mismo”? ¿Una relación por la cual “en la medida en que hay antagonismo yo no puedo ser una presencia plena para mí mismo. Pero tampoco lo es la fuerza que me antagoniza.”<sup>33</sup> Es decir, ¿no es la relación capital-trabajo la expresión más cabal de lo que los autores posmarxistas denominan antagonismo?

Sin embargo, al negar el carácter antagónico de la relación capital-trabajo, y al no derivar el antagonismo de relaciones sociales efectivamente existentes, los autores posmarxistas deben hipostasiarlo, desprenderlo de las relaciones sociales que objetivamente lo constituyen y postularlo como un más allá independiente, autónomo y siempre existente. De esta forma, traducido a términos ahistóricos e incomprensibles, el antagonismo se acepta de hecho. A partir de esta aceptación de lo inevitable del antagonismo, y con él, de las relaciones de dominación entre los hombres que expresa, se estructura el pensar de lo político. En palabras de Adorno: “El entusiasmo por lo incomprensible, en cambio, traduce el pertinaz antagonismo social a *quaestiones facti*. La situación irreconciliada se acepta simplemente

<sup>32</sup> Ver John HOLLOWAY, *Cambiar al mundo sin tomar el poder*, trad. M. Zangaro, Buenos Aires: Herramienta, 2010.

<sup>33</sup> Ernesto LACLAU y Chantal MOUFFE, *Hegemonía y Estrategia Socialista*, op. cit., pág. 168

mediante la ascesis contra su teoría y lo aceptado resulta por último glorificado, la sociedad como un mecanismo coercitivo colectivo”<sup>34</sup>.

A manera de síntesis, podemos decir que mientras en la concepción de Laclau y Mouffe el antagonismo constituye lo inherente a toda objetividad social, un enfoque que parta desde la teoría crítica entenderá a la sociedad capitalista como eminentemente antagónica, como una “segunda naturaleza” que ha llegado a ser históricamente una sociedad basada en relaciones sociales antagónicas. Por lo tanto, la diferencia principal al concebir el antagonismo es que mientras para el posmarxismo constituye un rasgo ontológico de lo social, trascendental y transhistórico, a partir del cual se constituyen en el plano de lo óntico los distintos intentos de construir “la sociedad”, la teoría crítica intenta, por el contrario, dar cuenta de las relaciones sociales históricas que constituyen a la sociedad de forma antagónica, sin postular ningún más allá ontológico que explique el antagonismo.

Al proponer el desarrollo de lo que los autores mismos nombran como una nueva ontología de lo social, el posmarxismo contiene el trazado de un “más allá” de lo social, de una serie de determinaciones ajenas a la acción de los sujetos que se establecen como un a priori para toda acción social. Como toda ontología no puede funcionar sin una estricta separación entre la estructura ontológica y sus contenidos ónticos. Por más que se intente derivar a la primera de estos últimos, la necesidad de esa estructura ontológica solo existe como una premisa aceptada más allá de todo análisis histórico concreto. Ese “más allá” está conformado, como hemos visto, por la existencia del antagonismo, por esa frontera antagónica que marca “el horizonte de incompletud”, el “exterior constitutivo”. De esta forma la existencia del antagonismo se establece como una “naturaleza”, como algo por fuera de las relaciones sociales concretas, de la existencia de los antagonismos de la propia sociedad.

Por el contrario, afirmamos que de lo que se trata es de pensar cómo el antagonismo, que no es más que un producto de las relaciones sociales entre los hombres, llegó a ser una “naturaleza”. Lo cual no quiere decir que el rasgo del antagonismo no se llega a plantear frente a los mismos sujetos como algo ontológico, como algo que escapa a su acción y que aparece como una “segunda naturaleza”. Esta idea, lejos de simplemente ser una confusión, responde también a las relaciones sociales efectivas entre los hombres. La sociedad aparece ante estos como algo ajeno a sus acciones que se les impone. La reificación, el fetichismo de las relaciones

---

<sup>34</sup> Theodor W. ADORNO, “Sociedad”, op. cit., pág. 12

sociales, conlleva este olvido del origen humano y social de la frontera antagónica: “toda reificación es un olvido”<sup>35</sup>. Se trata entonces de ver cuál es esa experiencia concreta que el pensamiento ontológico olvida proyectando el antagonismo a un “más allá”, a una región constitutiva de toda existencia y ajena al accionar de los hombres.

## 5 EL CAPITALISMO COMO LÍMITE Y EL PROBLEMA DE LA EMANCIPACIÓN.

El antagonismo de la relación capital trabajo “no se olvida” y se lleva a un orden ontológico y transcendental por una mera operación ideológica voluntaria que buscaría ocultar las relaciones de dominación en la sociedad actual. El movimiento de “ontologizar” el enfrentamiento, de llevar la lucha de clases hacia un más allá, se deriva de la propia forma en la que se estructuran esas relaciones sociales. Se deriva, en última instancia, del carácter fetichista de la mercancía. En vez de postular un más allá, terreno místico del antagonismo, hace falta volver a ver el más acá de las relaciones efectivas (y prácticas) entre los hombres desde las cuales surge su mistificación. Tal como dice el propio Marx: “La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica”<sup>36</sup>.

La relación capital-trabajo, en la cual los hombres producen y reproducen su existencia social, implica al mismo tiempo la fetichización de esas relaciones. La producción mercantil supone al trabajo social organizado a partir del productor independiente de mercancías. La realización social de su trabajo solo existe mediada por las mercancías que produce. Esta estructura básica supone una inversión, una cosificación de las relaciones sociales. A partir de la experiencia práctica, la mercancía aparece como mera cosa y no como la forma que adopta el trabajo social en la sociedad capitalista, es decir, desaparece su carácter de relación social. De la misma forma, una sociedad que se reproduce de tal modo aparece ante los individuos como algo ajeno a su accionar. La sociedad no aparece como producto de su acción, aparece frente a los sujetos como una fuerza más allá de ellos que los controla y determina.

<sup>35</sup> Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, trad. H. A. Murena, Madrid: Editorial Nacional, 2002

<sup>36</sup> Karl MARX, *Tesis Sobre Feuerbach*, trad. J. Vera Bs. As. Ediciones Calden, 1969, pág. 158.

De esta experiencia social concreta, podemos desprender entonces la ontologización de las relaciones sociales antagónicas, el llevarlas más allá de la acción de los sujetos y postularlas como una fuerza siempre presente, inherente a toda relación entre individuos. Frente a esta teoría ontológica del antagonismo, en la cual aquello producto de lo social se predica como ajeno a la acción de los hombres y aparece determinándolos, nos planteamos en cambio, junto Adorno, que

“[l]a tarea de una teoría dialéctica sería reunir esos dos momentos claramente conflictivos de la sociedad: por un lado, su incomprendibilidad, su opacidad, y, por otro, su carácter reducible a lo humano y, por lo tanto, comprensible. Esta reunión se realiza deduciendo ambos momentos de algo común, a saber, el proceso vital de la sociedad que, en sus estadios anteriores, exigía también autonomización, dureza, incluso dominación [...] Pero este proceso surge del trabajo de la totalidad de la sociedad y, por lo tanto, vuelve a ser comprensible, es decir, lo contrario de la institucionalización”<sup>37</sup>.

Se trata, en definitiva, de volver a poner las relaciones sociales concretas e históricas entre los hombres, las formas en que estos producen su existencia social en una sociedad determinada, como centro del análisis social. Se construye, entonces, una teoría que no presuponga ninguna esencia ni característica inherente a las relaciones entre los hombres y que plantee, junto con Marx, que la única “esencia” humana no es más que “el conjunto de las relaciones sociales”<sup>38</sup>.

Al ubicar al antagonismo en un plano ontológico y postularlo como un “rasgo de toda vida social”<sup>39</sup> la teoría posmarxista debe, por el contrario, reintroducir una esencia humana junto con la inclusión de un plano transhistórico e inherente a todas las relaciones entre los hombres. La teorización de lo social a partir de una “transcendencia fallida”, tal como proponen Laclau y Mouffe, debe necesariamente, por la propia postulación de la existencia de este plano transcendental, cargarlo de contenidos. Esto, más allá del esfuerzo de los autores posmarxistas de presentar ese espacio como vacío.

Podemos pensar estos contenidos a partir de la distinción entre “lo político” y “la política”, tomada por los autores posmarxistas y que constituye una parte central de la obra de Mouffe. Vinculada expresamente a la diferencia heideggeriana

<sup>37</sup> Theodor W. ADORNO, *Introducción a la Sociología*, op. cit., pág. 113.

<sup>38</sup> Karl MARX, *Tesis Sobre Feuerbach*, op. cit., pág. 157.

<sup>39</sup> Ernesto LACLAU, “Estructura, historia y lo político” en Butler J., Laclau E. y Žižek S, *Contingencia, hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. C. Sardoy y G. Homs, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, págs. 185-214, pág. 197.

entre los niveles ontológicos y ópticos, la postulación misma de esta división implica suponer una naturaleza negativa, una esencia conflictiva y agresiva en los hombres y en las relaciones que pueden establecer entre ellos.

Mouffe se refiere con “lo político’ [...] a la dimensión de antagonismo que es inherente a las relaciones humanas”<sup>40</sup>, y presupone, de esta forma, una esencia humana basada en una antropológica de tipo claramente negativo. Se supone, entonces, que las relaciones entre los hombres no pueden constituirse de otra forma que no sea por medio del enfrentamiento mutuo. Por su parte, “la política’ consiste en domesticar esta hostilidad y en intentar atenuar el antagonismo potencial que existe en las relaciones humanas”<sup>41</sup>. Los hombres tendrían, por lo tanto, una esencia hostil y agresiva que debe ser domesticada. Se trata en última instancia de un regreso de Hobbes vía Carl Schmitt. Curiosa forma de reintroducir naturalezas y esencias de lo humano más allá de sus prácticas reales concretas para un pensamiento que intenta acusar al Marxismo de esencialista. Frente a ello afirmamos nuevamente las *Tesis sobre Feuerbach*: no hay más esencia humana que el conjunto de las relaciones sociales.

La separación entre ‘lo político’ y ‘la política’ supone a su vez la escisión de un ámbito definido a priori como político, que se encuentra más allá del resto de las relaciones sociales. Lo político no depende, entonces, de ninguna condición social y se rige plenamente por dos lógicas abstractas (las lógicas de la diferencia y de la equivalencia, definidas como las lógicas políticas *par excellence*), cuyas funciones serían delimitar la frontera antagónica y domesticar el antagonismo en las relaciones sociales del orden social establecido. Lo político se vuelve una lógica auto-constituyente del todo que funciona únicamente bajo estas dos lógicas en toda condición histórica. De esta forma, en su intento de superar un supuesto determinismo económico presente en el marxismo, Laclau y Mouffe producen un resultado opuesto, y reducen lo político a una esfera autónoma e independiente de cualquier relación social concreta entre los hombres y articulada por lógicas abstractas. Por esta razón, todo lo social restante (y aquí queda ubicado lo que ellos entienden como lo económico), todo aquello que no se vincula directamente al trazado de la frontera antagónica y a su domesticación aparece como relaciones neutrales, no políticas y no atravesadas por relaciones de dominación y de poder.

---

<sup>40</sup> Chantal MOUFFE, *La Paradoja Democrática*, op. cit., pág. 114.

<sup>41</sup> *Ibid.*

En vez de analizar las relaciones sociales concretas, que implican e incluyen aquello que Laclau y Mouffe definen como “lo económico”, se plantea una esfera de la política con lógicas propias totalmente autónomas. Lo que sucede, finalmente, es que a pesar de que se insista una y otra vez en que lo social restante se articula de la misma manera discursiva por las dos lógicas de la política, en los hechos, este ámbito queda siempre excluido del análisis de lo político. De esta forma se pueden hacer afirmaciones tales como que “Marx, por ejemplo, demostró que las leyes formales y abstractas de la producción de mercancías constituyen el núcleo del funcionamiento concreto real de las sociedades capitalistas”<sup>42</sup> y, sin embargo, no desprender de esta particular relación social ninguna consecuencia política, para afirmar a continuación la existencia de las lógicas abstractas y formales de la política como independientes. El capital, entendido como algo meramente económico y no como una relación social, aparece, en última instancia, como algo totalmente separado de “lo político”.

En vez de derivar la particular escisión de lo político y de lo económico en las sociedades capitalistas de las propias relaciones sociales que estas implican, se asume esa división como dada e invariable históricamente. Así se absolutiza una separación entre la esfera de la dominación política y la de la explotación económica que lejos de ser una característica natural de toda sociedad, se desprende de las particularidades de la relación de capital.

Estas conclusiones tienen fuertes implicancias para la constitución de una nueva estrategia socialista, tal como se proponen Laclau y Mouffe. Al ubicar el origen, las causas, del antagonismo en un más allá de las relaciones sociales, no solo desaparece cualquier posibilidad de eliminar al antagonismo como algo siempre constitutivo de la sociedad, sino, y más importante, se niega la posibilidad de eliminar las condiciones objetivas del antagonismo en las sociedades capitalistas. Es decir, se aceptan las relaciones sociales capitalistas y sus consecuencias antagónicas como condiciones propias de toda realidad, lo que postula la imposibilidad de superar las relaciones de dominación de unos hombres sobre otros presentes en la relación capital-trabajo.

Queda claro, entonces, que el enfoque posmarxista postula la imposibilidad de pensar la emancipación total, la eliminación de las relaciones de dominación entre

---

<sup>42</sup> Ernesto LACLAU, “Identidad y hegemonía”, en Butler J., Laclau E. y Žižek S.: *Contingencia, hegemonía*, *Universalidad*, op. cit., págs. 49-94, pág. 60.

hombres y mujeres, ya que al plantear la naturaleza antagónica inherente a toda sociedad se supone siempre una relación de fuerza y dominio entre estos.

¿Cuál es el lugar que queda entonces para una política socialista que se pretende anticapitalista? El posmarxismo postula la “articulación” de luchas anticapitalistas sin nunca mencionar cómo estas se oponen al capitalismo o al capital, y define este anticapitalismo como “la superación del modelo económico neoliberal prevaleciente y la introducción de la regulación estatal y el control democrático de la economía, de modo tal que sean evitados los peores efectos de la globalización”<sup>43</sup>. El límite queda claro: regular y moderar las tendencias “más nocivas” del capital pero nunca cuestionar y eliminar esta relación social en cuanto tal.

En última instancia, de lo que se trata es de definir y disputar cómo se piensan las luchas emancipatorias y cuál es el legado del marxismo para pensarlas. Laclau, a partir de un texto escrito por Marx en 1844, plantea que en el autor existirían dos formas de pensar la emancipación. Una emancipación ‘política’, en la cual una parte de la sociedad alcanza la dominación general sobre esta; y una emancipación ‘humana’ en la cual se opera una disolución de la sociedad por la recuperación de una plenitud inmediata, de la reconciliación con una esencia humana, que sería producto de la simplificación de la estructura social en el capitalismo. Por supuesto que para Laclau esta última opción no puede darse nunca como tal, por lo cual debe apostarse por articular una emancipación ‘política’ en la cual un sector de la sociedad pueda hegemonizar identificando contingente y transitoriamente sus intereses con los de la sociedad toda<sup>44</sup>.

Lo que parece obviar Laclau es que precisamente en ese texto, el primero en el cual aparece el proletariado como sujeto de la emancipación, ese papel no se le asigna por su extensión a toda la sociedad, sino por “no tener nada más que perder salvo sus cadenas”. Es decir, que aquel sujeto representaba con su emancipación la de todo el género humano, porque no suponía con su existencia la dominación sobre ningún grupo de hombres. Por supuesto, en este texto la clase trabajadora como sujeto aún no aparece con todas las determinaciones con las que luego la definiría Marx. No obstante, ya la preeminencia de la clase obrera como sujeto político en el capitalismo no se deriva para Marx, como no se cansa de afirmar Laclau, de una preeminencia sociológica, dada por una extensión numérica acompañada del

<sup>43</sup> Ernesto LACLAU, “Estructura, historia y lo político” en Butler J., Laclau E. y Žižek S., *Contingencia, hegemonía, Universalidad*, op. cit., pág. 207.

<sup>44</sup> Ernesto LACLAU, “Identidad y Hegemonía” en Butler J., Laclau E. y Žižek S., *Contingencia, hegemonía, Universalidad*, op. cit.

pauperismo. Aunque en los tiempos actuales no sería muy difícil afirmar que esto se encuentra cada vez más cercano a realizarse (son cada vez más las personas sometidas a relaciones sociales capitalistas y cada vez más las muestras de pauperismo extremo) afirmamos, sin embargo, que el carácter clasista del sujeto emancipador deriva de su posición en las relaciones sociales de las cuales se busca emancipar, de aquello que mediante su emancipación busca abolir.

La diferencia fundamental entre ambos tipos de emancipación planteados por Marx es que la que él llama 'política' implica el mantenimiento de la opresión de unos hombres por sobre otros, ya que supone una emancipación formal en el plano del derecho, solamente en aquello que en la sociedad capitalista se escinde como 'lo político' manteniendo la dominación en 'lo económico'. De esta forma, no se trata de dos formas distintas con las cuales Marx propone alcanzar la emancipación universal, como propone Laclau. La emancipación universal supone la abolición de las condiciones por las cuales debe existir la misma separación entre un grupo social dominado y uno dominante en el capitalismo. No supone ninguna reconciliación con una esencia, sino la transformación de las relaciones sociales capitalistas y el antagonismo de clase que estas suponen. Al plantear ese mismo antagonismo como ontológico e insuperable, es lógico que el planteo posmarxista no pueda pensar la transformación de la relación social que produce ese antagonismo y solo pueda pensar la emancipación a partir de distintas formas de regular y de articular las relaciones de dominación existentes.

Se trata de discutir cuál es la herencia y la tradición del marxismo que se busca recuperar: si se trata como en el caso del posmarxismo de profundizar el momento del análisis relacional volviendo a Marx simplemente un posestructuralista *avant la lettre*<sup>45</sup> o, si por el contrario, se trata de profundizar la crítica al capitalismo como forma de opresión y de pensar las formas políticas de superarlo. Si elegimos con esta última pensar la posibilidad de relaciones humanas que no impliquen necesariamente el antagonismo social y las relaciones de dominación y de opresión de los hombres por los hombres, podemos encontrar en el pensamiento de la Teoría Crítica, y en particular de Theodor W. Adorno, una poderosa herramienta para pensar la fuerza de la negatividad con la cual poder ir más allá y romper esa frontera que se afirma como ontológica.

---

<sup>45</sup> Ver Ernesto LACLAU y Chantal MOUFFE, "Posmarxismo sin pedido de disculpas", en Laclau E, *Nuevas Reflexiones*, op. cit.

# LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO COMO TEORÍA CRÍTICA DEL CAPITALISMO: PROPUESTAS PARA UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN\*

*Recognition Theory as Critical Theory of Capitalism:  
Proposals for a research programme*

BENNO HERZOG\*\*  
[benno.herzog@uv.es](mailto:benno.herzog@uv.es)

Fecha de recepción: 23 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 20 de octubre de 2013

## RESUMEN

La noción de “reconocimiento”, tal como la propone Axel Honneth, parece un concepto prometedor que nos permitirá vincular crítica material con la evaluación normativa de la sociedad, de modo que podamos proseguir con el proyecto original de la Teoría Crítica. No obstante, su potencial fundamentalmente crítico aún no ha sido alumbrado. El objetivo del presente artículo es mostrar que la Teoría del Reconocimiento puede ser utilizada para realizar críticas al capitalismo desde el legado de la Teoría Crítica. Para ello, distingo entre la obra escrita de Honneth y el potencial de la Teoría del Reconocimiento, mostrando cómo el concepto de “reconocimiento” es capaz de hacer una fuerte contribución a un proyecto de actualización de la Teoría Crítica. Esbozo, con la ayuda de Foucault, las líneas metodológicas básicas para realizar investigaciones sociológicas en el sentido de la Teoría del Reconocimiento como Teoría Crítica del capitalismo.

*Palabras clave:* reconocimiento; Teoría Crítica; capitalismo; crítica inmanente; Honneth; Foucault.

---

\* Una versión previa de este artículo fue presentada el 23 de noviembre de 2012 en el Seminario Internacional de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica “¿Teoría Crítica del capitalismo?” Quiero agradecer a todos los participantes sus comentarios críticos, los cuales contribuyeron a la mejora de la versión final. También agradezco la revisión desinteresada y los valiosos comentarios de Francesc Hernández.

\*\* Departamento de Sociología y Antropología Social, Universitat de València ([www.uv.es/herben](http://www.uv.es/herben)).

## ABSTRACT

The notion of recognition as proposed by Axel Honneth seems to be a promising concept to be able to combine material critique with normative evaluation of society. Thus it follows the original project of Critical Theory. Nevertheless its fundamental critical potential has not yet explored satisfactorily. The aim of this article is to show that recognition theory can be used to criticize capitalism in the tradition of Critical Theory. Therefore I differentiate between the written work of Honneth and the potential of the theory of recognition, showing how the latter is able to make an important contribution to the re-actualization of Critical Theory. Making use of Foucault's thinking I will outline the methodological tools required for doing sociological research following the proposal of theory of recognition as Critical Theory of capitalism.

*Key words:* recognition; Critical Theory; capitalism; immanent critique; Honneth; Foucault.

En situaciones de crisis social como la actual, se suele renovar la preocupación por modelos sociológicos capaces de entender y criticar la sociedad en su totalidad. Entre estas propuestas, la noción de reconocimiento parece un concepto prometedor para vincular crítica material y evaluación normativa de la sociedad con el análisis sociológico. Entre los diferentes autores que, a partir de los años 90 del siglo pasado, redescubrieron la noción hegeliana del reconocimiento con intenciones críticas,<sup>1</sup> Axel Honneth es el único que se apercibe claramente de la tradición de la Teoría Crítica.<sup>2</sup> Se inscribe en una “historia familiar” de la Teoría Crítica que cuenta, de momento, con tres generaciones.<sup>3</sup> Aunque existen una serie de denominadores comunes –entre los cuales la adhesión al *Instituto de Investigación Social* de Fráncfort probablemente será el más visible– también en aquella historia de la Teoría Crítica, como en cualquier historia familiar, existen críticas, rechazos y dis-

---

<sup>1</sup> P. ej. Avishai MARGALIT, “Recognizing the Brother and the Other”. *Aristotelian Society Supplementary*, 75 (2011), págs. 127-139. Charles TAYLOR, *Multiculturalism – Examining the politics of recognition*, Princeton: University Press, 1994.

<sup>2</sup> Axel HONNETH, “La dinámica social del desprecio: hacia una ubicación de una teoría crítica de la sociedad”, en: Honneth, A., *La sociedad del desprecio.*, Madrid: Trotta, 2011, págs. 127-145.

<sup>3</sup> En esta historia, altamente exitosa, entre otros, desde el punto de vista mediático, ya se especula sobre la cuarta generación (véase p.ej. Eric AESCHIMANN, “A l'école de Francfort”, *Nouvel Observateur*, 31 de mayo de 2012. Anselm JAPPE, *Où sont les freins ? Sur l'accélération de l'accélération du temps social*, (2012). [[http://palimpsestes.fr/presidentielles2012/a-references/auteurs/jappe/Ou\\_sont\\_les\\_freins\\_Hartmut\\_Rosa\\_Anselm\\_Jappe.pdf](http://palimpsestes.fr/presidentielles2012/a-references/auteurs/jappe/Ou_sont_les_freins_Hartmut_Rosa_Anselm_Jappe.pdf)] [consulta 20.10.2013.]

cusiones sobre los límites y los núcleos del proyecto familiar. Dada la existencia indiscutible, tanto de diferencias como de similitudes, resulta ocioso discutir sobre si Axel Honneth hace o no Teoría Crítica. Más fructuoso resulta el debate sobre *qué* aporta, en aras a una reactualización de la Teoría Crítica, y *qué* aspectos están amenazados con perderse en su Teoría del Reconocimiento.

El objetivo del presente artículo es mostrar que la teoría del reconocimiento puede ser utilizada para realizar una crítica al capitalismo en el legado de la Teoría Crítica. No obstante, para ello harán falta algunas modificaciones y ampliaciones, más allá de la obra de Axel Honneth. Para mostrarlo expondré la Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth, discutiendo la pregunta ¿en qué sentido se puede hablar aquí de una continuación del proyecto original de la Teoría Crítica? Presentaré primero la línea argumentativa, según la cual Honneth renueva el proyecto hegeliano de la izquierda en la tradición de la Teoría Crítica, intentando superar el déficit sociológico de la misma<sup>4</sup> (I). En la segunda parte sigo con la pregunta de en qué sentido la idea de una Teoría Crítica *del capitalismo* queda suplantada en la propuesta de Honneth. ¿Es capaz la Teoría del Reconocimiento de desarrollar una crítica fundamental al capitalismo? Será esta la cuestión sobre el alcance analítico de la Teoría del Reconocimiento y la relación entre inmanencia y trascendencia en la obra de Honneth, es decir, entre el análisis de la realidad social y el carácter transformador de la oferta teórica (II). Distinguiendo entre la obra escrita de Honneth y el potencial de la Teoría del Reconocimiento, mostraré cómo la Teoría del Reconocimiento –aparte de toda la crítica que se le puede hacer a la Teoría y a Axel Honneth– es capaz de hacer una fuerte contribución a un proyecto de actualización de la Teoría Crítica (III). Finalmente esbozaré las líneas metodológicas para realizar investigaciones sociológicas en el sentido de la Teoría del Reconocimiento como Teoría Crítica del capitalismo. Para ello será necesario recurrir a Michel Foucault y la crítica que este autor francés formuló contra Habermas y que con algunas modificaciones se puede utilizar también contra Honneth. Durante toda su obra, Honneth se ha interesado por Foucault aunque no ha llegado a integrar comprensiones fundamentales del autor francés en su propia obra (IV).

---

<sup>4</sup> Francesc HERNÁNDEZ & BENNO HERZOG, “Axel Honneth: Estaciones hacia una Teoría Crítica de la sociedad del desprecio”, en: Honneth, A., *La sociedad del desprecio*, Madrid: Trotta 2011, págs. 9-53; Axel HONNETH, *Kritik der Macht*, Fráncfort/Meno: Suhrkamp, 1984. Hans Christoph SCHMIDT AM BUSCH, “¿Se pueden alcanzar los objetivos de la escuela de Frankfurt mediante la Teoría del Reconocimiento?”, *Arxius*, 22 (2010), págs. 95-114.

Las tesis que defenderé son:

1. Es posible leer la Teoría del Reconocimiento como una actualización del proyecto original de la Teoría Crítica (I).
2. No obstante, en este proceso de actualización se pierden pretensiones críticas vinculadas con los autores de la “primera generación” (I).
3. Axel Honneth puede hacer una importante contribución sobre la evaluación normativa de las instituciones del capitalismo actual (II).
4. No obstante, no es capaz de ofrecer un análisis del funcionamiento del capitalismo en términos sistémicos (II).
5. Esta diferencia entre la capacidad de evaluación y de análisis se debe, en última instancia, a una noción limitada y no dialéctica de crítica inmanente en la obra de Honneth (II).
6. Para la reactualización de una Teoría Crítica del capitalismo, con la ayuda de la Teoría del Reconocimiento, existen al menos tres vías prometedoras:
  - a. La combinación entre la Teoría del Reconocimiento con propuestas de una tradición más claramente marxista en el análisis del capitalismo, camino que Honneth no sigue por el momento (III).
  - b. La interpretación de la Teoría del Reconocimiento como teoría, no sólo de evaluación, sino de análisis del funcionamiento del capitalismo contemporáneo (III).
  - c. La interpretación del capitalismo como un sistema que produce necesariamente desprecio, ya que depende de la colonización del sistema de reconocimiento socialmente aceptado.
7. Para utilizar la Teoría del Reconocimiento con fines sociológicos como herramienta para la crítica del capitalismo, hace falta tomar en serio ciertas aportaciones de Foucault y del Análisis del Discurso al que se refiere el autor francés (IV).

## 1 AXEL HONNETH Y LA TRADICIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA

Para leer a Honneth, como exponente más actual de la Teoría Crítica, hace falta una definición de Teoría Crítica que incluya tanto a los autores de la llamada primera generación como a Axel Honneth mismo. El propio Honneth propone la

“transcendencia intramundana”,<sup>5</sup> transcendencia intrasocial<sup>6</sup> o transcendencia inmanente,<sup>7</sup> como hilo conductor de toda la empresa de la Teoría Crítica. Lo describe como “una forma que, al mismo tiempo, es capaz de proporcionar información sobre aquella instancia precientífica, en la que su propio punto de vista crítico está anclado extrateóricamente como interés empírico o experiencia moral”.<sup>8</sup> En otras palabras: para ofrecer una teoría normativa sustanciosa de la sociedad actual no se deben desarrollar criterios de evaluación desde afuera de la sociedad o dando la espalda a sus individuos. Más bien hay que justificar los criterios mediante las experiencias de los propios implicados y la realidad existente. Este procedimiento se conoce también como crítica inmanente.<sup>9</sup> En Marx (y en la mayoría de los autores de la primera generación antes de Auschwitz) es la clase trabajadora la que, mediante la experiencia del trabajo, cobra una consciencia, no sólo sobre su situación actual, sino también sobre su potencial y sobre las dificultades de desarrollar este potencial en la sociedad actual.<sup>10</sup> En este sentido, para justificar una teoría crítica de la sociedad no hace falta argumentar con un estado utópico sino simplemente hay que seguir el hilo de las exigencias ya ampliamente aceptadas por la sociedad, p.ej. libertad, igualdad y fraternidad, y preguntarse en qué medida la sociedad

<sup>5</sup> “Veo como el problema clave de una actualización de la teoría crítica de la sociedad la tarea de alumbrar la realidad social categorialmente, de tal manera que se pueda vislumbrar en ella un momento de transcendencia intramundana.” Axel HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000 pág. 92. Véase también Hinrich FINK-EITEL, “Innerweltliche Transzendenz”, *Mercur* 47(3) (1993), págs. 237-45. En la misma línea, Gregor Sauerwald habla de “universalismo contextualista”, en Gregor SAUERWALD, *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*, Berlin: Lit Verlag, 2009. La propuesta de Karl Marx en las Tesis sobre Feuerbach sobre la terrenalidad del pensamiento (*Diesseitigkeit des Denkens*) apunta a la misma dirección.

<sup>6</sup> Axel HONNETH, “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, en: N. Fraser & A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid: Morata, 2006, pág. 179. Más adelante habla de “transcendencia en la inmanencia social”, *ibid.* pág. 280.

<sup>7</sup> Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, op. cit.

<sup>8</sup> Axel Honneth, “La dinámica social del desprecio: hacia una ubicación de una teoría crítica de la sociedad”, op. cit. págs. 127s.

<sup>9</sup> Véase p. ej. Titus STAHL, *Immanente Kritik - Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt a. M.: Campus, 2013 y José Manuel ROMERO CUEVAS, “Sobre la pretensión de la trascendencia de la crítica inmanente”. *Diálogo filosófico*, 85 (2013), págs. 55-76. No hay que confundir el uso del término crítica inmanente en la tradición de la Teoría Crítica con aquel que se utiliza p.ej. en el análisis de textos o conversación y dónde se realiza crítica interna aunque a menudo se utiliza el término de crítica inmanente.

<sup>10</sup> Motivo que se remonta a la dialéctica del amo y del siervo de Hegel donde el último elimina el dominio trabajando y en la que el trabajo es considerado una negación concreta que destaca por su capacidad para desarrollar consciencia sobre sí mismo y sobre el mundo. Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-textos, 2006, pág. 286ss.

actual impide el cumplimiento de estas exigencias. Por tanto, el resultado de la transformación social empujado por los trabajadores (aspecto de trascendencia) no será otro que el cumplimiento de aquella promesa ya hecha en la sociedad actual (aspecto de inmanencia).

Esta visión, llena de esperanza en la clase trabajadora como sujeto transformador, sobrevivió, relativamente intacta, a la movilización de los trabajadores con fines nacionalistas en la Primera Guerra Mundial. No obstante, se quiebra a partir de la alienación de la clase trabajadora con la barbarie del nacionalsocialismo. Con la organización “racional” del “trabajo negativo” y la extinción de los judíos europeos en las cámaras de gas, se pierde cualquier esperanza sobre la posición privilegiada del proletariado. La conciencia de los esbirros de la muerte, más bien da a entender que en un mundo totalmente administrado ya no queda espacio para un proyecto emancipador. A partir de esta experiencia, Adorno desarrolla con su *Dialéctica Negativa*<sup>11</sup> una teoría que renuncia a la esperanza de la emancipación en términos de desarrollo social. No obstante, también en su obra tardía se encuentra la esperanza de que el mundo totalmente administrado aún no haya podido establecer por completo su dominio. Así, Adorno percibe las protestas estudiantiles –como toda crítica que formula frente a esta protesta– como señal en esta dirección. Igualmente, la idea de que “el arte es la magia liberada de la *mentira* de ser verdad”,<sup>12</sup> apunta hacia el arte como fuente alternativa al conocimiento identificador del proyecto de la ilustración. Esta esperanza se fundamenta en la idea dialéctica de la crítica Inmanente, en el sentido de que “la inmanencia total del sistema –incluso pasando por la mediación– con su carácter obligatorio, en última instancia queda externa al individuo”.<sup>13</sup>

Es esta la historia familiar de la Teoría Crítica en la que se inscribe también Habermas, quien intenta superar el “déficit sociológico” del callejón sin salida hacia donde se había desarrollado la Teoría Crítica anterior. El término de déficit sociológico hace referencia a la crítica acerca de que si no existe experiencia moral ninguna a partir de la cual se pueda criticar a la sociedad y que esté dirigida hacia la emancipación, entonces no se puede hacer ni investigación social empírica ni crítica de la sociedad. El proyecto de la Teoría Crítica se habría acabado. Para la

<sup>11</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1992.

<sup>12</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 254.

<sup>13</sup> José Antonio ZAMORA “Lässt sich Kapitalismus immanent kritisieren. Reflexionen mit und über Theodor W. Adorno”, Ponencia en la *Internationale Tagung Immanente Kritik. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*, Fráncfort/Meno el 3 al 4 de noviembre de 2011.

Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas ya no son los elementos centrales el trabajo como experiencia precientífica y los trabajadores como sujetos del proceso de emancipación. Ahora el anclaje precientífico consiste en el lenguaje y su uso por sujetos competentes que, de forma intuitiva, reconocen las pretensiones de validez inherente en ella. Así, decía Habermas que “[e]l entendimiento es Inmanente como *telos* al lenguaje humano”.<sup>14</sup> El modo original del lenguaje incluye pretensiones de rectitud, verdad y veracidad que, en una situación ideal, se podrían negociar y, de esta forma, llegar a un entendimiento entendido en términos de emancipación. En la práctica, esta posibilidad de renegociación se vería obstaculizada por las grandes fuerzas sistémicas como la burocracia o el capitalismo que disponen de medios de comunicación simbólicamente generalizados (Luhmann), como poder y dinero, y que socavarían la capacidad de los actores de negociar las pretensiones de validez. El éxito, tanto teórico como social, de la propuesta de Habermas está vinculado estrechamente con los nuevos movimientos sociales de los años 80 (movimientos feministas, ecologistas, etc.), para los que una teoría que elevara el proceso de argumentación a la posición de arma principal de emancipación, tenía un atractivo importante. Mediante esta propuesta se podrían analizar las pretensiones de validez de cualquier oferta de habla y los procesos sistémicos que impiden el libre discurso (aspecto de inmanencia), apuntando también hacia una situación ideal de habla en la que las fuerzas sistémicas ya no impidieran el entendimiento (aspecto de trascendencia).

No obstante, esta teoría desatiende procesos de exclusión que ya tienen lugar antes de que los actores sociales entren en los procesos discursivos.<sup>15</sup> Así escribió Honneth, ya antes de la publicación de su tesis doctoral: “Mi suposición es que la teoría social de Habermas está constituida de manera tal que tiene que ignorar sistemáticamente todas las formas de crítica social existentes que no sean reconocidas por el espacio público político-hegemónico”<sup>16</sup>. Esta crítica se puede separar por fines analíticos en dos vertientes: Por un lado, sabemos, como muy tarde desde la lección inaugural de Foucault,<sup>17</sup> que el espacio público-hegemónico ya está prees-

<sup>14</sup> Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus; reed. Madrid: Trotta; 2009, pág. 369.

<sup>15</sup> Véase Benno HERZOG, “Exclusión discursiva. Hacia un nuevo concepto de exclusión social”, *Revista Internacional de Sociología*, 69 (3), 2011 págs. 607-626.

<sup>16</sup> Axel HONNETH, “Conciencia moral y dominio social de clases. Algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos de acción”, en: Axel Honneth, A., *La sociedad del desprecio*, Madrid: Trotta, 2011 pág. 57.

<sup>17</sup> Michel FOUCAULT, *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 1999.

estructurado de forma que se obliga a los sujetos a aceptar unas ciertas reglas discursivas antes de poder ser escuchados, o en el lenguaje luhmanniano: antes de ser reconocidos como personas, esto es, como hablantes competentes dentro de un contexto (Luhmann diría aquí: sistema).<sup>18</sup> Por otro lado, quedan excluidos, no sólo todos aquellos posibles enunciados que sólo son ruido en el discurso, sino también todas aquellas experiencias que no se expresen verbalmente. Para Honneth estas son sobre todo experiencias morales de desprecio que encuentran dos obstáculos antes de ser verbalizadas y por ello ni siquiera tienen la posibilidad de enfrentarse al filtro que distingue entre ruido y enunciado discursivo: Primero, no todos los hablantes son lingüísticamente competentes para expresar la sensación afectiva del desprecio. Esta incapacidad se ve reforzada por procesos de “robo de lenguaje”.<sup>19</sup> Estos son procesos que ofrecen ya un lenguaje predeterminado para interpretar ciertos conflictos, impidiendo, de esta forma, la percepción de visiones alternativas. Honneth presenta la tendencia a negociar los conflictos laborales en términos de salario y de relación con el horario laboral-ocio, evitando de esta forma que se hable (y por ende también que se piense) el conflicto en términos de desprecio moral. Y segundo, una vez identificada una sensación afectiva de desprecio, no todos los sujetos son capaces de verbalizar este desprecio en forma de pretensiones positivas del reconocimiento.

Honneth intenta rescatar la línea de argumentación del hegelianismo de izquierdas siguiendo el hilo de las sensaciones afectivas negativas, esto es: del desprecio. En las sensaciones afectivas de los sujetos encuentra una instancia precientífica (aspecto de inmanencia) capaz de apuntar más allá de la sociedad dada (aspecto de trascendencia). Con su teoría del reconocimiento apunta a un orden institucional en el que el individuo puede desarrollar su autonomía, es decir, una autorrelación positiva, porque se sabe reconocido en las tres esferas importantes de la sociedad actual (relaciones primarias, Estado y sociedad civil). Se sabe reconocido en los tres modos de amor/amistad, derecho y solidaridad y, por tanto, es capaz de desarrollar, autoconfianza, autorrespeto y autoestima. La Teoría del Reconocimiento<sup>20</sup> por

<sup>18</sup> Benno Herzog, “Exclusión discursiva. Hacia un nuevo concepto de exclusión social”, op. cit.

<sup>19</sup> Véase p. ej. Benno HERZOG y Francesc HERNÁNDEZ, “Un Ejemplo de Sociología del Desprecio y Exclusión Discursiva: La Metamorfosis de la Familia según Kafka”, *RIMCIS – Revista Internacional y Multidisciplinar de Ciencias Sociales*, 2(2) (2013), pags. 198-217.

<sup>20</sup> Axel HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Editorial Crítica, 1997.

tanto, puede ser leída como la formulación en positivo de la superación de las múltiples experiencias de sufrimiento y desprecio.

En su último gran libro, el *Derecho a la Libertad*,<sup>21</sup> el director del Instituto de Investigación Social, explicita la relación entre trascendencia e inmanencia, interpretando el orden institucional actual como una respuesta a pretensiones de reconocimiento. En otras palabras, las instituciones de nuestra sociedad representan un orden de reconocimiento que intenta satisfacer las pretensiones en las tres esferas anteriormente mencionadas. El potencial de desarrollo y transformación emancipadora radica en una especie de “superávit normativo” [*normativer Überschuss*]. Esto son normas ampliamente aceptadas y ya presentes en las instituciones de nuestra sociedad pero que aún no han sido desarrolladas en su totalidad. Así por ejemplo, la lucha contra la discriminación racial en EE.UU. se suele basar en la norma, ya ampliamente aceptada, de la igualdad, intentando darle a esta norma su plena realización. Ahora bien, como el orden institucional actual no es capaz de satisfacer todas las pretensiones, apunta a una situación más allá del orden actual. Por ello, la Teoría del Reconocimiento ofrece la posibilidad de analizar la realidad existente y la medida en que esta es capaz de satisfacer (o impedir la satisfacción de) las necesidades vitales del reconocimiento. Honneth apunta a una reconstrucción normativa del potencial normativo de las instituciones mediante una “sociología del desprecio”,<sup>22</sup> esto es, un análisis de las reacciones afectivas del desprecio de los individuos que se enfrentan al orden institucionalizado.

Con este autorrelato del mantenimiento del hilo conductor de la Teoría Crítica, se pierden una serie de aspectos que para los autores de la primera generación eran fundamentales. Entre ellos destacan aquellos problemas epistemológicos del pensamiento identificador que llevaron a Adorno a dudar fundamentalmente de la posibilidad del conocimiento, o los problemas de detectar (y por tanto advertir de) la barbarie, en esta visión tan ordenada de las estructuras institucionalizadas del reconocimiento. El tema de la destrucción total de la civilización no tiene lugar en la visión optimista de Honneth.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Axel HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011.

<sup>22</sup> Benno HERZOG y Francesc HERNÁNDEZ, “La noción de «lucha» en la Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth - Sobre la posibilidad de subsanar el «déficit sociológico» de la Teoría Crítica con la ayuda del Análisis del Discurso”, *Política & Sociedad*, 49(3) (2012), págs. 609-623. Benno Herzog y Francesc Hernández, “Un Ejemplo de Sociología del Desprecio y Exclusión Discursiva: La Metamorfosis de la Familia según Kafka”, op. cit.

<sup>23</sup> Y también desde el punto de vista sociológico se han detectado una serie de problemas con esta propuesta teórica como p.ej. las dificultades epistemológicas de diferenciar pretensiones “ideo-

No obstante, el problema que nos ocupa aquí está vinculado con el análisis del capitalismo. Hasta ahora, y siguiendo la terminología de Honneth se decía sólo que el autor alemán criticaba a “la sociedad” o al “orden institucional” de la misma. Ahí surgen dos problemas: Primero que la noción del capitalismo está poco desarrollada en la obra de Honneth y amenaza con desaparecer frente al concepto de “economía de mercado”, la cual se identifica con sólo una de las tres esferas del reconocimiento y la divide a su vez en mercado, esfera de consumo y mercado laboral.<sup>24</sup> Con esta división analítica se corre el peligro de perder la tendencia totalizadora del capitalismo que presentaba el fundamento, no sólo del análisis de Marx, sino también de los autores de la primera generación de la Teoría Crítica. El segundo problema es que queda poco claro a qué se refiere Honneth cuando utiliza el término crítica: qué tipo de crítica inmanente está siguiendo Honneth y cuál es la relación entre inmanencia y la capacidad de trascender a la realidad social dada en la oferta teórica del autor alemán. En otras palabras, ¿son orientaciones normativas inmanentes del sistema capitalista capaces de ofrecer una perspectiva de trascender a este sistema?<sup>25</sup>

## 2 ¿TEORÍA CRÍTICA DEL CAPITALISMO?

Ahora bien, siguiendo la oferta teórica de Honneth se puede evaluar el capitalismo, de forma “internalista”,<sup>26</sup> preguntándose en qué medida es capaz de cumplir sus propias promesas. Por un lado, tendríamos aspectos de un análisis del capitalismo en el análisis de la tercera esfera. En ella, la sociedad civil, guiada por los mercados, pretende reconocer las aportaciones y méritos individuales. De esta forma, el capitalismo y, sobre todo, el mercado laboral, realizan una aportación vital para la autoestima de *cada individuo*. Como se ve fácilmente, el capitalismo no es capaz de ofrecer un reconocimiento sin desprecio a todos los individuos, puesto que tie-

---

lógicas” de reconocimiento de aquéllas que tienen un carácter emancipador, o los problemas que resultan del hecho de que son otra vez personas distintas a las afectadas, las que “dan voz” a los despreciados. Véase: Benno HERZOG y Francesc HERNÁNDEZ “La noción de «lucha» en la Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth - Sobre la posibilidad de subsanar el «déficit sociológico»”, op. cit. No obstante, de momento nos interesa sobre todo la modelación teórica.

<sup>24</sup> Axel HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, op. cit. págs. 320ss, 360ss, 410ss.

<sup>25</sup> Sobre la relación entre inmanencia y trascendencia en la obra de Honneth véase también José Manuel ROMERO CUEVAS, “Sobre la pretensión de la trascendencia de la crítica inmanente”, op. cit.

<sup>26</sup> Axel HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, op. cit.

ne que excluir, por ejemplo, a todas aquellas actividades que no incluyan la creación de valor para el mercado capitalista. Así desprecia sistemáticamente el trabajo de reproducción y de cuidado o de atención a personas dependientes, siempre y cuando este no se realice en estructuras de mercado. Por otro lado, el capitalismo no tiene en cuenta los logros históricos o biográficos de las precondiciones de los méritos actuales. Mujeres, inmigrantes o miembros de clases con acceso limitado a la cultura y educación dominante tienen, en nuestra sociedad, más dificultades para desarrollar todo su potencial y por tanto para ser reconocidos por “sus” méritos. En otras palabras, la ideología capitalista percibe y valora como esfuerzo, mérito o contribución individual lo que en gran parte es mérito común o *Common-Wealth*.<sup>27</sup> Además, como recuerda Honneth en su réplica a Sloterdijk, gran parte de los ingresos económicos no sólo se basan en el capital cultural heredado, sino también en las grandes fortunas materiales y monetarias heredadas, es decir, adquiridas no por méritos propios.<sup>28</sup>

Sin embargo, con la Teoría del Reconocimiento, no sólo se puede evaluar el capitalismo preguntando por injusticias en la esfera descrita hasta ahora. También las dos restantes esferas dependen de condiciones económicas que el mercado por sí sólo no es capaz de satisfacer. Así, Honneth menciona, por ejemplo, la necesidad de que las relaciones familiares queden liberadas de las presiones sociales y económicas para poder desarrollar todo su potencial normativo.<sup>29</sup> Respecto a la esfera del derecho, Honneth recuerda, igualmente en su discusión con Sloterdijk, que el capitalismo no es capaz de proporcionar la base para desarrollar efectivamente la igualdad y las mismas posibilidades de participación. Estas críticas de las “paradojas del capitalismo”, así es el título de su actual línea de investigación, no le lleva a un rechazo frontal del sistema capitalista. Al interpretar también el capitalismo como orden institucional de reconocimiento, más bien parece querer mantener el potencial del reconocimiento vinculado con el actual sistema, mientras que pretende cercar o pacificar los aspectos del desprecio producidos por el mismo sistema, sobre todo mediante la política social. Así Honneth no critica “el capitalismo” como sistema opuesto al reconocimiento, sino sólo al capitalismo (neo-)liberal que, con su

<sup>27</sup> Michael HARDT y Antonio NEGRI, *Commonwealth*, Harvard: University Press, 2009.

<sup>28</sup> Para un resumen en castellano del debate Honneth – Sloterdijk, véase Benno HERZOG y Francesc HERNÁNDEZ, “Honneth vs. Sloterdijk – Duelo sobre el futuro del mundo”, *Posdata, suplemente del diari Levante-EMV*, 6 de noviembre de 2009.

<sup>29</sup> Nancy FRASER y Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid: Morata, 2006.

desregulación, amenaza las diferentes esferas del reconocimiento.<sup>30</sup> Defiende al capitalismo “socialdemócrata” que se caracteriza “por mercados, en gran medida regulados, prestaciones significativas del Estado social, y la disposición a una política de inversión estatal”.

Aunque en el prefacio de la disputa entre Nancy Fraser y Axel Honneth, ambos aseguran que han intentado describir la “sociedad capitalista en su totalidad” y desarrollar una “teoría crítica del capitalismo”,<sup>31</sup> tanto Fraser como otros<sup>32</sup> critican que lo que Honneth ofrece no es una *descripción* de la totalidad ni un *análisis* del capitalismo, sino una teoría de *evaluación* de aspectos normativos del capitalismo. Con ello Honneth parece cumplir su planteamiento original, el de poder desarrollar criterios anclados en la realidad social, con los que se puede criticar efectivamente esta realidad de tal forma que la crítica emancipadora apunta más allá de la sociedad actual.

Sin embargo, según sus críticos, a esta teoría cabe aplicar la crítica de Marx frente a aquel “tipo de crítica que, sabiendo enjuiciar y condenar los tiempos actuales, no sabe comprenderlos [*begreifen*]”.<sup>33</sup> Dicho de otro modo, se critica que la teoría de Honneth no sea capaz de entender las relaciones sistémicas que llevan al capitalismo a crear todo un conjunto de injusticia, desprecio y sufrimiento. Y con ello, tampoco sea capaz de desarrollar una crítica a las formaciones ideológicas producidas por el mismo capitalismo. Como ideológico aparecería para Honneth simplemente la idea de que la pretensión normativa del capitalismo (p.e. de librar a los seres humanos de dependencias económicas o sociales) ya se habría consumado. Es esto una simple crítica a la diferencia entre pretensión y realidad y no una muestra de la creación sistemática de una falsa apariencia.

Se trata pues de una “práctica que tiene como fin la creación de una humanidad racional y emancipada [pero que] permanece en el hechizo del desastre sin una teoría que piensa la totalidad de su falsedad. Que aquella no debe recalentar el idealismo sino que debe incluir la realidad social y política tal como su dinámica,

<sup>30</sup> Michael HARTMAN y Axel HONNETH, “Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung. Ein Untersuchungsprogramm”, en: A. Honneth, *Das Ich im Wir – Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010.

<sup>31</sup> Nancy FRASER y Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, op. cit. pág. 10.

<sup>32</sup> Robin MOHAN y Daniel KEIL, “Gesellschaftskritik ohne Gegenstand – Axel Honneths Anerkennungstheorie aus materialistischer Perspektive”, *PROKLA* 167, 42(2) (2012), págs. 249-266. Christopher F. ZURN, “Recognition, Redistribution and Democracy – Dilemmas of Honneth’s Critical Social Theory”, *European Journal of Philosophy*, 13(1) (2005), págs. 89-126.

<sup>33</sup> Karl MARX (1998). *Marx-Engels Werke*, Tomo 23, Berlin: Dietz, pág. 528.

no requiere palabra alguna”<sup>34</sup>. Con ello, Honneth sería capaz de nutrir y justificar una sensación de indignación, tan común en la situación actual de crisis,<sup>35</sup> pero prescindiría de cualquier análisis sistemático del capitalismo y por tanto también de los orígenes sociales y estructurales de las experiencias del desprecio.<sup>36</sup>

Utilizando el criterio del análisis del sistema capitalista, el juicio sobre la obra de Honneth tiene que ser demoledor: Honneth no es capaz de desarrollar una Teoría Crítica del capitalismo, si con ello se entiende un análisis que piensa la totalidad del capitalismo como sistema. Puede hacer una importante contribución sobre la *evaluación normativa* de las instituciones del capitalismo actual, pero no es capaz de ofrecer un *análisis del funcionamiento* del capitalismo. Hay que recordar que esta crítica significaría utilizar un criterio (de Marx o Adorno), que no sería el criterio del propio Honneth, pero que se podría sustraer como una de las líneas fundamentales de la Teoría Crítica.

En este sentido, también el veredicto de Habermas a la contraportada del *Derecho a la Libertad* resulta engañoso. Ahí, dice el maestro sobre su discípulo: “Honneth realiza un paso histórico de vuelta a Hegel desde Marx, para reconfigurar el programa de Hegel a Marx”. Si bien es cierto que Honneth, en su obra, desde el *Sufrimiento por la Indeterminación*,<sup>37</sup> sigue el camino de vuelta a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, intentando ofrecer una reactualización mediante la interpretación de la realidad institucional como orden del reconocimiento, pero con ello no reconfigura “el programa de Hegel a Marx”. Más bien se salta gran parte del análisis sistémico marxiano, marxista y postmarxista, para ofrecer, con la Teoría del Reconocimiento, una teoría de evaluación de la normatividad, entre otras, del capitalismo. Con ello, se podría decir, no logra más (pero tampoco menos) que un análisis de la “gramática moral” de la sociedad capitalista.

La incapacidad de relacionar la evaluación normativa con el análisis del capitalismo hace referencia en última instancia a una visión limitada de la crítica Inmanente. Como hemos visto, Honneth critica a las instituciones existentes según cumplan o no sus propias promesas de reconocimiento. Pero para la Teoría Crítica original, las contradicciones entre pretensión y realidad siempre fueron pensadas

<sup>34</sup> Adorno cit. según Robin MOHAN y Daniel KEIL “Gesellschaftskritik ohne Gegenstand – Axel Honneths Anerkennungstheorie aus materialistischer Perspektive”, op. cit. pág. 264.

<sup>35</sup> Véase también Stéphane HESSEL, *Indignaos*, Barcelona: Destino, 2011.

<sup>36</sup> Sobre este aspecto véase también Robin MOHAN y Daniel KEIL, op. cit.

<sup>37</sup> Axel HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart: Reclam, 2001.

en términos dialécticos como contradicciones *necesarias*.<sup>38</sup> Con necesaria me refiero aquí a contradicciones que surgen inevitablemente del orden social mismo. Pues no se trata simplemente de mostrar a los criticados sus propias incongruencias para que aquellos cambien por voluntad propia su comportamiento. La crítica que procediera de esta manera tendría un efecto alterante; pero su carácter trascendente sería claramente limitado. Un ejemplo para tal crítica se encuentra en Honneth, cuando habla del potencial de generalización de algunas normas ya socialmente aceptadas. Así, se podría justificar el matrimonio de personas del mismo sexo (aún no legalizado en Alemania) como consecuencia del ideal, socialmente aceptado, de igualdad. No obstante, la contradicción entre, por un lado, la pretensión de un trato igualitario y, por el otro, la negación de la igualdad jurídica para parejas del mismo sexo, no es una contradicción necesaria. La rápida implementación de leyes en este sentido en grandes partes de Europa y del resto del mundo, muestra que no hay fuerzas sistémicas o estructurales que impidan la igualdad en este aspecto.

Pero si, por el contrario, la idea de crítica inmanente, en el sentido del desenmascaramiento de contradicciones necesarias, significa mostrar obstáculos u impedimentos *estructurales* o *sistémicos* que dificultan la realización de las pretensiones, entonces crítica inmanente siempre significa crítica social. No se trata de formular críticas que los actores individuales, colectivos o institucionales puedan cambiar mediante un simple acto de voluntad y motivado por la comprensión de sus errores. Nunca una crítica inmanente así entendida se quedaría en los actores sociales, sino que siempre sería capaz de pensar, al mismo tiempo, sobre el carácter sistémico de las contradicciones. Propongo llamar “crítica inmanente correctora” a la primera forma, es decir, a la de descubrir incongruencias internas que puedan ser corregidas mediante actos de voluntad. De esta forma, se quiere diferenciar de lo que a continuación llamaré “crítica inmanente trascendente”, es decir, aquella forma que se encuentra con obstáculos sistémicos y cuya eliminación trascendería a la sociedad dada.

### 3 LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO MÁS ALLÁ DE AXEL HONNETH

Aunque se comparta esta interpretación crítica de la teoría de Axel Honneth, según la cual el autor alemán no sigue el camino de un análisis sistémico del funcio-

---

<sup>38</sup> Craig BROWNE, “The End of Immanent Critique?”, *European Journal of Social Theory*, 11(1) (2008), págs. 5-24.

namiento del capitalismo (en su totalidad), no hay nada en su Teoría del Reconocimiento que impida la inclusión de la obra *como una parte* de una Teoría Crítica del capitalismo. Incluso se podría decir que, de la misma forma en que algunos movimientos sociales, muchas veces comienzan con una simple sensación afectiva de desprecio o indignación para de ahí desarrollar una crítica más general y compleja de la realidad social, también el proceso cognitivo puede empezar con una crítica normativa en el sentido de Honneth, para ser llevado posteriormente a un nivel superior. O, para seguir la reflexión sobre crítica inmanente, en sentido dialéctico, nada impide que de una evaluación normativa se desarrollase un análisis sobre el carácter sistémico o no de las contradicciones entre pretensión y realidad – aunque bien es cierto que Honneth mismo no desarrolla tal análisis ni parece ofrecer herramientas para ello.

La propuesta, en este sentido, sería diferenciar entre Honneth y la Teoría del Reconocimiento. Parece que Honneth no quiere seguir el camino de una Teoría Crítica, en el sentido de una crítica inmanente a la totalidad sistémica del capitalismo. No obstante, la tesis que aquí defiendo es que la teoría del reconocimiento sí puede ser utilizada para evaluar el orden normativo de la sociedad capitalista en el marco de una crítica total al capitalismo. Lo que haría falta sería la combinación de esta teoría de evaluación normativa con un análisis sistémico del capitalismo. Esta interpretación de la Teoría del Reconocimiento parte de la necesidad de disponer de una teoría del capitalismo que lo entienda como contrapuesto al reconocimiento. Existen una serie de autores, desde Marx a Habermas, que afirman que el capitalismo se ha de analizar así en términos sistémicos. Como Honneth conoce perfectamente a todos estos autores, sería ingenuo pensar que esta crítica simplemente le ha pasado inadvertida. La propuesta sería la elaboración teórica de un camino tantas veces andado por diferentes movimientos sociales que a menudo comenzaron con una reacción afectiva de desprecio<sup>39</sup> o indignación<sup>40</sup> y que al formular sus posiciones y organizarse se dieron cuenta de que hay problemas sistémicos subyacentes y de ahí desarrollaron una crítica más profunda. La propuesta, en este sentido, sería la de comenzar formulando una crítica normativa para evaluar a la sociedad y sus instituciones con la ayuda de la Teoría del Reconocimiento. A partir de ahí, se deberían analizar los obstáculos para ver si estos momentos del

<sup>39</sup> Axel HONNETH, “La dinámica social del desprecio: hacia una ubicación de una teoría crítica de la sociedad”, op. cit.

<sup>40</sup> Stéphane HESSEL, *Indignaos*, op. cit.

desprecio tienen un carácter sistémico (crítica inmanente trascendente) o si son, por el contrario, ajenos al capitalismo y fácilmente podrían ser cambiados (crítica inmanente correctora).

Un ejemplo de la primera forma de crítica, la crítica inmanente trascendente<sup>41</sup> que no sólo corrige un malfuncionamiento sino que trasciende el orden social, sería la crítica basada en la norma del mérito/rendimiento individual en el mercado (laboral). En la sociedad burguesa actual, el principio de mérito es aceptado implícitamente y, a menudo también, explícitamente (por ejemplo en las convocatorias para puestos de trabajo en el sector público). Así que los ingresos se deben regir por el rendimiento de los trabajadores, por el mismo trabajo se debe pagar el mismo sueldo y aquellos que aportan más a la sociedad están legitimados a recibir sueldos más altos. Hasta aquí podemos partir de una amplia aceptación social. Los problemas surgen cuando reflexionemos sobre qué debe contar como mérito o, mejor dicho, cuando nos damos cuenta de que mucho de lo que consideramos mérito individual, realmente es el resultado de una riqueza más allá del individuo. Así muestra Honneth por ejemplo en su discusión con Sloterdijk<sup>42</sup> que gran parte de la riqueza actual no es resultado del esfuerzo individual, sino de herencias recibidas. Se puede mostrar fácilmente que además de estas herencias de capital material, el capital cultural y material de los padres tiene un alto impacto en el rendimiento y los méritos “individuales”. Así por ejemplo, el dato aparentemente objetivo de una nota media de un alumno universitario puede engañar sobre el rendimiento de aprendizaje real y sobre los méritos vitales. El hijo de dos académicos que siempre disponía de capital económico y cultural suficiente como para estudiar en condiciones óptimas, se compara aquí mediante la valoración igual de notas con la hija de trabajadores con trasfondo migratorio que tenía que aprender primero el idioma y que tenía que financiarse sus estudios compaginando trabajo y estudios. Parafraseando a Marx se podría decir: Al equiparar entre sí en el campo del reconocimiento como reconocimiento individual sus diferentes certificados de rendimiento, equiparan sus diferentes méritos vitales y de aprendizaje. No lo saben, pero lo hacen.

<sup>41</sup> Benno HERZOG, “Was bedeutet immanente Kritik für die empirische Sozialforschung? Überlegungen zur Erschließung notwendiger Widersprüche”, en Romero Cuevas, J. M. (ed.) *Immanente Kritik heute: Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*, Bielefeld: transcript, 2014 – en prensa.

<sup>42</sup> Véase entre otros: Benno HERZOG y Francesc HERNÁNDEZ, “Honneth vs. Sloterdijk – Duelo sobre el futuro del mundo”, op. cit.

Si se quiere realizar el “superávit normativo” incluido en el ideal de mérito individual, uno se encuentra con dos desafíos: por un lado las diferentes desigualdades biográficas deberían estar incluidas en la evaluación del rendimiento. Esta política se conoce como acción afirmativa o discriminación positiva y ya se realiza en algunos países. Por otro lado, los privilegios de nacimiento deberían ser nivelados o eliminados. Esto afecta a aspectos como el derecho sucesorio o la consolidación de posibilidades de fomentar a niños y jóvenes de familias con menos capital económico y cultural. También en este aspecto existen políticas, sobre todo en la variante socialdemócrata del capitalismo, que intentan fomentar la igualdad de condiciones de estos jóvenes. Hasta aquí podría parecer que se trata de una mera crítica Inmanente correctora. No obstante, el cumplimiento del superávit normativo se convierte en crítica trascendente cuando estas reflexiones se llevan consecuentemente hasta su final. Esto significaría a fin de cuentas la imposibilidad de acumular capital, tanto material como inmaterial y utilizarlo como capital.<sup>43</sup> Es cierto que algunas discriminaciones, p.ej. de minorías étnicas, podrían ser eliminada ya que estas discriminaciones no son necesarias para el sistema capitalista. Pero la hipótesis que aquí quiero defender es que la igualación consecuente de diferencias de capital cultural y material acumulado sacudirían la base de nuestra sociedad, ya que su funcionamiento depende de la posibilidad de creación y uso del capital (por ello también el nombre *capitalismo*).

Esta forma de crítica, que comienza con la diferencia entre exigencia normativa y realidad social para luego mostrar las dificultades sistémicas de la realización de estas exigencias, va más allá de una mera corrección. Se trataría pues de una verdadera crítica inmanente trascendente. Mediante la prueba de la existencia de obstáculos sistémicos, esta forma de crítica iría también más allá de una crítica del comportamiento individual o colectivo. La existencia de obstáculos sistémicos significa que los actores no pueden simplemente corregir mediante un acto de voluntad su comportamiento para evitar la contradicción entre pretensión y realidad, puesto que se trata —como hemos visto— de contradicciones necesarias. Este tipo de crítica que aquí se describe, por tanto, siempre sería una crítica social.

Otra alternativa para utilizar a Honneth para una reactualización de la Teoría Crítica del capitalismo sería interpretar la obra de Honneth en el sentido de que sí

---

<sup>43</sup> Para utilizar la diferenciación de Marx entre capital y tesoro, esta reflexión no significaría la imposibilidad de acumular tesoro es decir bienes materiales e inmateriales pero sí de utilizarlo para futuros beneficios sociales.

se ofrece una Teoría Crítica del capitalismo, sólo que no piensa el capitalismo en términos de sistema independiente. Sería esta la línea interpretativa que sigue por ejemplo Hans-Christoph Schmidt am Busch<sup>44</sup> (2010). Esta línea afirma que los mercados pueden ser analizados según la Teoría del Reconocimiento y se basa en la observación, por parte de la sociología económica, de que la descripción adecuada de la economía y de sus actores requiere tener en cuenta aspectos de prácticas culturales y aspectos sociales como “normas, costumbres, tradiciones y usos”.<sup>45</sup> Estas normas, según Honneth, serían normas de reconocimiento, con lo cual para entender el capitalismo sería indispensable analizar estas normas. Schmidt am Busch nombra explícitamente fenómenos como “la aspiración por el éxito profesional, tal como por las características personales que le condicionan (disciplina, empeño laboral, etc.); la aspiración por unos ingresos relativamente altos; la necesidad de documentar socialmente los éxitos profesionales (p.ej. mediante un comportamiento específico de consumo); así como la tendencia a cuestionar medidas públicas”<sup>46</sup>.

En otras palabras, si es cierto que no se entiende el capitalismo sólo desde una perspectiva de procesos económicos sistémicos relativamente desacoplados de aspectos culturales, entonces el análisis del capitalismo requiere un lenguaje normativo. La Teoría del Reconocimiento, presenta justamente este lenguaje normativo que interpreta las prácticas de los actores del capitalismo no como meros comportamientos estratégicos, sino como prácticas de luchas por la estimación social. Esta posibilidad de entender que el funcionamiento del capitalismo se basa en la existencia de normas sociales, ya se vislumbró por Marx. Así por ejemplo, se entienden las discusiones sobre necesidades –que se encuentran en la base de los conflictos salariales– en términos morales sobre las reivindicaciones por una vida digna:

“Por otra parte, la extensión de las necesidades llamadas imprescindibles y el modo de su satisfacción son a su vez producto social y dependen, por lo tanto, en gran parte del estadio cultural de un país, entre otras cosas y esencialmente también de las condiciones bajo las cuales y, consiguientemente, las costumbres y aspiraciones vitales con las cuales se ha constituido la clase de los trabajadores libres. Al contrario de lo que ocurre con las demás mercancías, la determina-

<sup>44</sup> Hans-Christoph SCHMIDT AM BUSCH, “¿Se pueden alcanzar los objetivos de la escuela de Frankfurt mediante la Teoría del Reconocimiento?”, op. cit.

<sup>45</sup> Voigt cit. según ibíd., pág. 99.

<sup>46</sup> Ibíd., pág. 110.

ción del valor de la fuerza de trabajo contiene, pues, un elemento histórico y moral”<sup>47</sup>.

No obstante, este análisis tampoco debe subestimar las fuerzas independientes, autónomas del capitalismo y caer en la trampa de imaginarse las normas sociales como fácilmente modificables según las preferencias conscientes de los actores. Otra vez nos veríamos en la necesidad de analizar las fuerzas del capitalismo que crean, modifican o impiden la creación y modificación de normas sociales.

Y finalmente existe una tercera vía para vincular la crítica al capitalismo con el lenguaje normativo del reconocimiento. Consiste en entender el análisis marxista y postmarxista en términos normativos, esto es, de reconocimiento, o mejor dicho: de desprecio. En esta variante no se comenzaría con una indignación moral sino con el análisis del capitalismo para observar dónde tiene este que producir necesariamente una sensación de desprecio. En este sentido Marx no ofrece un mero análisis descriptivo del funcionamiento y de las contradicciones del capitalismo, sino que es su propio análisis el que ofrece una justificación por la indignación moral con el capitalismo. Esto significa comprender el análisis incluso del Marx más científico (podemos considerar *El Capital* como la obra por excelencia en este sentido) en los términos en los que millones de marxistas lo han entendido hasta el momento: como análisis de una injusticia (léase de un desprecio) sistemático del capitalismo hacia la mayor parte de la población. Al menos dos conceptos se prestan para fundamentar que el capitalismo crea necesariamente desprecio: el concepto de plusvalía y la idea de la acumulación originaria (*ursprüngliche Akkumulation*).

La plusvalía (o el plusvalor) es el valor que los trabajadores crean por encima del valor de su trabajo (y de la materia prima y de los medios de producción utilizados en el proceso laboral) y que se convierte en propiedad privada del capitalista. La mera existencia de un plusvalor que no esté en manos de los trabajadores ha sido identificada por la mayoría de los marxistas como una injusticia. Esta indignación moral se ha podido basar en una idea normativa, ya ampliamente aceptada por la sociedad, incluso y especialmente entre la clase capitalista. Es esta la idea, publicada de forma prominente por John Locke en 1689 en sus *Two Treatises of Government*, de que el fruto del trabajo debe ser del trabajador mismo.

“Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre, empero, tiene una propiedad en su misma persona. A ella nadie tiene derecho alguno, salvo él mismo. El trabajo de su cuerpo y la

<sup>47</sup> Karl Marx, *Marx-Engels Werke*, Tomo 23, op. cit., pág. 185.

labor producido por sus manos, podemos decir que son propiamente suyos. [...] Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión... ”<sup>48</sup>.

Esta crítica que Locke formuló contra la monarquía y la iglesia, hoy en día todavía está presente en la queja del liberalismo contra los impuestos<sup>49</sup>. En estas condiciones en las que por un lado está ampliamente aceptado que el fruto del trabajo debe ser del trabajador<sup>50</sup> y en las que, por el otro, se crea una plusvalía en manos de personas que no son los trabajadores, un sistema que perpetúa esta situación, la cual tiene que producir indignación moral. Si es cierto lo que afirma Honneth<sup>51</sup> cuando dice que la (re)distribución de bienes materiales es una forma de reconocimiento, entonces se debe entender que los trabajadores que no reciben la totalidad del valor producido por ellos mismos lógicamente se sientan despreciados.

Otra fuente de indignación moral se puede deducir del concepto marxista de la acumulación originaria. En su versión más general<sup>52</sup> se refiere no sólo a un proceso histórico acabado, sino a un proceso que tiene continuidad hasta la fecha actual y que trata de incluir, en el proceso de producción capitalista, un ámbito del mundo de vida que anteriormente le era externo. Las formas más conocidas de esta “colonización” son p.ej. el imperialismo, es decir, la inclusión forzosa de regiones que aunque en principio escaparon a la producción capitalista, se ven forzadas a ser incluidas dentro del sistema capitalista. Otra forma muy discutida en la actualidad es la mercantilización, la conversión de distintos ámbitos de la vida (p.ej. la educación, los afectos) en mercancía. Michael Sandel, catedrático de Harvard y asesor del gobierno de Bush en EE.UU., carente de tendencias marxistas, discute en su último libro<sup>53</sup> los cambios que tienen lugar en las relaciones sociales en cuanto las convertimos en mercancía. Podría decirse que reconocemos de forma diferente las cosas, las relaciones sociales que se producen detrás de las cosas y las personas den-

<sup>48</sup> John LOCKE, *Two Treatises of Government*, Cambridge: University Press, 160: 287s.

<sup>49</sup> Véase de forma ejemplar: Robert NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

<sup>50</sup> Hay que tener en cuenta que no toda la tradición marxista argumenta en este sentido ya que deja sin derechos a los frutos del trabajo a todas aquellas personas que cuentan como no productivos.

<sup>51</sup> Axel HONNETH, “La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica”, en: Fraser, N. & Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, op. cit.

<sup>52</sup> Véase p. ej. Michael HARDT y Antonio NEGRI, *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

<sup>53</sup> Michael SANDEL, *What money can't buy: The moral limits of markets*, New York: Farrer, Straus and Giroux, 2012.

tro de las relaciones sociales, dependiendo de si son distribuidas por el mercado o si se siguen otros criterios. En este sentido criticó ya en 2009 la propuesta de distribuir a los refugiados según criterios de mercado. Siguiendo a Sandel, esto no reconocería a los refugiados como personas en situación de peligro sino como fuente de ventajas y desventajas económicas. O, como se puede observar en el sistema educativo, la mercantilización de la educación cambia la relación entre alumnos (clientes) y profesores (prestadores de servicios), la propia identidad de los implicados y finalmente el objetivo y el proceso del sistema educativo mismo.

Ahora bien, el análisis marxista muestra que existe una presión sistémica del capitalismo para encontrar nuevas fuentes de valor, nuevos ámbitos o bienes que se pueden colonizar e incluir en el sistema de producción capitalista de valor. En otras palabras, hay una tendencia, en el capitalismo, a “reconocer” como parte del proceso de producción capitalista bienes que antes eran “reconocidos” de forma diferente. La resistencia a procesos de acumulación originaria, como por ejemplo la lucha contra la mercantilización, puede ser entendida entonces en términos de lucha por el reconocimiento. Se trata de encontrar la forma adecuada de reconocer un bien (como p.ej. la educación). Siguiendo el ejemplo de la educación, la negación de los estudiantes universitarios a convertirse en “capital humano” puede ser entendida como una lucha por otra forma de reconocimiento diferente a aquella ofrecida por el mercado.

#### 4 PROPUESTA PARA UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN

Una Teoría Crítica del capitalismo, basada en la Teoría del Reconocimiento, tendría que analizar las interdependencias entre capitalismo y normatividad y así recuperar el proyecto original de relacionar Marx con Weber. Para ello se requeriría un análisis de las condiciones históricas y sociales: a) del orden normativo, b) de la posibilidad de aceptación de este orden normativo, c) del grado de dependencia del capitalismo y de sus actores, d) del potencial de desarrollo inherente al orden normativo existente, e) de los obstáculos estructurales de aquel desarrollo y, f) de las posibilidades de superar las pretensiones normativas existentes.

a) Habría que analizar cómo el orden normativo actual (léase las pretensiones del reconocimiento) se ha podido desarrollar históricamente en el marco del capitalismo, y cómo el capitalismo ha favorecido el surgimiento de ciertas normas y valores. En este contexto habría que evaluar también la división de la sociedad

actual en diferentes esferas sociales tal como aquellas propuestas por Hegel y Honneth para la sociedad burguesa (familia/relaciones primarias, Estado, sociedad civil/mercado). Esto incluye la posibilidad de que el actual orden normativo no responda sólo a las necesidades funcionales del capitalismo sino que se rija, al menos parcialmente, por leyes propias.

b) Esto significa también analizar la posibilidad de que el capitalismo se enfrente sistemáticamente con las pretensiones de reconocimiento existentes, es decir que ocasiona el desprecio por su propia lógica de producción de valor y acumulación de capital. En este sentido habrá que distinguir entre diferentes contextos sociales e históricos, ya que “el capitalismo” parece casar con diferentes tradiciones normativas.

c) Este análisis tendría que incluir también la difícil, incompleta, parcial o tácita aceptación del orden normativo por parte de los sujetos. Sería este el análisis de las condiciones sociales de aceptación, pero también de la potencial resistencia contra el orden actual, al igual que contra las exigencias normativas mismas.

d) Habría que analizar al detalle cómo las normas actuales favorecen o, a veces, dificultan el desarrollo del capitalismo. Aquí no se debe caer en una visión estática ni unitaria del capitalismo. Lo que puede ser favorable para algunos actores, regiones o sectores puede ser un obstáculo para otros. De esta forma, determinadas normas que en un momento histórico del capitalismo pueden haber favorecido un desarrollo específico, en otro momento podrían tener efectos contrarios.

e) También se debería analizar la propuesta de Honneth de desarrollo del potencial normativo, hecho en el tablero de dibujo, por la posibilidad histórico-social real de este desarrollo. En este sentido, Honneth se queda p.ej. en la discusión con Sloterdijk en la posición del intelectual crítico, parecido al Habermas actual que, desde la distancia, avisa de las necesidades sociales e individuales y sobre la justificación de las pretensiones del reconocimiento, sin poder ofrecer un análisis de las condiciones para su realización. Haría falta realizar un análisis sociológico de las posibilidades, condición para que una crítica normativa se transforme en acción social.

f) Igualmente habría que analizar los obstáculos para la realización de todo el potencial normativo. En este punto crucial del análisis se trata de distinguir entre relaciones de poder en una sociedad capitalista dada, y las fuerzas sistémicas del capitalismo mismo.

g) Y finalmente, habría que preguntarse en qué medida un desarrollo de todo el potencial de las pretensiones *actuales* del reconocimiento significaría el fin de la historia. ¿Es posible concebir ya los límites de las pretensiones del reconocimiento? ¿Vendrán otras pretensiones del reconocimiento o se habrá agotado la Teoría del Reconocimiento? Es la pregunta sobre la capacidad de revolución o trascendencia permanente de la propia Teoría del Reconocimiento.

Sería este el programa de investigación de una Teoría Crítica del capitalismo basada en la Teoría del Reconocimiento.

El problema ahora es doble: primero, para evaluar normativamente a la sociedad y sus instituciones, se requiere de una metodología capaz no sólo de analizar pretensiones verbalizadas del reconocimiento sino también aquellas pretensiones que se encuentran no verbalizadas en las múltiples sensaciones afectivas de desprecio. Estas sensaciones podrían ser consideradas como la fotografía en negativo del reconocimiento. Y segundo, se requiere de una metodología capaz de analizar tanto la influencia de la base normativa (verbalizada y no verbalizada) sobre la realidad material del capitalismo incluyendo las prácticas de sus actores, como de analizar la influencia de las acciones y la realidad de las normas sociales. En otras palabras: normas y realidad material no deben ser analizadas por separados sino conjuntamente incluyendo su influencia mutua.

Ya desde su tesis doctoral<sup>54</sup> Honneth se ha interesado por la obra de Foucault. Considera la obra del francés como un intento de superar el déficit sociológico de la Teoría Crítica. La teoría del discurso de Foucault es el intento de combinar el análisis de los actos de habla con el análisis de efectos de poder y de la “temible materialidad”<sup>55</sup> de los discursos. Al mismo tiempo Foucault propone analizar las pre-condiciones de los discursos, es decir su “infraestructura”. Esto implica la realidad material, las instituciones y prácticas pero también la realidad inmaterial como el conocimiento implícito y los afectos de los actores sociales. El Análisis del Discurso con sus múltiples enfoques, en desarrollo actualmente, ofrece una valiosa caja de herramientas para analizar todos estos aspectos.

Esta línea de combinación de análisis de texto y sus condiciones y efectos no textuales, se ha desarrollado, en la última década, desde distintos ámbitos sociológicos, distinguiéndose claramente de los enfoques lingüísticos del Análisis del Discurso. Así, por ejemplo, en el Análisis de Dispositivo desarrollado por Bührmann y

<sup>54</sup> Axel HONNETH, *Kritik der Macht*, op. cit.

<sup>55</sup> Michel FOUCAULT, *El orden del discurso*, op. cit.

Schneider<sup>56</sup> se recupera la noción de Foucault de dispositivo (*dispositif*) como relación entre “discurso, poder y ser social intermediado por conocimiento”<sup>57</sup>. Esto significa que en el centro de este enfoque están las “redes”,<sup>58</sup> estrategias, configuraciones o “nexos”<sup>59</sup> entre los elementos. Otra propuesta, el Análisis del Discurso basado en la Sociología del Conocimiento<sup>60</sup> intenta relacionar el análisis foucaultiano del análisis del poder con la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann,<sup>61</sup> ofreciendo herramientas para combinar el análisis de la materialidad del discurso con el análisis del ordenamiento simbólico del mismo. La noción de discurso empleada en estos enfoques ya no requiere del análisis de pretensiones claramente verbalizado sino que es capaz de analizar el conocimiento intersubjetivo más allá de las conciencias individuales. Incluso es capaz de analizar afectos<sup>62</sup> y hasta movimientos físicos como portadores de conocimientos implícitos.<sup>63</sup>

Ahora bien, podemos utilizar las comprensiones del Análisis del Discurso para desarrollar la Teoría del Reconocimiento como Teoría Crítica del Capitalismo. Las herramientas del Análisis del Discurso nos ayudan a analizar el orden normativo, tanto explícito como implícito, de la sociedad actual y su retroalimentación con la realidad material del capitalismo. Además permite mostrar diferencias en la aceptación del orden normativo hegemónico por parte de los distintos grupos sociales. Esto ayuda entender el potencial de resistencia contra la tendencia totalizadora del capitalismo. Con su capacidad de vincular el análisis del orden normativo con el análisis de la realidad material (como infraestructura y efectos) podemos ahora ana-

<sup>56</sup> Andrea BÜHRMANN y Werner SCHNEIDER, “More Than Just a Discursive Practice? Conceptual Principles and Methodological Aspects of Dispositif Analysis”, *Forum: Qualitative Social Research*, 8(2), 2007. Andrea BÜHRMANN y Werner SCHNEIDER, *Vom Diskurs zum Dispositiv - Eine Einführung in die Dispositivanalyse*, Bielefeld: transcript, 2008.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pág. 32.

<sup>58</sup> Michel FOUCAULT, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve, 1978, pág. 119.

<sup>59</sup> SEIER cit. según Andrea BÜHRMANN y Werner SCHNEIDER, *Vom Diskurs zum Dispositiv - Eine Einführung in die Dispositivanalyse*, op. cit., pág. 54.

<sup>60</sup> Reiner KELLER, *Wissenssoziologische Diskursanalyse - Grundlegung eines Forschungsprogrammes*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2005. Reiner KELLER, “El Análisis del Discurso basado en la sociología del conocimiento (ADSC). Un programa de investigación para el análisis de relaciones sociales y políticas de conocimiento”, *Forum: Qualitative Social Research*. 11(3), 2010.

<sup>61</sup> Peter L. BERGER y Thomas LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1968.

<sup>62</sup> Encarnación GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, „Reading Affect—On the Heterotopian Spaces of Care and Domestic Work in Private Households”, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 8(2), 2007.

<sup>63</sup> Gilles RENOUT, *Wissen in Arbeit und in Bewegung? Wissenssoziologische Diskursanalyse aktueller Strategien von LebenskünstlerInnen in Kreativarbeit und zeitgenössischem Tanz*, Wiesbaden: VS, 2012.

lizar el papel de la base normativa para el desarrollo del capitalismo, es decir podemos comprender cómo el capitalismo requiere de una base normativa y cómo una cierta base en algún momento se vuelve disfuncional y crea fricciones.

Con las fricciones y el potencial de resistencia ya hemos abierto la puerta hacia el análisis de la capacidad trascendente de esta propuesta de análisis. Se pueden analizar las condiciones (léase infraestructuras) para que se desarrolle y se despliegue todo el potencial normativo: aquel contenido en las instituciones actuales pero también aquel aceptado por los individuos. Este análisis de las infraestructuras necesarias nos llevaría directamente a los obstáculos y a la necesidad de identificar estos obstáculos como sistémicos o no. En otras palabras: podríamos convertir el análisis inmanente de infraestructura y base normativa del capitalismo en crítica que trasciende a la sociedad actual.

Aquí sólo se han podido esbozar los pasos metodológicos necesarios para recuperar una crítica fundamental del capitalismo, en la línea de una actualización de las premisas teóricas de la Teoría Crítica. Con la ayuda de la Teoría del Reconocimiento y del Análisis del Discurso se puede rescatar la idea de una crítica Inmanente, una crítica que empieza con las condiciones y el potencial normativo de la sociedad actual, y que apunta hacia el desarrollo y despliegue de dicho potencial mostrando los obstáculos sistémicos en el camino.

# PRAXIS, TEORÍA Y LO IRREALIZABLE: UNA ENTREVISTA CON ROBERT HULLOT-KENTOR

*Praxis, Theory and the Unmakeable:  
an Interview With Robert Hullot-Kentor*

CHRIS MANSOUR\*

[chris.d.mansour@gmail.com](mailto:chris.d.mansour@gmail.com)

Robert Hullot-Kentor, ensayista, crítico de arte y director del Master “Critical Theory and the Arts” en la Escuela de Artes Visuales de Nueva York, es quizá uno de los representantes más interesantes de la Teoría Crítica en la actualidad. Se le considera uno de los mejores conocedores de la obra de Adorno, central en los debates que han marcado su recepción en Estados Unidos, y sin duda es su traductor más reconocido en lengua inglesa (ha traducido *Teoría estética*, *Filosofía de la nueva música*, *Kierkegaard. Construcción de lo estético o Idea de historia natural*, así como el excursus sobre la Odisea en *Dialéctica de la Ilustración*). Suya es también la edición de los escritos de Adorno sobre la radio en el marco del *Princeton Radio Research Project* de Nueva York a finales de los años treinta, *Current of Music. Elements of a Radio Theory* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006), y actualmente prepara una selección de textos de la *Zeitschrift für Sozialforschung* del Instituto de Investigación Social. Como ensayista, destaca su brillante compilación de textos que analizan el pensamiento de Adorno y su actualidad desde distintas perspectivas: *Things Beyond Resemblance. Collected Essays on Theodor W. Adorno* (Nueva York: Columbia University Press, 2008). Con todo, su acercamiento a Adorno y a la Teoría Crítica no es el del filólogo reconstructor. Como ha señalado Rolf Tiedemann, en los escritos de Hullot-Kentor, que aúnan una gran sensibilidad teórica con un profuso conocimiento artístico, musical y literario, parecería que el pensamiento de Adorno vuelve a respirar. En sus análisis revive el impulso pre-teórico de la Teoría Crítica, que Hullot-Kentor vehicula con una espontaneidad capaz de hacerles hablar en presente, sobre todo en relación a la actualidad política de los Estados Unidos. Su capacidad para pensar con y desde Adorno hace que su pensamiento vuelva a interpelarnos, y

---

\* Escritor y comisario artístico neoyorquino.

La presentación del texto es responsabilidad de los editores de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*.

también le permite establecer vínculos que resultarían insospechables en el discurso académico al uso –por ejemplo con escritores como Nabokov y Wallace Stevens–. Por lo demás, su énfasis en la dimensión artística y cultural es perfectamente fiel al impulso adorniano, en la medida en que en ningún momento está desvinculada del resto del entramado social e histórico, ya que sólo en tensión con éste es capaz de salvaguardar su fuerza crítica. Pero Robert Hullot-Kentor no sólo ha logrado revitalizar la fuerza del pensamiento de Adorno en nuevas constelaciones históricas, sino que también reconoce la distancia que nos separa irreversiblemente de él. En este sentido, algunos de sus textos más recientes aspiran a comprender la especificidad de nuestra situación histórica como habitantes, quizá, de la “la más catastrófica en la historia humana, en toda la historia natural”. Esto nos coloca en una situación nueva. Y, a pesar de todo, los problemas centrales de la filosofía adorniana siguen irresueltos, y por ello vuelven una y otra vez sobre nosotros. En el número 3 de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* publicamos su ensayo [“El sentido exacto en el que ya no existe la industria cultural”](#).

A continuación presentamos la traducción de una entrevista con Chris Mansour celebrada el 19 de febrero de 2011, publicada originalmente en la revista *Platypus*. Lo que sigue es una transcripción editada de la entrevista. El original puede consultarse en <http://platypus1917.org/2011/03/01/praxis-theory-and-the-unmakeable-an-interview-with-robert-hullot-kentor/>

**Chris Mansour – Durante varias décadas has estado traduciendo a Adorno y analizando la relevancia de su pensamiento. No obstante, parece que en tus últimos ensayos\* tu interés se centra sobre todo en intentar rescatar las ideas de Adorno de su apropiación por parte del canon posmoderno y contemporáneo, que consideras que ha causado “un daño inmenso” a su pensamiento. ¿Qué tipo de perjuicios se le han causado a la obra de Adorno desde su época hasta la nuestra, y qué es lo que crees que debería ser salvado?**

Robert Hullot-Kentor – Hablas de “daño inmenso”. Eso evoca algunas cosas, se trate o no de Adorno. Pero en cuanto a discernir la “relevancia” de Adorno hoy, eso nunca ha sido relevante para mí; la “relevancia” es una medida de irrelevancia. La situación es suficientemente relevante por sí misma si descubrimos cómo localizar su –nuestro– pensamiento y sus –nuestras– propias palabras. Y sea cual sea el

---

\* Entre los ensayos más recientes de Robert Hullot-Kentor cabría mencionar *A New Type of Human Being and Who We Really Are* (<http://www.brooklynrail.org/2008/11/art/a-new-type-of-human-being-and-who-we-really-are>), *What Barbarism Is* (<http://www.brooklynrail.org/2010/02/art/what-barbarism-is>) o *El sentido exacto en el que ya no existe la industria cultural*, publicado en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 3, 2011, pp. 3-23 ([http://www.constelaciones-rtc.net/03/03\\_02.pdf](http://www.constelaciones-rtc.net/03/03_02.pdf)) [nota de los editores].

“inmenso daño” en el que vivimos en la actualidad, dudo que esos cánones que citas –cánones posmodernos o contemporáneos– pudieran hacer daño a una mosca, o a Adorno. No existen cánones contra los que luchar, y eso desde hace más de medio siglo: ya entonces no eran sino harapos. La situación actual es oprimiente, ciega y forzada, y también rebosante, todo al mismo tiempo, pero no está polarizada de modo rígido, como tiende a pensarse cuando se evoca la idea de “canon”. Angustiarlo porque la supervivencia del canon esté en entredicho es algo para las facultades de literatura, que están tan preocupadas por enseñar a los alumnos a escribir buenos informes de negocios que ya no tienen interés en la propia literatura.

El problema del pensamiento crítico hoy en día es *cómo hacer que la realidad irrumpa en la mente que la domina*. En lo que nos incumbe, esa es la única praxis. Y el rompecabezas de esta praxis consiste en darse cuenta de que, aunque hay que hacer que la realidad irrumpa en la mente, eso no puede ocurrir como quien tira una piedra contra una ventana; la ventana debe hacerse añicos a causa de las presiones de sus propias fisuras, desde dentro, como una violencia contra la violencia. No se trata de la violencia como acción por la que la realidad se vuelve humanamente conmensurable, sin que esta conmensurabilidad de la experiencia pretenda en modo alguno que la realidad misma sea humana. De lo que se trata es de la capacidad para la experiencia.

**CM – Habría mucho que decir sobre todo esto, pero quizás podamos deshacer el camino hasta mi primera pregunta. Te preguntaba qué crees que debería ser salvado de la obra de Adorno.**

**RHK –** ¿Salvado? Nada. Quiero decir... ¿nosotros? ¿Te importa si vamos palabra por palabra? Bueno, no creo que estemos en condiciones de salvar nada. Dudo que podamos salvar la obra de Adorno, y definitivamente no lo haremos si nos planteamos esa cuestión en términos de su propio pensamiento, si es que es eso, en parte, lo que estamos intentando aclarar aquí. Ahora que lo pienso, en esa conferencia sobre Teoría Crítica que organizaste hace un par de meses para *Platypus* en la *New School for Social Research*<sup>1</sup>, ¿no salió a colación algo sobre Adorno y la religión?

<sup>1</sup> Se refieren a “The relevance of critical theory to art today”, un panel de discusión sobre la relevancia de la teoría crítica para el arte actual celebrada el 20 de noviembre de 2009 y organizado por el proyecto Platypus (<http://platypus1917.org/>). En la discusión participaron J.M. Bernstein, Lydia Goehr, Gregg Horowitz, y Chris Cutrone, la transcripción, el audio y los videos fueron publicados en Platypus Review 31 (Enero 2011), y están disponibles en <http://platypus1917.org/2011/01/01-the-relevance-of-critical-theory-to-art-today/> [nota ampliada por los editores].

**CM – Sí, en un determinado momento hubo una discusión crítica acerca de la relación de Adorno con lo sagrado.**

**RHK –** Entonces quizás merezca la pena traer a colación –ya que, de alguna manera, estás abordando la misma pregunta, aunque quizá desde otra dirección– que el pensamiento de Adorno, si puedo medio citarle aquí, toca en todo momento un elemento teológico (como también lo hace el de Beckett), pero sólo a través de esa extrema cautela de la que vive su obra. Esa tensa cautela (así la llamaba él) está implícita en toda crítica de la Ilustración con una capacidad real de esclarecimiento. Debido a la sobriedad de su propio razonamiento, la autocrítica de la Ilustración, llevada a su extremo, equivale a la percepción de que su capacidad de erradicar las ilusiones, su habilidad para derrotar hasta el último espíritu en la máquina, produce a su vez una ilusión: la credulidad en su propio dominio. Como quizá sepas, esta idea es muy antigua, pero no corrobora las presuntas comodidades de la fe, toscas y ultramontanas, ni tampoco implica la necesidad de arrodillarse. Esta idea es también parte de la Ilustración y por ello, y no sólo por su referencia a la antigua máxima de la humildad, supone una crítica de la teología, la cual –pensaba Adorno–, nunca ha sido liberada del yugo de los poderes fácticos.

**CM –¿Era Adorno creyente?**

**RHK –** Adorno no se contaba entre los creyentes, los escépticos o los agnósticos en la tradición del *Que sais-je?* Pero sí le ubicaría dentro de la tradición que empieza en el siglo XV con Nicolás de Cusa, que en muchos sentidos marca el punto decisivo en la secularización del razonamiento teológico a través de la estética. No estoy diciendo que Adorno sea el cusano, pero lo cierto es que en su materialismo y en sus tesis de metafísica –inseparables de dicho materialismo– siguió el rastro de la experiencia de la dependencia del pensamiento de su objeto. Desde este punto de vista, los dioses, los múltiples dioses, resultaban mucho más interesantes de lo que creía Feuerbach al considerarles la suma total de la esencia alienada del ser humano.

Sería supersticioso pensar que lo que el ser humano es capaz de hacer se limita a lo que ya ha hecho, como quizá pensara Vico. A efectos técnicos, una prueba obvia, palpable, es que sólo podemos hacer con las cosas lo que es posible hacer con ellas. Uno sólo puede hacer con el cristal lo que es posible hacer con el cristal,

con el plástico lo que es posible hacer con el plástico; del mismo modo que sólo se puede hacer con cada una de las palabras y con cada una de las notas lo que es posible hacer con cada una de ellas, y así sucesivamente. Hace falta imaginación para reconocer que la realidad no es pura materia prima, algo con lo que podemos operar como buenamente nos parezca. Pero, en lo que respecta a la imaginación, es aún más importante decir que la imaginación sólo existe como experiencia de ese reconocimiento. Wallace Stevens –a quien, como sabes, tengo siempre tan presente como a Adorno y a Nabokov– tenía muchas maneras de decir esto: su “ángel necesario”, que podría ser objeto de una interesante comparación con el *Angelus Novus* de Klee en Benjamin, es el ángel necesario de la realidad sin el cual no hay imaginación. O, como Stevens dijo de otra manera, “la realidad es el único genio”<sup>2</sup>. Para abordar este mismo problema, Adorno tomó de Goethe la idea de una “fantasía exacta”. Desde este punto de vista, el Prometeo del trabajo pierde centralidad, pero también se revela mucho más interesante, como pasa con esas deidades que descansan ahora mismo en aquel templo hinduista en Queens.

**CM – ¿Estás hablando de la crítica de la subjetividad constitutiva?**

**RHK** – Sí. El *filosofema* –el reconocimiento de que la supresión de las ilusiones constituye la mayor ilusión de todas– es otra formulación de la crítica de la subjetividad constitutiva como capacidad de la subjetividad para hacer saltar su propia trampa. No es categóricamente diferente de la crítica de Marx al Programa de Gotha, según la cual el trabajo no es en absoluto la fuente del valor.

**CM – Con esta idea del reconocimiento de la supresión de las ilusiones como una ilusión, ¿quieres decir que la religión y la irreligión convergen?**

**RHK**: Lo hacen en el pensamiento de Adorno. Una cosa es, como él dice en el aforismo final de *Minima Moralia*, “contemplar todas las cosas como habrían de presentarse desde el punto de vista de la redención” –una perspectiva desde la cual, como él mismo desarrolló, “la cuestión de la realidad o irrealidad de la redención es casi indiferente”<sup>3</sup>–. Y otra cosa muy diferente es suponer que estamos en condiciones de redimir cosa alguna.

<sup>2</sup> Wallace STEVENS, *Opus Posthumous*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1957, p. 177.

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*, Madrid, Akal, 2006, p. 257 [traducción ligeramente modificada por los editores].

**CM** – Me gustaría saber si la idea del reconocimiento de la supresión de las ilusiones como una ilusión, que por lo que dices es tan importante para Adorno, tiene un equivalente en su estética. Antes, cuando hablabas de la técnica, he reparado en que mencionabas las notas y las palabras en el mismo plano que el plástico y el cristal.

**RHK:** Igual que Adorno piensa que la Ilustración es capaz de criticar sus propios límites, en su estética piensa que el arte, para ser arte, tiene que consistir en hacer algo que va más allá de lo que puede hacerse. El arte, a su entender, pone a prueba la tesis de que la subjetividad puede trascenderse a sí misma a través de la subjetividad, no de su abolición. Es decir, que el artista no es un médium oracular. Pero si, como escribió Adorno, el arte radical –el arte que de ninguna manera pretende ser arte– necesita ser “cosas de las que no podemos decir qué son”, al mismo tiempo reivindica un modo de hacer que es capaz de escapar a su propia intención. ¿Estás estudiando Bellas Artes, verdad, Chris?

**CM** – Así es.

**RHK:** Bien, pues cuando llegues a ser artista tendrás la experiencia de que alguien que se pase por tu estudio, asome la cabeza por la puerta y pregunte “¿realmente has hecho eso?” Si eso no te pase antes de cumplir los treinta, puedes dejar de pagar el alquiler del estudio. Los artistas están –y siempre lo han estado– llamados a realizar lo irrealizable; la vena creativa está obsoleta, pero al mismo tiempo es condición *sine qua non*. Un viejo amigo, el poeta Jim Tate, decía que escribía poesía para asegurarse de que “todavía es posible hacerlo”. De eso se trata. ¿A quién le interesaría el arte, si no fuera más allá de lo que ya está hecho? En sus cartas, Van Gogh escribe a su hermano Theo que no tenía ni idea de cómo hacía sus cuadros; estaba seguro de que no sabía cómo hacerlos. Hay que tener en cuenta, de todas formas, que el artista que escribía esas cartas era un técnico nominalista, si es que alguna vez hubo alguno, construyendo cada pintura con tres o cuatro gestos, mojado sobre mojado. Se trata de una habilidad literalmente inconcebible, y en este sentido la sensación que uno tiene de que nadie puede haber hecho esos cuadros no es totalmente engañosa; y tampoco lo era para Van Gogh. ¿Conoces la frase de Francis Bacon, diciendo que quería que su obra fuera un “Sáhara de las apariencias”?

Bacon se refería a que quería producir una semejanza a través de una semejanza absoluta. Eso sería un acto de reconocimiento moviéndose a través de distancias absolutas de arenas movedizas, en las que la visión vuelve al que mira en tanto

que una intención a través de lo que ha renunciado enteramente a la intención. Esto es lo irrealizable que necesitaba realizar.

**CM – A esto se refiere Adorno cuando escribe en su estética que el arte no imita a la naturaleza, sino que imita dramas de nubes\*, ¿no es cierto?**

**RHK:** Sí. El movimiento detenido podría ser el movimiento de las nubes o de la arena.

**CM – ¿Te gusta la obra de Bacon?**

**RHK:** Sus primeros trabajos, mucho más que los posteriores. Pero incluso cuando el cuadro no está donde podría ir mi imaginación, es increíble lo que era capaz de hacer. Al final, Bacon estaba tan abrumado por la desesperación de hacer algo que le excedía que sólo logró evocar esa amorfidad mediante una articulación temática intencionalmente limitada. No me sorprendió que uno de sus cuadros acabara en una película de Batman.

**CM – ¿Para Bacon eso era una cuestión psicológica?**

**RHK:** Lo psicológico debió de ser uno de los elementos en juego. Pero más bien se trataba de una cuestión de adónde iba el arte y dónde está ahora. Hasta el arte moderno, los artistas podían apañárselas imitando lo irrealizable: los esquemas rítmicos, por ejemplo, imitan lo irrealizable –aunque eso hoy resulta dolorosamente arrogante–. El arte llegó a ser radicalmente moderno cuando no tuvo más opción que exigirse lo verdaderamente irrealizable, no solamente su ilusión, y se encontró ante una tarea imposible. Como respuesta, la danza se convirtió en una gimnasia rompecuellos. El “Found Art”\* capituló ante el problema de lo que no había sido realizado [*unmade*] y esperaba poder sustituir lo intacto por lo intocable. Ese es el nivel del problema al que se enfrentaba Bacon.

---

\* “En lo bello natural se mezclan, de manera musical y caleidoscópica, elementos naturales y elementos históricos. Uno puede reemplazar al otro, y lo bello natural vive en la fluctuación, no en la univocidad de las relaciones. Es un espectáculo cómo las nubes representan dramas de Shakespeare, o cómo los bordes iluminados de las nubes parecen conferir duración a los rayos. Si el arte no copia las nubes, los dramas intentan representar los dramas de nubes; en Shakespeare, esto se roza en una escena de Hamlet con los cortesanos. Lo bello natural es historia suspendida, devenir detenido”, Th. W. ADORNO, *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004, pp. 100-101. Traducción modificada [Nota de los traductores].

\* “Ready-made” y “Objet trouvé” designan, de maneras diferentes, la misma operación a la que se refiere Hullot-Kentor [Nota de los traductores].

**CM – La fotografía sin duda roza lo no intencional.**

**RHK:** Sí, así es. Pero lo que hace que la fotografía sea tan difícil es que logra fácilmente lo no intencional al mismo tiempo que paga un alto precio por su inhabilidad para activar los poderes constructivos del ojo, de los que depende la capacidad para rebasar el ámbito de lo aparente.

**CM – ¿No diría Marx que el arte que pretende producir lo irrealizable produce en realidad un fetiche?**

**RHK:** Diría que la admiración de Marx por “los cuerpos endurecidos por el trabajo” del proletariado es un fetiche.

**CM – Esa es una respuesta poco clara. ¿A qué te refieres?**

**RHK:** Me refiero a varias cosas, incluyendo que la crítica de Marx al trabajo no llega hasta el fondo del asunto. Es algo que puede verse en sus escritos, pero resulta comprensible que Adorno concluyera que Marx quería convertir el mundo en un campo de trabajo: la Unión Soviética no fue sólo una mala interpretación de Marx. Quiero decir eso, pero también quiero decir que el arte es por supuesto un fetiche, pero que lo que deja de lado el trabajo no es lo peor en la vida, incluso si sólo simula hacerlo. Sin duda, presentar lo producido como no producido es un fetiche. Pero al mismo tiempo, si la tentativa de erradicar las ilusiones es una ilusión, entonces los humanos son mucho más interesantes que la sobriedad autoconsciente que interpreta las obras de arte retrotrayéndolas a las intenciones de su autor, o, con una mayor sofisticación socioeconómica, a los intereses históricos del momento en que surgieron, como si eso fuera inteligente e informativo. La misma doctrina del interés debe ser desmitificada, tanto en la representación política como en el arte. Esos dramas de nubes no son sino la voz de la naturaleza. Toda la historia del arte –y esto hoy está muy claro– no es sino el desarrollo de técnicas para potenciar la intención como lo que carece de intención; el teclado del piano no sirve para nada más. Si la historia del arte pudiera escribirse, su historia sería la historia de las técnicas de lo irrealizable. Se trata de algo muy distinto de la efusión mística, en la medida en que esto no puede llevarse a cabo mediante la abolición de la subjetividad, sino sólo a través de ella; puedes pensar en el nominalismo de Van Gogh, del que ya hemos hablado, o puedes pensar en lo que Hegel llamaba la “extinción del sujeto en el objeto”. Esta actividad deja al artista como un montón de ceniza, una experiencia que puede ser difícil de sobrellevar sin toda la cháchara

que hay en sitios como el villorrio del arte [*art gulch*] en Chelsea. Toda pregunta importante sobre la naturaleza de la forma estética plantea la cuestión de realizar lo irrealizable. Aquí viene al caso la máxima de Adorno de que en el arte, más que en ninguna otra parte, “la meta es el origen”.

**CM – Volvamos al inicio de nuestra conversación. Cuando te preguntaba por tu interés en la obra de Adorno a lo largo de varias décadas, ¿por qué contestaste con lo que llamaste la idea de praxis, de hacer irrumpir la realidad en la mente que la domina? Para ser sincero, no me parece una verdadera respuesta. ¿Perdiste la noción de la pregunta?**

**RHK:** Espero que no. Intento tener en mente toda la conversación al mismo tiempo, lo cual es bastante complicado, sin duda. Intento no perder de vista el sentido, sé que en ese momento lo hacía. Pero la verdad es que estoy más interesado en lo que no deja de volver hacia nosotros que, como tú sugieres, en volver atrás, hacia cualquier otra cosa, ahora o más tarde, ya sea volver al principio de nuestra conversación o a cualquier otro lugar, como si hubiera un origen en un extremo de la polvorienta senda del tiempo y, en la otra dirección, el mañana ya estuviera tomando forma. Esa imagen implica una concepción espacial y cinética del tiempo. Aquello a lo que hemos vuelto en esta conversación es aquello que ha vuelto a por nosotros. Esto ha de entenderse a la luz del concepto freudiano de regresión, entendido como la necesidad de enfrentarse con lo que aún está por resolverse, con lo que nos incordia, con lo que está aquí mismo, en nuestros huesos, como parte de esas fuerzas escindidas que no se ubican en absoluto en un inicio espacial que a veces visitamos, o no visitamos, como cuando al hablar de la crítica inmanente nos referíamos a lo que hace que una ventana se haga añicos por su propia presión interna. Por cierto, ese es el concepto de tiempo que subyace a la noción de Adorno de los “dramas de nubes”: un concepto de tiempo que se desarrolló en oposición a la idea de un origen primordial, primitivo, al comienzo de todas las cosas. Sin esta noción del tiempo no habríamos tenido a Freud ni a Adorno, ni mucho menos a Virginia Woolf o Joyce.

**CM – ¿Tiene que ver eso con algo que has escrito, creo que en la introducción a la *Teoría estética* de Adorno, sobre pensar a través de un encabalgamiento del pensamiento? ¿El encabalgamiento como lo contrario de la argumentación?**

**RHK –** Sí, la argumentación como *modus operandi* –la orgullosamente obstinada

pasión por “entender” vs. “no entender”, “juicio correcto” vs. “tus juicios incorrectos”— sólo es filosófica en modo espurio. Es una apelación a la autoridad del origen, no como meta, sino como comienzo de todas las cosas. No se trata de que la lógica sea un asunto indiferente, todo lo contrario, sino de que su necesidad putativa es un fraude intimidatorio, inseparable del fraude de la necesidad histórica. El problema del pensamiento histórico crítico, por contraste —y no creo que haya otro contenido en toda la obra de Adorno—, es cómo disolver la ilusión de esta necesidad que hemos tejido nosotros mismos y que nos aprisiona. No digo que la verdad sea como tirar una moneda al aire, o que triturar la idea de verdad vaya a hacernos ningún bien. Pensar es una búsqueda de conocimientos vinculantes, aunque siempre transitorios; la falta de dirección es esencial para esto, el encabalgamiento es su crisis. Adorno llamó parataxis a este encabalgamiento. Como técnica, puede ser tan absurdo como un silogismo. Pero, por decirlo de alguna manera, el pensamiento debe tantear su terreno. Y cuando hablamos de la consideración de la obra de Adorno —y este no es un caso especial—, esto implica reconocer los momentos en que su obra da señales de no ser ya vinculante o significativa; donde lo caduco del conocimiento revela ser algo más que un mero axioma sobre su caducidad.

**CM – ¿Qué significa eso a la hora de valorar los escritos de Adorno?**

**RHK –** Significa leer con atención para poder percibir dónde el texto depona su importancia, como si las palabras mismas insistieran en que “ya no puede decirse de esta manera”. Eso no es una medida de relevancia o de irrelevancia; es más bien la manifestación de un aspecto de su no-identidad consigo mismo. La historia se toma sus propias medidas. Obviamente reconocer estos momentos en su pensamiento, insisto —si no es demasiado problemático mantener presente toda nuestra conversación—, no es un acto de redención. Pero es un trabajo de *recuperación* en el cual la subjetividad crítica probablemente potencia la capacidad de lo viejo para anhelar lo nuevo. Esta aproximación no es del todo diferente de escuchar música con un oído compositivo y darse cuenta de que la misma música indica de alguna manera que ya no puede ser compuesta así.

**CM – Esto es parte de la teoría de la composición de Adorno, ¿verdad? ¿Quieres decir que acercarse a la obra de Adorno de esta manera pretende hacerla irrumpir en la mente que la domina?**

**RHK** – Supongo que sí. Pero con la precaución de que el trabajo conceptual no es arte. Cuando pretende serlo adquiere un tono parecido al sonido de Heidegger entusiasmado con su amada –la oveja de los campos–. La crítica *arty*, la crítica que pretende ser arte, la crítica más la oveja, la crítica con adjetivos, descuida el arte y descuida la crítica.

**CM** – **¿No mezcla esto crítica y filosofía? En todo caso, en los textos de Adorno hay mucho arte.**

**RHK** – Lo hay. Y al menos en alemán su modo de escribir tiene un sonido propio, y muy a menudo ese sonido, esa voz singular, es objeto de discusión. Pero ese sonido no es el resultado de ser *arty*. Lo que está en juego, de nuevo, es la cuestión de la *cautela* de la que hablábamos antes, aunque aquí esa cautela tiene un matiz diferente. Una forma de condensar el problema de la relación entre filosofía y arte en la obra de Adorno es pensar en Wallace Stevens cuando escribe que “el poema es el grito de su ocasión/parte de la cosa misma y no sobre ella”<sup>4</sup>. La poesía moderna y una filosofía radicalmente moderna que aspira nada menos que a la cosa misma convergen en una oposición según la cual, como Adorno escribe en *Teoría estética*, el arte sólo lo tiene –“el grito de su ocasión”– porque no puede decirlo; y la filosofía puede decirlo precisamente porque no lo tiene. Esto es, por lo demás, una manera de mostrar por qué la estética es el punto central de la obra de Adorno.

**CM** – **Si la tesis de Adorno describe la relación de la filosofía con el arte, entonces esto debe tener también otra cara, ¿verdad? El anverso. Porque en la expresión que citas de Stevens, él parece querer “decirlo” de una manera que la máxima de Adorno parecería vetar.**

**RHK** – Ese es un tema interesante. Es cierto que el arte puede fingir ser filosofía, y a la inversa. Pero en el poema en que Stevens escribe esa frase, creo que es “Una noche cualquiera en New Haven”, usa conceptos para oponerse a la superficie ilusoria del poema –bien podría utilizar papel de lija sobre la superficie ilusoria del poema–, y los usa como en un acto deliberado de abstracción. Es similar al modo en que Zola podría introducir en una novela un largo inventario de los contenidos de un gran almacén; eso también es violentar la superficie ilusoria del arte. Es parte consustancial de un arte que se resiste al arte para intentar seguir siendo arte. El

<sup>4</sup> Wallace STEVENS, “An Ordinary Evening in New Haven”, en *Collected Poems*, New York, Vintage Books, 1982, p. 473.

arte conceptual también quiere hacer esto mismo, por supuesto. Y por supuesto eso a menudo resulta contraproducente.

**CM – Bien, si de momento nuestra conversación se limita a sondear el terreno, tengo curiosidad por preguntarte, dado que has sacado el tema del sonido de la filosofía y también has mencionado a Heidegger: ¿tiene Heidegger un sonido, una voz?**

**RHK –** En alemán, Heidegger tiene la voz que podrías esperar de una carta de la abuela cuando estás en un campamento de verano. Basta yuxtaponer “ser-en-el-campamento-de-verano” con “ser-en-el-mundo” y un monóglota del inglés comenzará a prestar toda la atención al sonido de Heidegger en alemán sin necesidad de estudiar la gramática. Si la traducción inglesa no confiriera a las expresiones de Heidegger un profesionalismo densamente arcano, como si su lenguaje fuera técnico, cuando realmente es tan provinciano, sería mucho menos difícil entender su obra como lo que realmente es. No entiendo cómo la gente lo soporta. Su contenido es la muerte y la imaginación como la nada. La noción habermasiana de acción comunicativa no es menos obtusa para la libido que el *Dasein*, pero al menos permite leer un periódico sin deshonrarse a uno mismo con la inautenticidad. No se puede ir muy lejos con eso. En algunos momentos *La jerga de la autenticidad* de Adorno echa espuma por la boca, pero la credulidad general hacia Heidegger es mucho más inquietante.

**CM – Hemos acabado en una discusión sobre estilo.**

**RHK –** Sospecho que hemos estado hablando sobre el estilo todo el tiempo, aunque de distintas formas: bien sobre parataxis y argumentación, bien cuando decía aquello a propósito de examinar la obra de Adorno a partir de los lugares donde flaquea. Eso exige una sensibilidad para el estilo. Otra manera de decirlo es que uno tiene que estar preparado para golpear sobre las palabras –en este caso sobre las de Adorno– con el martillo que Nietzsche legó al temperamento filosófico para que golpeará. Y si uno no está preparado para ello, bien podría estirar los conceptos en una de esas enormes hojas llenas de argumentaciones que uno lee en todas partes, bien sobre la crítica de la subjetividad constitutiva, bien sobre la desintegración de la “experiencia enfática”, o sobre “crítica inmanente”, pero lo que haría sería mera parodia. En este caso la teoría es sólo “teoría” disfrazada de crítica de la subjetividad constitutiva. Pero en realidad no es nada más que su afir-

mación. Digo “disfrazada” porque en los manuscritos de 1844 Marx escribió que la “tendencia”<sup>\*</sup> es un sinónimo de las relaciones de producción.

**CM – ¿La “teoría” se convierte en una afirmación de las relaciones dadas de producción?**

**RHK –** Eso creo. Como decía, hay mucho que leer sobre este tema.

**CM – ¿Eres crítico con la teoría?**

**RHK:** La teoría es crítica con la teoría, ¿no te parece?

**CM – ¿Podrías dar un ejemplo de la manera de golpear que te parece apropiada? ¿Te refieres a lo que has escrito sobre la idea de lo primitivo? ¿Sería eso un ejemplo de lo que entiendes por “golpear”?**

**RHK –** Sí. Echa un vistazo en cualquier escrito de Adorno y verás que todos los comentarios que tienen que ver con lo “primitivo”, de una u otra manera, ya sea con lo “primitivo” mismo, con lo “salvaje”, lo “barbárico” o lo “arcaico”, con la “*prima philosophia*” o con la “regresión” a lo barbárico: ninguno transmite ya lo mismo que hace veinte años, por no hablar del momento en que fueron escritos, cuando la barbarie acababa de irrumpir de golpe entrando por la puerta principal. Toma, por ejemplo, un ejemplar de *Minima Moralia*, que tenemos aquí con nosotros: estoy en la página 226<sup>\*</sup>, lee algo sobre la “afinidad de la cultura con el salvajismo”, y mira cómo choca con el sistema nervioso, como diría Francis Bacon. Comprueba si eso significa algo en absoluto. Después empieza a pasar páginas en cualquier dirección del libro y en el resto de los escritos de Adorno, y te darás cuenta de que no sabes exactamente de qué habla Adorno o a qué remite lo “primitivo”. Incluso podríamos sentir una especie de resistencia hacia Adorno, como si estuviera haciendo esa distinción a nuestras expensas. Queremos levantar nuestra mano en clase y preguntar: ¿Qué quieres decir tú con “primitivo”?

**CM – ¿Está ese algo sobre la idea de lo primitivo exclusivamente en Adorno?**

**RHK –** No. Si echas un vistazo a la literatura de los años cuarenta, por ejemplo (estoy trabajando ahora en eso, porque preparo una selección de ensayos de la *Revista*

<sup>\*</sup> “Fashion” en el original [Nota de los traductores].

<sup>\*</sup> “Se refiere a la edición inglesa (Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, Nueva York, Verso, 2005). El aforismo al que remite es “Figura artística” (Madrid: Akal, 2004, pp. 233-235) [Nota de los traductores].

de *investigación social*, la revista que Adorno y Horkheimer publicaron en los treinta y cuarenta), y encontrarás por todas partes afirmaciones de distintos escritores en torno a la barbarie y lo primitivo: “Es la tesis de este libro que ambos [lo social y lo militar] están inseparablemente conectados entre sí y con una tercera cosa, la barbarie”. Esta reflexión, o en cualquier caso la posibilidad de esta reflexión, era entonces algo proteico. Me refiero a una reseña escrita por Karl Korsch, muy crítica con el libro que acabo de citar, pero no con la posibilidad de distinguir la barbarie.

**CM** – Si podemos volver atrás (la palabra “atrás” suena ahora un poco diferente) a la cuestión de la relevancia, ¿por qué no decir que las palabras “barbarie”, o lo “primitivo”, simplemente ya no son *relevantes*?

**RHK** – Porque puede ser que la “corriente” de barbarie –corriente en el sentido que discutíamos antes, la manera en que Marx lo desarrolla en los manuscritos de 1844– haya absorbido toda capacidad de distinguir lo primitivo. Y pensar en términos de relevancia, lo que significaría renunciar a un apelativo hoy tan oscuro como *irrelevante*, apenas equivaldría a convertirse en compañero de viaje de esa corriente\*.

**CM** – Esto es realmente importante. *Platypus* ha afirmado a menudo que la sociedad se halla en plena “regresión”. ¿Qué implicaciones tiene el tipo de “golpeo” que estás llevando a cabo aquí para esta tesis?

**RHK** – Habría varias implicaciones, incluyendo que es prácticamente desesperado ir por ahí afirmando que la sociedad está en plena “regresión”, por no hablar de lo primitivo o de lo bárbaro. No significa nada en absoluto. Esas palabras ni siquiera son oscuras y pesadas: son perfectamente indiferentes, especialmente si su afirmación no se acompaña de los conocimientos más importantes que contienen, y al final uno termina por tomar parte en una especie de amnesia. La hoy tan frágil capacidad de diferenciación tiene que expresarse en la autoconciencia de la afirmación de esa fragilidad.

---

\* “Fellow traveler” en el original. En lengua inglesa y española, entre otras, “compañeros de viaje” son las personas que simpatizan con una causa u organización y que cooperan con ella desde una posición exterior, sin pertenencia formal a la misma [Nota de los traductores].

**CM – ¿Es esa indiferencia hacia la capacidad de distinguir lo primitivo una cuestión de “banalidad del mal”?**

**RHK –** La “banalidad del mal” es ella misma un poco banal, ¿no crees? No nos acostumbramos al mal. Los impulsos morales no se deterioraron, fueron abrumados por imperativos superiores –este es el argumento de Hobsbawm–, imperativos que los periódicos presentan habitualmente como el primado de lo financiero, pero que de modo más profundo son la prueba de la inminente extinción del estado liberal. Es lo que vimos en Obama este mes de enero, cuando en su discurso en el debate sobre el Estado de la Unión alentó a los miembros del Congreso a romper la disciplina de partido y a sentarse juntos. Los serviciales miembros del congreso no dieron prueba de su buena voluntad hacia la humanidad, sino de la desintegración de la lealtad de partido a nivel nacional, de la descomposición de la política de oposición lúcida y del fin del gobierno representativo bajo el peso del todo social. Ese “sentarse juntos” tiene mucho menos que ver con afirmar un espíritu de compromiso –algo bueno que Obama ha transformado en espíritu de capitulación–, que con suplantarse la soberanía popular por algo que está mucho más cerca de la soberanía de los consumidores: la selección del mejor producto como representativo, al tiempo que no se respeta la filiación de partido. La “banalidad del mal” no explica casi nada de esto.

**CM – Habría mucho que discutir sobre este tema. Pero no quiero perder de vista el sentido general de nuestra discusión sobre el problema de la praxis hoy, también en la medida en que lo que está en juego es la comprensión de la obra de Adorno. ¿Has dicho que lo que se necesita es desplegar la autoconciencia de una frágil capacidad de diferenciación?**

**RHK –** Eso es. El asunto es la frágil capacidad de distinguir lo primitivo y el marco conceptual en que se ubica. Todo el pensamiento de Adorno gira en torno al despliegue de la comprensión de lo primitivo. O, por decirlo al revés, se centra en la desaparición de la capacidad de diferenciar lo *radicalmente nuevo*, aquí, en el país del perpetuo “repensar”. Lo radicalmente nuevo que los artistas, sobre todo los compositores, persiguieron a comienzos del siglo XX como si fuera “aire de otros planetas”, se desarrolló recíprocamente con el conocimiento de lo primitivo, cuando lo primitivo se convirtió en el impulso para lo nuevo. Pero si escuchas la expresión “aire de otros planetas”, lo que dice tiene más que ver precisamente con el aire inminentemente irrespirable de este “planeta”.

CM – ¿Es tan estéril invocar la situación crecientemente “primitiva” de los Estados Unidos como lo sería instar a la gente a buscar lo “nuevo”?

RHK – La reivindicación de lo “nuevo” probablemente suene incluso más endeble y absurda que la comprensión de lo primitivo, ¿no crees?

CM – Nos hemos quedado sin tiempo y habría mucho más que discutir. Pero tengo que preguntarte algo que he pensado a lo largo de toda nuestra conversación, casi desde el primer momento. Has dicho (te cito textualmente) que el problema de “hacer que la realidad irrumpa en la mente que la domina” es la única *praxis*. No sé si es o no la única *praxis*. Pero lo que tú llamas *praxis*, yo lo llamaría *teoría*. ¿No has confundido teoría y praxis?

RHK – No te falta sentido del humor: nos llamas a terminar con una pregunta cuya aclaración requeriría otro día entero. Pero lo que has puesto sobre la mesa es algo que trato de decirte una y otra vez: teoría es praxis en la medida en que el pensamiento haya penetrado en el mundo de los objetos. En ese sentido, como una capacidad de la subjetividad, ha escapado de los muros del razonamiento en términos de medios/fines, lo que Hegel llamaría espíritu subjetivo, y ha abordado lo irrealizable.

*Traducción de Eduardo Maura, Luis de la Torre y Jordi Maiso*

# ¿EN QUÉ SE CONVERTIRÁ ROBINSON?

*What will become Robinson?*

HELMUT DAHMER\*

[prof.helmut.dahmer@gmail.com](mailto:prof.helmut.dahmer@gmail.com)

“Las relaciones personales de dependencia [...] son las primeras formas sociales [...]. La dependencia personal, fundada en una dependencia *objetiva*, es la segunda gran forma [...]. La individualidad libre, basada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad comunitaria y social en cuanto capacidad social, es el tercer escalón. La segunda forma crea las condiciones de la segunda” (Marx).<sup>1</sup>

Cuando hablamos de ejemplares individuales de nuestra especie, de “individuos” o de “sujetos”, lo estamos haciendo como hijos de nuestro tiempo y herederos de muchos pasados. Esto significa que pertenecen a uno o varios colectivos a los que están “sometidos”, pero al mismo tiempo, que no desaparecen en esos colectivos o son subsumidos por ellos, sino que –en cuanto “indivisibles”– les corresponde una cierta singularidad frente a otros muchos, semejantes a ellos. Los mitos que se transmiten desde hace un par de milenios hablan de dioses que ha surgido de la masa de espíritus y demonios inferiores y disfrutaban de una veneración especial, hablan de héroes de guerra, aventureros y rebeldes, cuyas hazañas y fechorías eran tan extraordinarias que no sólo impresionaron a sus atónitos contemporáneos, sino que entraron a formar parte de la tradición. “Grandes” hombres y mujeres que rompen con la tradición, asesinan a un “antepasado”, se alzan sobre el colectivo del que proceden y aglutinan sus energías; realizan una posibilidad de pensamiento y acción innovadora para su tiempo, que encuentra imitadores y queda fijada como “ideal cultural” –o también olvidada, mal vista y reprimida, como ocurrió p.ej. con el destino de la religión monoteísta fundada por el faraón Akenatón (Amenhotep IV) en el siglo XIV antes de nuestra era, religión que renació más tar-

---

\* Escritor, reside en Viena. Hasta 2002 Profesor de Sociología en la Technische Universität Darmstadt.

<sup>1</sup> Karl MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [1857], en *Marx-Engels-Werke*, T. 42, Berlin: Dietz, 1983, pág. 91 (trad. cast., México: Siglo XXI, 1986).

de en el judaísmo. En la tradición no existe ningún dios sin un predecesor superado (por él) y sin un seguidor disidente, que luego figura como dios oponente. No existe ningún héroe sin antagonista. La tradición es contradictoria y equívoca. A las divinidades de la guerra se contraponen las de la paz, a los héroes del desprecio a la muerte los antihéroes del placer de vivir. Cada certeza de fe alumbra tarde o temprano la duda, cada ortodoxia provoca un hereje. Los críticos e inconformistas, los librepensadores y los disidentes, de los que nos habla la historia, han abierto el camino a la individualización, esto es, al distanciamiento de los individuos respecto a los colectivos de los que proceden.

Hegel reconoció un gradual “progreso en la conciencia de la libertad” en el marco de su reconstrucción de la historia universal. Determinadas formaciones sociales que se formaron bajo condiciones geológico-climáticas diferentes, que coexistieron en diferentes continentes y en Europa a lo largo de siglos sufrieron metamorfosis específicas, constituyeron su condición de posibilidad. En las culturas de regadío de la antigua Asia, escribió Hegel, sólo era “libre” *un único* ser humano (el déspota centralista), mientras que en las sociedades antiguas de Grecia y Roma ya era *algunos* lo que gozaban de una relativa libertad, aquellos que pertenecían a la minoría privilegiada de los ciudadanos terratenientes o guerreros. En las ciudades fortificadas marcadas por el cristianismo donde vivían los artesanos y comerciantes, ciudades que se habían ido formando desde la Edad Media dentro de las sociedades feudales europeas, *todos* eran libres “en principio”, es decir, habían escapado a las relaciones de servidumbre que todavía existían en el ámbito rural. Esa libertad de principio fue proclamada por las sectas anticatólicas y anti-feudales y en las sublevaciones de campesinos y artesanos actualizaron su demanda repetidamente. La revolución inglesa del siglo XVII y luego la francesa del siglo XVIII contribuyeron a dar validez formal a la pretensión individual de libertad —en la figura del derecho de cualquiera a disponer de sí mismo y de su propiedad. Esas revoluciones codificaron la avanzada descomposición de las tradicionales relaciones de dominación directa y su sustitución por una nueva forma de *socialización indirecta* a través del dinero y el mercado. La sociedad burguesa moderna también permitió sobrevivir por primera vez a individuos liberados de los vínculos con el suelo, el estamento social y la familia y entregados a su propia suerte.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> “El ser humano no solo es un animal sociable, sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad” Karl MARX, “Einleitung (zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie)” [1857], en *Marx-Engels-Werke*, op. cit., pág. 20 (trad. cast., México: Siglo XXI, 1986, pág. 4).

Como “propietarios” de la fuerza de trabajo (cualificada o no), en el mercado poseían igualdad formal con los propietarios de los “medios materiales de contratación”, mientras que desde el punto de vista material dependían de estos —y además de la situación del mercado y de la coyuntura. Los “individuos atomizados” o los “átomos sociales” de la sociedad moderna, que fácticamente forman parte de las corporaciones informales de las grandes clases antagonistas que compiten por su cuota de plusvalía, aunque no lo sepan o no lo quieran saber, en comparación con los esclavos de la sociedad antigua o los siervos de la sociedad feudal tienen libertad de elección. Pero al mismo tiempo sólo puede acceder a los medios de trabajo y de vida que necesitan para sobrevivir si esto responde al interés de los que disponen de ellos y esperan obtener un beneficio de la combinación de las fuerzas de trabajo libres con los instrumentos de producción. Por esto, Marx llamó al trabajador asalariado moderno “esclavo asalariado”.

La libertad (de contrato) realizada en el marco de la sociedad capitalista, esto es, la igualdad formal de derechos de empresarios y trabajadores, de autónomos y dependientes, es una libertad relativa y limitada. Es relativa porque los autónomos debe defender su autonomía en una lucha competitiva con sus iguales, lucha que lleva a que “un capitalista liquide a muchos”, y porque tanto empresarios como trabajadores son dependientes de las fluctuaciones de la coyuntura no influenciadas por ellos. Era limitada porque la sociedad en la que todavía eran mayoría los autónomos se transformó en los dos últimos siglos en una sociedad de ocupados dependientes, en la que los (intermitentemente) autónomos constituyen sólo una minoría (de un pequeño porcentaje de la población) en la ciudad y en el campo.

La ideal cultural de la “autonomía individual”, que transcribía (y sublimaba) la forma de vida relativamente “autónoma” de los pequeños y medianos burgueses de los siglos XVIII y XIX, fue quedando “obsoleto” en el curso de esa evolución. La des-individualización era la clave; y finalmente, en el fascismo, empresarios y trabajadores se transformaron en camarillas de caudillos con seguidores. Las condiciones de vida de la actual mayoría de trabajadores, empleados, receptores de ayuda y emigrantes tampoco en los países superdesarrollados permiten apenas una manera “autónoma” de vivir en sentido “clásico”. Sin embargo, el ideal de autonomía, que sólo puede cumplir un pequeño grupo privilegiado de financieros, sigue dominando nuestras visiones de una vida “como es debido”.

A la búsqueda de certeza, en el siglo XVII, René Descartes tomó al yo consciente y pensante por aquella sustancia sobre la que no es posible dudar. Además

le pareció garantizada la posibilidad de conseguir un conocimiento verdadero a través de la idea –también evidente para él– de que existe un dios que no nos engaña. Las *Meditaciones* de Descartes (de 1631 y 1642) y la *Monadología* de Leibniz (de 1714) se basaban en la moderna relación con el mercado y entre sí de unos individuos que producen autónomamente. Pero ya cien años después de Descartes, David Hume declaró que la identidad personal es una ilusión y una vez más, un siglo y medio más tarde, Ernst Mach escribió que el yo se constituye a partir de elementos (de sensaciones) y que la idea de que se trata de algo así como una sustancia es insostenible (el yo sería “insalvable”). La psicología crítica de Freud, nacida de una interpretación de los sufrimientos psicosociales (a saber, de las histerias y de las neurosis obsesivas), descompuso finalmente el alma, considerada por él como un “aparato para controlar los estímulos”, en instancias que actúan de manera inconsciente y compiten entre sí, de las que el yo recibe la energía y entre las que, de un modo sólo parcialmente consciente, intenta mediar, frecuentemente en vano. El contemporáneo de Freud, George Herbert Mead, mostró que la identidad personal sólo se forma gracias a la experiencia de ser identificado por otros. Desde entonces consideramos al individuo como un “mixtum compositum” o una contradicción en proceso y vemos al yo idéntico como el resultado de la ejecución de una proyección costosa, permanente y apoyada en grupos de referencia.

La decreciente significación económica y cultural de los pequeños y medianos “autónomos” se afirmó tanto en la psicología freudiana como en la economía (de la utilidad marginal) contemporánea. Freud criticó (situado en la vienesa Berggasse\*) la pretensión del “yo” de ser dueño de la economía psíquica. En la misma época (un par de calles más allá, en la biblioteca de la Universidad de Viena), el revolucionario ruso Bucharin demostró que el comportamiento en el consumo del comprador individual –que pondera la utilidad de diferentes bienes en relación a sus necesidades, su urgencia y la disponibilidad de las mercancías deseadas– presupone la producción de esas mercancías, cuya realización y evolución, sin embargo, no puede explicar<sup>3</sup>.

\* Calle en la que Freud vivió prácticamente toda su vida [Nota del traductor].

<sup>3</sup> Böhm-Bawerk y otros teóricos de la utilidad marginal toman “como punto de partida del análisis” del proceso económico “el ‘átomo’ [social] aislado, el Robinson económico”. “El sujeto económico se adapta en sus acciones al [estado de la sociedad] dado”; pero este pone “barreras a sus motivos individuales o, dicho con Sombart,” lo ‘limita’. Nikolai BUCCHARIN, *Die politische Ökonomie des Rentners. Die Wert- und Profittheorie der österreichischen Schule* ([1914] 1919). Wien/Berlin: Verlag für Literatur und Politik, 1926 (trad. cast., Barcelona: Laia, 1974).

Ambos críticos se basaban en la experiencia de individuos socializados que intentan afirmar bajo unas condiciones de mercado cambiantes algo así como “autonomía” y que en su mayoría fracasan. Correspondientemente ambos autores intentaron relativizar la perspectiva del yo o del sujeto sobre la psique, la economía y el mundo.

Freud percibió que el equilibrio de fuerzas entre las instancias del modelo psíquico que había desarrollado se transformaba como consecuencia de la polarización social entre el poder y la impotencia. Sus pacientes sufrían a causa de la excesiva exigencia de “la” cultura, eran escasamente capaces de armonizar su praxis vital y el ideal cultural, de modo que se refugiaban en un falseamiento total o parcial de la realidad. La terapia individualizadora que desarrolló consistía en poner al yo debilitado del “neurótico” en condiciones de encontrar nuevos pactos entre los deseos pulsionales, la realidad social y la conciencia a través de una progresiva reducción de la censura interiorizada. De esa manera debían recuperar poco a poco el control perdido sobre su vida. Sin embargo, los individuos atomizados de su época —a la búsqueda de paraísos terrenales— tendían en su mayoría a desprenderse también de su autonomía moral, a aglomerarse en masas con millones de miembros y a atacar a aquellas minorías y naciones que sus dirigentes demagogos les señalaban como “enemigos” y les entregaban para el saqueo y el asesinato.

Freud conocía las masas enardecidas por la guerra de 1914 y las revolucionarias de 1918 que pusieron fin a la carnicería de la I Guerra Mundial. En los años veinte y treinta se convirtió en testigo del crecimiento amenazante de las masas contrarrevolucionarias que, en el “miedo ante la libertad”, prestaron primero sus votos y luego sus puños a los enemigos fascistas de las repúblicas parlamentarias. Contempló cómo las formas de la autonomía individual que les habían tocado en suerte<sup>4</sup> a los grupos privilegiados de la nobleza y de la burguesía apenas se dejaban universalizar y cómo la evolución social favorecía el conformismo y el colectivismo. En tiempos de crisis, millones de personas estaban dispuestas a deshacerse del fardo de la individuación, la racionalidad y la moral y pasarse a las masas conducidas por demagogos hostiles a las masas, dispuestas a cualquier campaña bélica y a cualquier masacre. En los escritos que Freud publicó entre 1920 y 1938 aconsejaba renunciar a la justificación religiosa de la creciente desigualdad social, justificación sin credibili-

<sup>4</sup> “Cada individuo participa, así, del alma de muchas masas [...] y aun puede elevarse por encima de ello hasta lograr una partícula de autonomía y de originalidad”. Sigmund FREUD, *Psicología de masas y análisis del yo* (1921), en *Obras completas de Sigmund Freud* T. 18, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2ª ed., 1984, pág. 122.

dad desde hacía mucho tiempo, y poner en su lugar una moral social nueva, puramente profana y practicada libremente, cuya consecuencia sería, según su previsión, una redistribución profunda de la riqueza social. Si fracasaba la secularización de la moral y no se realizaba una redistribución del dinero y del poder, las masas desposeídas escaparían de la cultura (de la renuncia) y tomarían el camino de la regresión hacia la barbarie. La desproporción entre las renunciaciones exigidas a la mayoría y las compensaciones reales e imaginarias de las que disponía liberaría enormes energías destructivas que se descargarían en guerras y masacres. A lo sumo se podía tener esperanza en que los seres humanos son incansables “buscadores de placer” y en que su libido deseosa de deleite, en condiciones (sociales) más favorables, estaría en condiciones de sujetar sus tendencias destructivas.

La esperanza de Freud en las intervenciones del “eros” no carecía de fundamento. Incluso en los años más sombríos del siglo XX hubo individuos y grupos que resistieron al magnetismo de las hordas fanatizadas y fueron capaces de afirmar su individualidad rebelde. Pienso en los miles de salvadores de judíos, en los luchadores de la *résistance* en los países ocupados por los Estados terroristas, en los partisanos, desertores y saboteadores, en las personas que se comportaron humanamente con sus compañeros de sufrimiento en el GULag de Stalin y en los guetos y campos de concentración de Hitler o que organizaron huelgas y levantamientos poniendo en riesgo su vida.

Marx tomó de Benjamin Franklin la definición del ser humano como un “tool-making animal”. Como Freud (más tarde), también él reconoció que la relación del género humano con la naturaleza exterior a él y consigo mismo no es una relación armónica, sino una (ineluctablemente) “inadecuada” o “excéntrica”, que impulsa a los seres humanos hacia el rumbo de una historia de transformación del mundo y de sí mismos en cuyo curso modifican constantemente la insatisfactoria-insoportable “naturaleza primera”. En ese proceso se configura no sólo un panorama cultural, sino también un sistema de instituciones sociales variables: una provisoria naturaleza segunda, a la que una generación tras otra se adapta y contra la se rebela cada nueva generación. El hecho de que la explotación del “proletariado” tenga un límite en la “debilidad corporal y la tozudez” de los “esclavos asalariados” y que la sociedad colapsaría sin la disposición de los trabajadores a mantener la producción aunque la clase dominante disponga de la plusvalía generada por ellos, es lo que le pareció a Marx una garantía suficiente de que las huelgas y revueltas laborales del siglo XIX se intensificarían en el siglo XX hasta convertirse en una

revolución internacional, que conduciría a la superación de la organización capitalista de la economía mundial. El capitalismo dado por muerto en repetidas ocasiones por los revolucionarios de finales del siglo XIX y comienzos del XX ha resistido, sin embargo, a los movimientos de masas anticapitalista que ellos organizaron.

A nuestras espaldas se encuentra un siglo de guerras internacionales y de revoluciones fracasadas, en el que surgieron nuevos regímenes feroces cuya función consistía o bien, como en el caso de la Alemania nazi, en someter militarmente la economía de todo un continente a los intereses de un grupo nacional del capital y de una nación particular (definida de manera “racista”), o bien, como en el caso de la Unión Soviética bajo el poder estalinista, imponer con el terror una industrialización acelerada y de puesta al día en un gigantesco país subdesarrollado por medio de una economía planificada, organizada burocráticamente y basada en la propiedad estatal, defender ese proyecto militarmente y asegurarlo en lo posible mediante la formación de un anillo de Estados satélite. Tanto uno como otro de estos regímenes fueron instalados para imponer la realización de un proyecto “utópico” y, tanto en un caso como en el otro, los grupos que alcanzaron el poder y los millones de seguidores suyos estaban convencidos de que sus metas se alcanzarían en un tiempo previsible, si se conseguía “desactivar” a los adversarios de la sociedad ideal “nocialsocialista” o nacionalcomunista, y esto quería decir asesinar a millones de “enemigos” internos y externos. El terror de masas desencadenado contra los señalados como enemigos del “pueblo” y de la “raza” transformó a los sometidos al régimen totalitario en dóciles y fanáticos colaboradores, en simpatizantes y beneficiarios del asesinato de masas, en asustadas víctimas potenciales, en denunciadores y “difamadores”, que incluso décadas después del derrumbe de ambas dictaduras no se atrevían a mirar hacia atrás para no percibir el horror que ayudaron a ocasionar y al que había sobrevivido. Dado que cada generación lega a las siguientes generaciones sus problemas irresueltos, la “reelaboración” de ese/esos pasado/s se convirtió en un proyecto inclausurable. Desde 1945 vivimos sobre un gigantesco estercolero, y las pesadillas del presente se alimentan de los crímenes declarados del último siglo. La consecuencia del pasado “siglo de barbarie”, de la que apenas somos conscientes, es una parálisis *persistente* —pasada de una generación a la siguiente— de aquello que los teóricos de la revolución anteriores a la I Guerra Mundial llamaban de modo todavía ingenuo la “espontaneidad” de los individuos y de las “masas” progresistas que agrupaban a individuos capaces de ac-

ción autónoma. Habitualmente se suele responsabilizar de la desacreditada “apatía” o de la “desidia política” de la mayoría de la población en los Estados post-totalitarios al elevado estándar de vida, a la desilusión y a las nuevas técnicas de manipulación. Se pasa por alto que se trata de un legado fatal de los regímenes de terror del siglo pasado y de su huella en la mentalidad de nuestros contemporáneos. Los políticos que se horrorizan del retorno de los pogromos en los Estados europeos, llaman a una “sublevación de los decentes” y los sobrevivientes de la *résistance* lanzan apelaciones a los jóvenes: “¡Indignaos!” Pero también esa llamada en medio de una persistente crisis económica sólo encuentra eco hasta ahora en una minoría de la generación joven y en un puñado de intelectuales, artistas y “militantes” no conformistas.

La generación que vivió la guerra mundial, una generación diezmada, traumatizada y consciente de su culpabilidad, intentó después de 1945 pasar página. Sólo en torno a 1968, una minoría activa de la primera generación de postguerra protestó a escala internacional contra una sociedad que no puede avanzar sin guerras y masacres. Desde que la crisis actual y el enfrentamiento capitalista de la crisis han hundido a millones de personas en el paro y se ha apostado por los recortes, somos testigos –sobre todo en los estrujados Estados deudores– de una segunda ola internacional de protesta, de un resurgir de aquella espontaneidad que parecían haber perdido nuestros coetáneos. En el contexto de grandes huelgas y marchas de protesta, “Occupy Wallstreet” ha llevado en los EEUU y en una docena de países la protesta juvenil ante las puertas de las catedrales del capital financiero; las mujeres contestarías de “Pussy Riot” han denunciado públicamente la impía alianza entre el régimen de Putin y el clero ruso; el grupo de protesta feminista “Femen” surgido en Ucrania llama la atención por medio de *Happenings* espectaculares sobre formas todavía toleradas de opresión de la mujer. En EEUU, en Rusia, en Grecia, en España y en Turquía –como en Túnez o el Cairo– los miembros de las protestas reivindican las plazas y parques de los centros de las ciudades para sus foros, levantan campamentos de protesta, que después de días o semanas son desalojados y “reconquistados” por las fuerzas policiales –al precio de innumerables heridos, arrestados y a veces muertos.

En esos grupos de oposición, que a veces sólo cuentan con docenas de personas, en otro lugares con cientos y miles, en la “primavera árabe” con millones, se levanta ante nuestros ojos un nuevo individualismo de protesta cuyos protagonistas hacen caso omiso a las lealtades étnicas, nacionales y religiosas. “Whistleblower”

como Julian Assange, Bradley Manning o Edward Snowden hacen público con enorme riesgo personal aquello que las grandes potencias de manera “democráticamente” larvada ocultan tanto a sus ciudadanos como sus competidores: sus crímenes de guerra, su diplomacia secreta y su exhaustivo control de las comunicaciones. Como sus predecesores en los años treinta y cuarenta del siglo pasado, esos *whistleblowers* han ascendido de manera fulminante a “enemigos de Estado”, a traidores a la patria, que son perseguidos por medio mundo por especialista en administración y gobierno del resentimiento para meterlos entre rejas o deportarlos a campos de confinamiento. Para los disidentes de hoy, que se rebelan contra el magnetismo de la conformidad a que se somete la mayoría de sus contemporáneos, el “mundo libre” se convierte una vez más en un “planeta sin visado”. *Los whistleblowers injuriados son los individuos autónomos de nuestro presente*. Sus perseguidores no sólo temen la “traición” de sus sucios secretos de Estado, sino ante todo que cunda el ejemplo de esos nuevos protestantes y delincuentes convencidos. Si mañana miles de *whistleblowers* potenciales hacen público su conocimiento, los actuales perseguidores de los “denunciantes” se convertirán ellos mismos en acusados. Por ello, todos aquellos que trabajan para que el futuro no repita el pasado deberían declararse solidarios con los grupos de protesta y con los desveladores de secretos hoy criminalizados. Todo lo que favorece una autonomización (o individualización) de los seres singulares, la sustrae a la coacción del grupo y quiebra las ilusiones dominantes y las amnesias decretadas, todo lo que alienta a las personas a dar la cara por su experiencia, mantener vivo su recuerdo, merece nuestro apoyo. Aquel que se coloca del lado de los que rompen con el “orden” existente porque no elimina el hambre y la miseria, la guerra y la tortura, sino que la perpetúa, ese le abre una alternativa también a aquellos desesperados, que todavía no ven otro camino para salir de su impotencia que aniquilarse a sí mismos y a otros muchos en atentados. No se trata sólo de indignarse contra la situación existente, sino de transformarla sin renunciar ni a uno solo de los “logros” culturales de nuestra época (por otra parte) tan sombría, logros muy caramamente conseguidos. Hace 90 años, cuando comenzó el ascenso de los regímenes totalitarios, el lúcido Jewgenij Samjatin escribió: “El mundo sólo vive a través de los herejes [...]. Hemos vivido la época de la opresión de las masas; hoy vivimos la opresión del individuo en nombre de las masas; el mañana traerá la liberación del individuo en nombre del ser humano”<sup>5</sup>. El

<sup>5</sup> Jewgenij SAMJATIN, “Morgen”, en J. Samjatin, *Morgen*. Essays, Erzählungen, Dokumente. Wiesbaden: Limes, s. a., pág. 170s.

colectivismo anticapitalista de ayer ha llevado al surgimiento de nuevas oligarquías y despotismos; los anticapitalistas individualistas de hoy van a encontrar la salida del laberinto del tiempo presente.

*Traducción de José A. Zamora*

# EL TIEMPO Y LAS COSAS. OBSERVACIONES SOBRE EL SUJETO

*The Time and the Things. Observations on the Subject*

PABLO LÓPEZ ÁLVAREZ \*

[pla@ucm.es](mailto:pla@ucm.es)

1 En *Minima moralia*, Adorno señala que no se puede juzgar al nuevo tipo humano sin tener en cuenta el efecto que producen en él *las cosas de su entorno*:<sup>1</sup> ventanas con cristales deslizantes, pomos giratorios, motores de gran potencia, electrodomésticos. Así, por ejemplo, las puertas que se cierran solas hacen olvidar el hábito de cerrar una puerta de manera suave, cuidadosa y completa, y quienes las cruzan no miran ya nunca hacia atrás ni reparan en el interior que los recibe.

2 Sus referencias pertenecen a una época diferente. Pero la conclusión del pasaje trasciende su marco temporal. Adorno subraya que la generalización de un trato con los objetos que se reduce a *mero manejo* anula la distancia entre sujeto y objeto. Al eliminar toda independencia de la cosa y toda libertad del sujeto, se borra cualquier *resto de experiencia* que pueda ir más allá del puro consumo del objeto. Este allanamiento de lo exterior daña de raíz la consistencia del sujeto.

3 Nuestros instrumentos son infinitamente más sofisticados y penetrantes. Un diagnóstico que viese en ellos *máquinas* que exigen a quienes las usan *movimientos adaptativos* tendría algo de arcaico y excesivamente sombrío. Se asume que son nuevos medios de configuración de la subjetividad, pero no se reconoce en ello *violencia* (y una violencia que prefiguraría la del fascismo). Este solo hecho define ya una diferencia.

4 Partimos de una doble dislocación. Por una parte, la verdad del sujeto se encuentra en su afuera, en la vida de las cosas. Su constitución material deriva de relaciones y prácticas, su pensamiento corresponde al rigor con el que se le presen-

---

\* Universidad Complutense de Madrid.

<sup>1</sup> Las frases que se destacan en cursiva a lo largo del texto proceden de la obra de Adorno. Tomo referencias de *Minima moralia* (Madrid, Taurus, 1987, párrafos 19, 36, 147, 88, 100, 91, 86) y *Dialéctica negativa* (Madrid, Taurus, 1975, pp. 180, 147, 182). El pasaje de *Dialéctica de la Ilustración* al que se hace mención se encuentra en la página 90 de la edición castellana (Madrid, Trotta, 1994).

ta el objeto. Por otra parte, la cosa, como mercancía, está alejada de su propio centro, vaciada de sí misma y sometida a las más extrañas y aceleradas metamorfosis.

5 En los años 40 del pasado siglo, Adorno entendió que este proceso no podía expresarse ya indicando que lo vivo se había colocado de un modo general a la venta. La extensión del *a priori* de lo mercantil supone más bien que *lo vivo en cuanto vivo se ha convertido a sí mismo en cosa, en equipamiento*. El yo se vuelve tanto organizador como medio de la explotación, y coloca al hombre entero a su servicio *como su aparato*.

6 *Dialéctica negativa* afronta esta cuestión. El *principio de equivalencia*, al reducir la subjetividad a objeto, *niega a priori a los sujetos el derecho a serlo*. Las representaciones que los hombres se hacen de sí mismos son secundarias: *lo que los constituye es la racionalidad de la forma de cambio*.

Pero Marx transita también por *Minima moralia*. Adorno expone que el individuo es, además del sustrato biológico, la *forma refleja* del proceso social, y su autoconsciencia como individuo es *aquella apariencia de la que dicho proceso necesita para aumentar la capacidad de rendimiento*. Sus mutaciones responden a las variaciones en la *composición orgánica del capital*: el crecimiento en la masa de los medios de producción con respecto a la masa de la fuerza de trabajo, el aumento de la participación de las máquinas frente al capital variable, radicaliza la determinación de los hombres como medios de producción y no como fines. La conversión de la fuerza de trabajo en mercancía se extiende a *todos los hombres sin excepción* y hace *comensurables cada uno de sus movimientos en un juego de relaciones de intercambio*.

No se trata aquí de una ampliación de las capacidades técnicas de los hombres, sino de una transformación más radical: *incluso lo que en el hombre difiere de la técnica es incorporado como una especie de lubricante de la técnica*. Las *cualidades* subjetivas son también movilizadas: no constituyen ya al sujeto, sino que éste ha de amoldarse a ellas (como patrones de acción estandarizada).

7 En *My Life and Work* (1922), Henry Ford difunde las ventajas de la clasificación y segmentarización de las tareas en la fábrica. En virtud de este estudio, se hacía posible integrar a todas las personas sin excepción en la cadena de montaje. *De las 7882 funciones, sólo 949 requerían hombres de capacidades físicas perfectas. En 3338 bastaban hombres de desarrollo y fuerza normales, y los restantes 3595 trabajos, más ligeros, podían ser realizados por los hombres más débiles, las mujeres y los niños mayores. Entre ellos, 670 podían ser realizados por hombres sin piernas, 2637 por hombres con una sola pierna, 2 por hombres sin brazos, 715 por hombres con un solo brazo y 10 por trabajadores ciegos.*

8 El recuento de *one-legged, armless* y *blind men* se nos hace hoy inadecuado. Pero, en realidad, Ford sólo está perfilando el espacio en el que se ubicaría el imaginario hegemónico: la mecanización de las tareas permitirá a cada individuo realizar su deseo de tener un trabajo asalariado e inscribirse en el ciclo del consumo y el bienestar. Un cuerpo sin brazos es un cuerpo trabajador. Ningún cuerpo tiene derecho a la improductividad, ningún cuerpo habitará un tiempo diferente del tiempo de la producción.

9 *Los remeros, que no pueden hablar entre sí, se hallan esclavizados todos al mismo ritmo, lo mismo que el obrero moderno en la fábrica, en el cine y en el transporte colectivo.* El tiempo homogéneo y abstracto se ha hecho universal, y ha colonizado también la esfera del ocio, cuyas pautas son indiferenciables de las de la producción. La atención, la concentración, las energías movilizadas son idénticas. Se han suprimido todos los intervalos entre actividad y actividad, entre impacto e impacto. La expresión «tiempo libre» ha desaparecido del lenguaje cotidiano.

10 Una adaptación así no se produce sin resistencia. Como indica Adorno, los movimientos de los cuerpos sólo se asemejan a los movimientos de las máquinas en ciertos estados patológicos. Su integración exige por tanto la conversión de la enfermedad en norma.

11 Construcción de la naturaleza es siempre construcción de la naturaleza del hombre. El sujeto se constituye en su externalización. La extensión del tiempo y el espacio abstractos como patrón de dominio se vuelve necesariamente contra el sujeto pensante: el correlato del material abstracto es el yo abstracto. Sujeto y objeto se anulan en el mismo proceso.

12 En condiciones radicalizadas de estandarización y administración, el individuo continúa sin duda existiendo, pero *no es más que una pieza de exposición, como los fetos que antaño suscitaban el asombro o la risa de los niños.*

13 Un punto del diagnóstico de Adorno es particularmente notable: el vaciamiento y la impotencia del sujeto no suponen una neutralización de su actividad. Al contrario, se opera en él un tránsito de las *cualidades fijas* a las *formas inestables de conducta*, que producen la apariencia de un *incremento de la vitalidad*. La concepción burguesa de la naturaleza se despliega en el ideal de la *actividad sin trabas*, el *hacer ininterrumpido*, la *libertad como efervescencia*, y el fetichismo de la mercancía anima el modelo del *hombre liberado, rebosante de energías y creador*.

Este insólito dinamismo no oculta, en todo caso, más que una serie de movimientos reflejos. La necesaria inmediatez de la respuesta convierte todo gesto en

un automatismo, disponible y regulable: algo de lo que el sujeto ha sido extirpado. En ese sentido puede recordar Adorno que el aumento de los movimientos espasmódicos y las convulsiones en un organismo indica su proximidad a la muerte, y no es extraño que la vitalidad de las masas totalitarias se vincule con el anhelo de matar para que todo se les asemeje. El frenesí es signo de *mimetismo con lo inorgánico*. Adorno se permite aquí el humor contra lo siniestro: *un poco más y se podría considerar a los que se desviven por mostrar su ágil vitalidad y rebosante fuerza como cadáveres disecados a los que se les ocultó la noticia de su defunción -no del todo efectiva- por consideraciones de política demográfica*.

14 La pérdida de poder y de reflexión del sujeto corre paralela a la *sublimación desesperada de sí mismo*, a la aniquilación del yo por la pura exageración de sus notas. ¿De qué manera nos sigue interpelando hoy esta constelación en la que se enlazan objetividad de la mercancía (espacio/tiempo), depotenciación del sujeto y entronización de su particularidad?

15 Hume desplazó el sujeto del centro a la periferia del cuerpo: del cráneo cartesiano y sus glándulas a la piel y sus sensaciones. El yo se constituye por interiorización de los estímulos reiterados. Los sujetos contemporáneos han sido llevados más allá también de estos límites orgánicos. Se diseminan en espacios potencialmente infinitos. Sus afectos, su distracción, su resentimiento, su excitación, operan en puntos muy alejados de su cuerpo y en segmentos temporales de muy corta duración. La vieja escala humana se torna lentísima y decolorada.

Es coherente que el sujeto no se vea rodeado por *máquinas* ni *forzado* por ellas: ninguna le roba movimiento. Prolongan su poder de transitar (sin transición) de deseo en deseo.

16 En un entorno agresivamente dinámico, el individuo entiende su libertad como capacidad de multiplicar y amplificar su presencia. Accede en solitario a la totalidad del mundo, pero su fragilidad es la misma fragilidad de sus mediaciones. Carece de la capacidad de producir efectos: se despliega en un plano en el que compete con un infinito caudal de agentes, muchos de ellos automáticos. Hasta este punto se ha devaluado: para participar, el sujeto ha de demostrar a cada momento que es humano, y no uno de los incontables *bots* que han sido diseñados también para expresarse. Un último feticchismo transmuta la impotencia en omnipotencia: no es el poder sino la capacidad de emitir señales lo que da sentido a la libertad. El nuevo imperativo de mostrarse, producir y desear al ritmo de la maquinaria de valorización no se percibe como una forma de dominación. Resultan

mucho más asfixiantes los potenciales espacios de libertad, decisión y organización colectiva, que interponen un tiempo lento entre el sujeto y la acción.

(Leamos esto de nuevo: *el aparato de la distracción canaliza el impulso a la participación, que de otro modo se lanzaría de manera indiscriminada o anárquica sobre lo colectivo.*)

17 El sujeto se confirma a sí mismo a cada paso, nada sólido se le contrapone. Podemos seguir también aquí a Adorno: un tipo de experiencia más fragmentada de lo que jamás se pudo pensar no supone sin embargo la acentuación de la diferencia. Por el contrario, cancela las condiciones en los que el individuo puede establecer una relación crítica consigo mismo. El conformismo posee raíces materiales.

18 El ideal del capitalismo terminal es superar la gravedad de los cuerpos, tender a su descorporeización (entre el sujeto y su libertad no media ya su cuerpo, sino su talento, su iniciativa y su expresión). ¿Puede ser esa utopía de la Inmaterialidad también la de la resistencia?

Desde la línea a la que aquí, con Adorno, se apunta, el problema se lee de otra manera. Colocarse del lado de lo que hiere no puede ser una alternativa. El espíritu está constituido por la relación abstracta de cambio, y sólo puede avanzar a partir de *la reflexión sobre su propio carácter condicionado*.

19 La posibilidad de una subjetividad libre se sustenta en la generación de nuevas formas de objetividad, en trato con las cuales el sujeto conquista el espacio de su reflexividad. Las resistencias al principio de intercambio y al imperativo del trabajo son aquí fundamentales. El niño que retorna de sus vacaciones siente su casa como nueva: ha olvidado las obligaciones que se vinculaban con las cosas. ¿Es posible concebir un estado en el que, de igual modo, los objetos no se encuentren sometidos a la ley del trabajo?

Frente al *ciego furor por el hacer*, a la figura del hombre *históricamente cortada para la producción de mercancías*, el horizonte queda definido en la formulación que *Minima moralia* toma de Maupassant y Hegel: «*Rien faire comme une bête*», *flotar en el agua y mirar pacíficamente al cielo*, «*ser nada más, sin otra determinación ni complemento*».

20 Primacía del objeto significa también, finalmente, primacía del cuerpo. No como realidad natural, sino como compleja construcción social, que no pierde jamás su posibilidad de agencia. Un semiescondido comentario en la *Dialéctica de la Ilustración* subraya este punto: ningún dominio es absoluto, pues todos aquellos instrumentos que se aplican sobre el cuerpo humano, por moverse en su escala, pueden ser apropiados y empleados por el cuerpo para revertir la relación de poder.

21 Pensar la libertad es pensar los derechos de las cosas (y los derechos de los

cuerpos como cosas). En último término, el hombre será tan indestructible como lo sean sus objetos.

# ¿QUIÉN ES LA MÁS BELLA DEL REINO? LA PERSONALIDAD AUTORITARIA A TRAVÉS DEL ESPEJO

*Who is the Most Beautiful of the Kingdom?  
The Authoritarian Personality through the Mirror.*

ERNESTO CASTRO\*

[taunesco@gmail.com](mailto:taunesco@gmail.com)

Hay tantas teorías críticas del sujeto como autores forman parte de la teoría crítica. En el caso de Axel Honneth –por ejemplo– hallamos una denuncia de ciertas patologías sociales (alienación, marginación, explotación, etcétera) fundada sobre una noción de realización del individuo en sociedad donde las diversas variantes del reconocimiento desempeñan una función esencial y los referentes intelectuales siempre son *fugas* sociológicas o psicológicas de la misma *tocata* filosófica primigenia: el capítulo cuarto de la *Fenomenología del Espíritu*. En el caso de Walter Benjamin, sin embargo, sería excesivo intentar unificar sus juicios sobre el fetichismo mercantil y los apuntes de su infancia en una presunta sistemática acerca de la *subjetividad judaizante* durante la república de Weimar y el exilio francés; la gracia del ‘sujeto Walter’ estriba ante todo en la disparidad existente entre su nostalgia de señor mayor y la fascinación que mantuvo, su relación de *amor-odio* respecto del capitalismo, vistos ambos rasgos bajo los focos de su muerte a mano propia en 1940 –como puso Bertold Brecht en verso a modo de epitafio:

*Imperios se derrumban. Los jefes de pandilla  
se pasean como hombres de estado. Los pueblos  
se han vuelto invisibles bajo sus armamentos.*

Es un sesgo cognitivo inevitable entender la teoría crítica como una respuesta filosófica a esta situación, una forma de analizar el *porqué* del nazismo y sobre todo *cómo* evitar que vuelva de nuevo, tomando como premisa analítica que trece millones votantes –el mejor resultado no amañado de Hitler en las urnas– algún motivo

---

\* Trabaja como crítico en *Quimera*.

debieron pergeñar para conceder su voto al NSDAP el 31 de julio de 1932. A la teoría crítica le compete estudiar el peculiar mecanismo de racionalidad que despliega semejante electorado utilizando el instrumental científico a su disposición con tal de entender la sinrazón política y sus (presuntas) razones internas –más allá de la jornada electoral. Para las preguntas que vertebran la discusión en esta sección de la revista *Constelaciones* (sobre todo la cuestión: “¿puede la teoría crítica explicar por qué, pese a que la coyuntura económica y sociopolítica es objetivamente insoportable, grandes agregados de población no reaccionan críticamente, sino con fatalismo o resignación?”) no conozco mejor respuesta que la acuñada por Paul Lazarsfeld (“una revolución en lucha requiere economía (Marx); una revolución victoriosa requiere ingenieros (Rusia); una revolución fracasada reclama psicología (Viena)”<sup>1</sup>), por lo que voy a meterme en la principal aportación científica de la teoría crítica a la psicología social: los *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, sus aciertos y sus errores.

Así arranca la exiliada Escuela de Frankfurt: a caballo entre la sociología marxista, la cual subrayaba entonces demasiado los rasgos de clase media del voto nazi, cuando no recurría a la expresión ‘pequeñoburguesía’ como bálsamo de Fierabrás de nuestras inquietudes, y la *Sex-Politik* de Wilhelm Reich, cuya versión del psicoanálisis estipulaba que el instinto de muerte o *Thanatos* era fruto de la represión sexual externa, del sistema patriarcal, igual que –contra la teoría oficial del Partido sobre el crack del 29– sostenía que la crisis social no traería la revolución sino el retorno de la autoridad político-parental reprimida; podría decirse que los miembros iniciales de la teoría crítica (sobre todo Eric Fromm y Theodor W. Adorno) recurrieron a la heterodoxia del psicoanálisis para corregir a los marxistas vulgares; su cejijunto pronóstico economicista.

Tanto monta que Reich también estuviera equivocado, que *La psicopatología de masas del fascismo* enfatizara demasiado el aspecto biosexual de la revuelta conservadora de entreguerras, que su análisis del carácter imaginara estratos profundos del individuo donde aparecía el presunto déficit ‘biopsíquico’ del socialismo, que su *vitalismo mesmérico* deudor de Henri Bergson terminara llevándole a postular la existencia de una suerte de energía inobservable –principio lumínico universal de toda vida– llamada *orgón*; los méritos relativos de sus discípulos tienen que evaluar-

<sup>1</sup> Paul LAZARSFELD, “An Episode in the history of Social Research”, en *Perspective in American History*, vol. II, Cambridge: Harvard University Press, 1968, pág. 272.

se de manera conjunta y paralela. En palabras de la introducción metodológica a *Los estudios*:

“Cabe dar por seguro que en Alemania los conflictos económicos y los trastornos en el seno de la sociedad eran tales que por esa simple razón el triunfo del fascismo resultaba más tarde o más temprano inevitable; pero los líderes nazis no actuaron como si creyeran que esto era así; en lugar de ello actuaron como si fuera necesario en cada momento tener en cuenta la psicología de la gente –activar cada gramo de su potencial antidemocrático, comprometerse con ellos, aplastar el mínimo destello de rebelión”<sup>2</sup>.

Recordemos que los *Estudios* son una investigación realizada por Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford en el marco de una serie de publicaciones sobre la temática del prejuicio dirigida por Max Horkheimer, cuyo objetivo consistía en demostrar –entre otras cosas– que la ideología antisemita no es exclusiva de Alemania, que el elemento presente en las distintas formas de repudio hacia los judíos no es un atributo intrínseco de la etnia odiada (pongamos: su carácter usurero) sino la estructura psicológica compartida por los *haters*, y por tanto, que las ideas racistas tienen un parecido de familia, una elevada correlación con otros factores de la personalidad presuntamente patológica de derechas como –por ejemplo– la *intolerancia a la ambigüedad*, entendida como la necesidad cognitiva de vivir en un mundo simple, regido por dicotomías muy sencillas y principios fáciles de seguir.

La gracia de la categoría en cuestión es que finalmente volvió contra los propios investigadores de la Escuela de Frankfurt (en el exilio de California) como un *boomerang* cuando algunas lecturas con lupa de sus datos revelaron la escasa ambigüedad que toleraron Adorno y cía a la hora de interpretar el contenido de las entrevistas (volveremos sobre ello), mientras que algunas investigaciones empíricas posteriores sobre grupos neonazis arrojaron elementos claramente refutatorios: lejos de implicar una imagen del mundo simplificada, sostener creencias contradictorias, como que hay un complot judío secreto que domina el mundo, contra todo pronóstico, conlleva una complejidad cognitiva alucinante. La intolerancia a la ambigüedad, con todo, tiene pinta de ser un aspecto coyuntural, algo que aparece en ciertas situaciones, no un rasgo permanente (como mucho estable) de la persona-

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO, “Estudios sobre la personalidad autoritaria”, *Obra Completa*, vol. IX/1, Madrid: Akal, 2009, pág. 165.

lidad. Además, su valencia también parece contextual: será cosa buena apreciar la uniformidad cuando estamos trabajando en la teoría física del todo, no cuando buscamos pillar cacho de noche.

La hipótesis de partida de Adorno y *cía* era que las características psicológicas de quienes suscriben una determinada mentalidad autoritaria conforman una suerte de síndrome que puede detectarse indirectamente mediante encuestas y entrevistas porque los factores determinantes de la personalidad se reducen en última instancia a disposiciones de respuesta ante ciertos estímulos verbales, de modo que podemos cuantificar los resultados en un *continuum* cardinalmente ordenado (primero llamado Escala A de ‘antidemócrata’ y luego, desde la inclusión de Adorno en el proyecto, F de ‘fascista’) a partir del cual extraer tipos ideales y establecer correlaciones entre las ideas conservadoras, el pensamiento estereotipado, valorar mucho el éxito laboral, el optimismo sin proporción o terminar idealizando muchísimo a tus padres.

El problema de conjugar escalas y tipos ideales es que uno no debería concluir –como Adorno y *cía* hicieron– que la población se divide en grupos de facto discretos y que la gente tiene una mente-masa (“La crítica de la tipología no debería ignorar el hecho de que cantidades importantes de población no son, o nunca fueron, ‘individuos’ en el sentido tradicional de la filosofía del siglo XIX<sup>3</sup>”) cuando la tipología avanzada apenas abarca los casos límite y la escala de los *Estudios* no es reversible, mucho menos uniforme. Los *Estudios* ignoran por completo las puntuaciones intermedias de la gradación autoritaria, centrándose en exclusiva sobre las figuras situadas en los extremos, idealizadas bajo los nombres propios de Mack y Larry, dos *personae* que refuerzan la sensación de disyunción excluyente que atraviesa en todo momento la publicación. Mack es el autoritario por excelencia, vale, ¿pero Larry? Según Adorno y *cía*, quienes carecen del síndrome de la autoridad no tienen mucho en común porque “resultan mucho más diversos” que sus oponentes fascistas.

Los resultados, sin embargo, apuntan (o deberían apuntar) en la dirección contraria: si la escala fuera uniforme reversible, bastaría con invertirla para que las ideas liberales y progresistas comenzaran a delinearse sobre el trasfondo de los atributos que carecen. Pero no lo es: si repasamos las entrevistas individuales, Mack y Larry tienen muchos puntos en común, oportunamente malversados por Adorno y

<sup>3</sup> AA.VV., *The authoritarian personality*, Nueva York: Harper & Row, 1950, pág. 746.

cía, cuyas intuiciones y sospechas sobre los entrevistados dejan mucho que desear. Hagamos una simple prueba: las palabras que aparecen a continuación, querido lector, ¿diría Usted que son de Mack (autoritario & conservador) o de Larry (liberal & progre)?

“Me parece que una chica deber mantenerse virgen hasta los 21 o los 22. Si no quisiera casarse o tuviera estudios, estaría bien entonces tener un affair con un hombre no casado siempre y cuando se mantuviera en silencio y con discreción para evitar que los estándares morales se rebajen”<sup>4</sup>.

Son de Larry.

En descargo de los artífices del estudio tenemos que reconocer que el número de factores tenidos en cuenta vuelve prácticamente imposible que todos los perfiles coincidan uno por uno con nuestra imagen intuitiva del cuerpo social. El objetivo de las ciencias sociales consiste –además– en interrogar esos prejuicios poniendo entre paréntesis nuestras ideas de estar por casa, como cuando ciertos estudios hechos a partir del experimento de Milgram (*¿hasta qué punto estamos dispuestos a torturar a una persona inocente solo porque cierta figura de autoridad lo exige?*) concluyeron que porcentajes sustanciales de individuos no autoritarios, personas que habrían rechazado el mandato, no culpaban tanto a la autoridad cuanto a la persona que obedecía órdenes ajenas, juzgaban más reprochable el servilismo que la incitación a la tortura, lo que en parte confirma nuestros prejuicios sobre el secreto desprecio de la progresía hacia sus lacayos, las capas sociales que viven del Estado y están prestas a opinar en conformidad a su departamento o caudillo de sección burocrática. El asunto de discriminar limpiamente entre autoritarios y el resto forma parte del problema que más ocupados tuvo a los seguidores y a los opositores de los *Estudios*, a saber: *¿existe una personalidad autoritaria de izquierdas?*

Para gustos, los colores: (i) los hay que insisten en respetar el vínculo original del autoritarismo con la derecha política vagamente definida, como cuando Bob Altemeyer desvincula la interpretación psicoanalítica de los hechos empíricos recogidos por la exiliada Escuela de Frankfurt y decide elaborar una nueva escala con menos factores (solo tres: sumisión autoritaria, agresión autoritaria y convencionalismo) aunque luego su noción de *Right Wing* resulta inoperante porque reconoce a votantes de cualquier partido, incluidos estalinistas y trotskistas de estricta observancia a la vanguardia; (ii) los hay que afirman que el espectro ideológico de

<sup>4</sup> Ibidem, pág. 236.

izquierda vs. derecha no puede abarcar la entera complejidad del fenómeno psicológico, que tiene bastante de contextual y transgrede cualquier posición política concreta, siendo Milton Rokeach y Hans Eysenck los principales promotores de las alternativas más conocidas, la escala del Dogmatismo y la de la Dureza Mental, respectivamente, (iii) los hay que llevan décadas aportando evidencia empírica a favor y en contra de la conjetura sobre la existencia de un autoritarismo izquierdista, una hipótesis que Edward Shils puso en circulación tomando como evidente el carácter represor del socialismo realmente existente y aventurando que los militantes comunistas en Occidente quizá exhiban algunas patologías mentales, cosa que Gordon Di Renzo mostró falsa para el caso de los miembros del Partido en el Parlamento italiano, aunque determinadas investigaciones hayan recuperado últimamente la taxonomía para comprender la nostalgia del mundo soviético que tiene lugar en ciertas partes de Europa del Este, donde las bromas de los *Simpsons* sobre *nazicomunistas* se han vuelto realidad efectiva –véase el Partido Nacional Bolchevique que acaudilla en nuestro querido escritor rusófilo Eduard Limonov.

Dependiendo de la versión y del bando en el debate que uno escoja, variará mucho la película que veremos en pantalla, y así respondo de una vez a la pregunta que vertebró este artículo: si uno prefiere la última variante, aquella que promete resultados relevantes en términos de análisis crítico de la realidad política actual en sitios como Hungría o Crimea, es cierto que estará violando la letra de la Escuela de Frankfurt (nunca llegaron a plantear la existencia de un autoritarismo de izquierdas) pero lo hará en nombre del espíritu *contrarian* de Adorno y compañía; ahora bien, si uno escoge una lectura contextual del fenómeno, como es mi caso, entendiendo que las reacciones autoritarias son una cosa coyuntural que tiene que ver más con los riesgos y la falta de certeza en una situación concreta, que los rasgos del carácter resultan muchas veces nimios cuando estamos estudiando las creencias ideológicas de cada quien, que la política (en el mejor sentido del término) consiste precisamente en descabalar este tipo de taxonomías sociológicas y psicológicas, en ese caso –insisto– el programa original de la Escuela de Frankfurt es un 0 a la izquierda.

¿Qué razones podemos desplegar a favor de nuestra posición escéptica, contraria a cualquier pretensión de establecer puentes entre el análisis político y la psicometría? La principal objeción contra este vínculo putativo entre las intenciones expresadas en las encuestas y la conducta observable de los individuos se halla en un artículo de Richard T. Lippert, “*Attitudes vs. Actions*”, donde se comunica la divergencia existente entre los resultados psicométricos obtenidos sondeando el racismo

en el sector hostelero (solo 1 de 256 regentes sondeados respondió que *sí* aceptaría clientes de raza china en hotel o restaurante) y la uniforme bienvenida que obtuvieron dos chinos amigos del autor cuando visitaron esos mismos establecimientos: esta divergencia entre actitud y acción resulta tanto más chocante cuanto que los psicólogos sociales suelen suponer que la mentalidad autoritaria es políticamente incorrecta, que los sujetos de derechas se avergüenzan de expresar abiertamente y en público sus ideas, aunque luego su conducta responda a los patrones del marginador, maltratador, explotador, etcétera; pero también puede pasar a la inversa, que alguien reciba un cuestionario de la fundación Rockefeller (la institución que financia a Lapiere en 1933) y sienta la comodidad como para dar rienda suelta a sus más secretas inclinaciones, aquellas que los principios del *douce commerce* sugieren no confesar delante del cliente, ese que –según dicen– siempre tiene la razón. Otro caso de nuestro estimado sociólogo:

“Sentado en mi escritorio de California puedo predecir con un alto grado de certeza lo que va a responder un hombre de negocios ‘promedio’ de una ciudad promedio del Medio-Oeste ante la pregunta: ‘¿Mantendría Ud. Relaciones sexuales con una prostituta en un lupanar parisino?’ Sin embargo nadie puede predecir, menos aún el propio sujeto, qué haría de hecho si por alguna desdicha tuviera que vérselas cara a cara con la situación de marras”<sup>5</sup>.

Según Lapiere, las encuestas solo miden las actitudes del encuestado ante una situación hipotética, su capacidad predictiva en términos políticos resulta, por tanto, inversamente proporcional a la implicación de la ciudadanía en el proceso político, el grado de unidad que tenga la política respecto de nuestro existir cotidiano: en este sentido, la adecuación entre los resultados electorales y los sondeos de intención de voto no solo indica la profesionalidad de los investigadores, sino también que para muchos la política es algo formal, meter un papel en una urna de tanto en tanto. Afortunadamente, Adorno y *cía* estaban analizando la mentalidad de los habitantes y estudiantes de California, sabiendo que Estados Unidos es la cuna de la democracia convertida en mecanismo de circulación y reposición de las elites, donde la participación ciudadana se resume en algaradas mediáticas durante las primarias y donde los partidos de extrema derecha o izquierda (los que a priori habrían de vehicular las preferencias autoritarias bajo escrutinio) apenas ganan votos, aunque luego haya gente como McCarthy en el poder, lo cual genera una

<sup>5</sup> Richard T. LAPIERE, “Attitudes vs. Actions”, *Social Forces*, vol. 13, no. 2, 1934, pág. 236.

dualidad política ideal para determinadas interpretaciones psicoanalíticas. La principal que Adorno y cía pusieron en circulación consistía en proyectar ciertas respuestas inocentes sobre la psicología profunda del individuo, como si sus palabras fueran una confesión personal en lugar de observaciones imparciales sobre cuestiones políticas o sociales.

El éxito del método –como algunos críticos dijeron– estaba en analizar en términos proyectivos solamente los asertos de quienes apuntaban maneras de autoritarios, los que habían obtenido muchos puntos en el test previo a la entrevista individual. Si Mack sostiene que los peores crímenes que uno puede cometer son el homicidio y la violación, ello indica su pulsión oculta por cometerlos, pero cuando Larry contesta una perorata sobre negros siendo discriminados injustamente en respuesta a la pregunta “¿Qué deseos juzgas difíciles de controlar?”, nadie sospecha de la perentoria necesidad que parece tener este sujeto en reafirmar su autorretrato biempensante y liberal, hasta el punto de saltarse olímpicamente el cuestionario y decir cosas que no vienen a cuento. Para cuadrar el círculo de la arbitrariedad metodológica, Adorno y cía incurrían en el ombliguismo de considerar menos autoritarias a las personas que cooperan *motu proprio* con la investigación o confiesan abiertamente su admiración hacia los sociólogos y los politólogos; una correlación entre liberalismo y lameculismo cuya validez resulta similar a una bruja maligna mirando con detalle su reflejo: *espejito-espejito, ¿quién es la más bella del Reino?*

# EL FIN DE LA CRÍTICA Y EL ÚLTIMO HOMBRE

*The End of Critique and the Last Man*

ENRICO DONAGGIO\*

[enrico.donaggio@unito.it](mailto:enrico.donaggio@unito.it)

Hace ya tiempo que la teoría crítica parece empantanarse en el fondo de una depresión heurística y pasional que no resulta fácil de analizar. Siguiendo la estela de Habermas, Rawls y sus epígonos, hace tiempo que su versión más moderada ha adquirido los tonos grises de una filosofía política de impronta normativa entre otras, sin ninguna fricción creativa con los órdenes de poder y saber dominantes. Su versión más radical, pese a contar con un mayor coeficiente de fantasía, aparece desmembrada en mil refundaciones improbables, paralizada en el duelo por un desastre comunista que en el fondo no se quiere elaborar y asolada por el narcisismo de las pequeñas diferencias, que desfigura de forma endémica el hemisferio izquierdo del pensamiento de oposición.

La consecuencia más mortífera de este estancamiento se manifiesta fuera del campo académico, de la industria cultural o de la esfera de la ideología política, ámbitos marcados por un cociente de autorreferencialidad tan elevado como para absorber con la mayor *nonchalance* toda forma de inercia o anquilosamiento. Y es precisamente en el terreno en que la teoría crítica quisiera transformarse en crítica social –alimentando, articulando y orientando formas de disidencia suficientemente prolijas, que no son competencia exclusiva de técnicos del pensamiento y militantes de profesión– donde parece haber entrado en una fase terminal. De este modo ha ido cobrando forma una forma peculiar de fin de la crítica mucho más enrevesada de diagnosticar y tratar que el celebrado triunfo planetario del Pensamiento Único.

Como punto de cristalización e incandescencia de una relación vital, cautivadora y apasionada con el mundo social y sus perspectivas tácitas de libertad y felicidad, la teoría crítica no parece haberse integrado sin más en el *establishment* o haberse lanzado de una vez por todas al apocalipsis, ni mucho menos haber enmu-

---

\* Università degli Studi di Torino (Italia).

decido o haberse extinguido para siempre. Como crítica social parece a lo sumo marchita, reducida a algo parecido a un mero ornamento: una elección de gusto, un rasgo de estilo más o menos obligado o sincero, pero –y este es el fenómeno crucial que debe analizar quien se ocupe de la fisonomía de una subjetividad crítica hoy– sin ninguna repercusión coherente y decisiva, tanto a nivel de conducta individual como asociada.

La disensión, junto con el impulso de emancipación y el conflicto que anima la crítica, adquiere como signo distintivo un tono de tristeza para reivindicar un resorte de dignidad, una sacudida de desacuerdo frente a la marcha de las cosas, que sin embargo el prosaísmo de los días laborables revela ilusoria o vacilante. Así se consuma el divorcio entre la facultad de juzgar el presente con vistas a un tiempo mejor (la prestación por antonomasia de la teoría crítica) y la posibilidad de movilizarse de acuerdo con ello (su efecto por antonomasia en el momento en que se convierte en crítica social). Se abre una divergencia entre vida y crítica, entre normalidad cotidiana y horizonte de una transformación legítima y esperable. O, *si se prefiere, se establece un círculo vicioso entre lo que somos de hecho y lo que decimos que desearíamos ser en el momento en el que, basándonos en buenos argumentos, afirmamos que no deseamos ser lo que de hecho somos.*

La exasperación de la crisis económica en los últimos años ofrece una imagen plástica de este *impasse*, tan paralizante como oneroso. Frente a un curso de las cosas que atenta contra los valores de la crítica más tímida y alineada, resulta clamorosa la ausencia de un número significativo de individuos –una masa crítica de izquierdas– que no sólo reconozca la denuncia de este estado de cosas como algo correcto a nivel teórico, sino también como un estímulo efectivo para vivir de modo realmente divergente respecto al *main stream* estigmatizado.

Por tanto, si se lo analiza desde el punto de vista de la relación entre subjetividad y crítica, hay algo enigmático en nuestro balance psicosocial de la contemporaneidad. Frente a una realidad económica y política aparentemente fácil de denunciar, el comportamiento de los individuos afectados por esta catástrofe de la segunda naturaleza no es el que había pronosticado oficialmente el mejor canon occidental en la materia. Es decir: alguna forma de elusión, de negativa, de deserción, de revuelta o revolución. Lo que no quiere decir –no se olvide– que no reconozcan (al menos a nivel de declaración formal de posicionamiento en el campo político) la verdad o la validez de la denuncia crítica. Sin embargo, a nivel de conducta vital,

de *habitus*, dan muestra de una escasísima predisposición a modificarse a sí mismos y su propia condición en el sentido que indica la crítica.

Cuando la crítica se declina y se vive de esta manera, termina por convertirse no sólo en un artificio ornamental, en un gesto de distinción valioso en el plano de la autoestima o del ideal del yo, sino en un gesto con fin en sí mismo desde el punto de vista de las consecuencias prácticas. Por el contrario, en una clásica heterogénesis de los fines, se convierte en un factor ulterior de adaptación y sometimiento a un mundo injusto y aparentemente sin salidas contra el que se arrojan los propios juicios. Ya no es de hecho un catalizador, sino más bien un inhibidor o un perverso neutralizador de energías e ideas de transformación.

Frente a un escenario semejante, la cuestión es cómo afrontar, juzgar y gestionar esta disociación entre nuestra condición como actores de la vida cotidiana y nuestra condición como sujetos de la crítica, entre nuestra existencia social en primera y en tercera persona. Esta separación certifica ante todo –al menos para el tipo de subjetividad más extendido a nivel estadístico– la ausencia patente, no tanto de validez, sino de practicabilidad, vitalidad y *appeal* de una serie de estrellas inmóviles que, durante siglos, han caracterizado el estilo crítico tradicional. Entre estos astros destacan: el juicio sobre el capitalismo realmente existente (estigmatizado exclusivamente como infierno de la negatividad y reino de la patología social, no como una forma de vida capaz de generar una resiliencia utópica tan asombrosa como perversa); el carácter deseable a priori de una transformación sistémica radical (la coincidencia obvia y por descontado entre emancipación del género humano y superación del capitalismo, entre razón y revolución); la superioridad epistémica y moral de la mirada crítica (su monopolio metaideológico de una dimensión de verdad estructuralmente inaccesible tanto para el adversario como para el beneficiario del discurso crítico); *last but not least*, la fisonomía de la subjetividad emancipadora (extraordinaria en tanto que ultramotivada, hipermoral y omnipotente, a condición de que se decida finalmente a vivir y actuar de acuerdo con las demandas de la crítica).

Teniendo en cuenta el tema de este foro, me detendré únicamente sobre el último de los elementos mencionados. La urgencia principal, la gran transformación requerida hoy en lo referente a la subjetividad crítica parece ser la de ofrecer una orilla teórica plausible, practicable y deseable a perspectivas de emancipación social al alcance de un número mayor de individuos. Reconociendo la centralidad y la dignidad de instancias que, de forma dispersa, opaca e irreflexiva, ya actúan en la

vida cotidiana occidental, pero no son valoradas por un estilo crítico que se ha ido esclerotizando silenciosamente hasta convertirse en mero ornamento, en sentido común o en signo de distinción de una subcultura de izquierda, cómodamente asimilado por las nuevas formas que ha asumido el espíritu contemporáneo del capitalismo.

Con este propósito, una de las mayores urgencias parece ser esbozar una estampa de la subjetividad crítica distinto del que durante siglos ha ostentado la hegemonía en el canon occidental. Tomando en serio la presunción –¡mucho más democrática y de izquierdas, después de todo!– de que el protagonista de la futura emancipación –si es que el discurso crítico quiere conservar aún alguna esperanza de generar pasiones y expectativas– ya no pueda ser el "primer hombre", el "hombre rebelde", el protagonista individual o colectivo (en todo caso siempre excepcional) de una lucha por el reconocimiento y la libertad; de una rebelión legitimada filosóficamente, concebida como salida del ser humano de una minoría de edad de la que sólo las fórmulas mágicas de la teoría crítica y sus chamanes podrán liberarlo.

Este sujeto deberían ser en cambio "los últimos hombres", la pesadilla de toda filosofía crítica y progresista, el tipo de subjetividad realmente existente a nivel global, ya que es el más difuso en cada época: el "rebaño" conformista, eternamente sordo a las llamadas pastorales de los profetas de la liberación porque le interesan únicamente la felicidad y el bienestar; la masa de los consumidores apáticos dulcemente oprimida por un despotismo *soft* y por un raudal monstruoso de *gadgets* y dispositivos, el pequeño burgués y el demócrata sincero como *Gattungswesen ready made*, con los que hasta hoy la teoría crítica ha evitado ajustar cuentas en igualdad de condiciones, sin esnobismo ni compasión.

Son ellos, los últimos hombres –es decir, nosotros mismos en primera y no en tercera persona– el punto ciego estructural de una crítica que quisiera salvar a los condenados de la tierra pero que, de hecho, se ha dirigido siempre a las cimas hiperelitistas de los que habrían podido prefigurar y realizar plenamente una Humanidad de mayor calidad.

¿Es posible pensar esta figura antropológica no como el peso muerto de la crítica social o como el héroe negativo del fin de la historia, en la mala infinitud de un capitalismo eterno? ¿Se puede ver en ella el punto en que se concentra –en modos que aún tiene que valorar la teoría tradicional– una reserva de pasión crítica que aún espera ser expresada y adecuadamente valorada?

Para una teoría que intente deshacer la contracción que ha reducido su más ambiciosa prestación a un vacío ornamento identitario, cuando no a factor involuntario de integración en el orden social existente y, en vista de una revitalización de una pasión crítica hoy tan castigada y escindida, ésta parece la cuestión preliminar y más urgente. Después, se verá.

*Traducción del italiano: Jordi Maiso*

# CAMBIAR DE CABALLO

*Changing the horse*

ANSELM JAPPE\*

“Cuando los artesanos comunistas se unen, lo primero que se convierte en su objetivo es la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo se apropian así de una necesidad nueva, la necesidad de sociedad, y lo que parece ser el medio se convierte en el fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus resultados más brillantes cuando se ve a los ouvriers socialistas franceses unidos. Fumar, beber, comer, etc. ya no están ahí sólo como medios para la unión o como medios para establecer lazos. Les bastan la sociedad, la asociación, la conversación, cuyo objetivo es a su vez la sociedad; la fraternidad humana no es una frase vacía, sino una verdad en ellos, y la nobleza de la humanidad nos irradia desde los rostros curtidos por el trabajo”<sup>1</sup>.

Cuando Marx escribió, con 26 años, los *Manuscritos de 1844*, uno de sus textos más importantes, vivía en París y frecuentaba las asociaciones de obreros en las que se hablaba de socialismo. Siempre le dio gran importancia a este primer encuentro con aquellos que se proponían derrocar realmente el orden burgués. En el párrafo citado (extraído de una argumentación consagrada a la degeneración de la necesidad en la sociedad capitalista) les rinde un gran homenaje —no sólo a sus doctrinas (que pronto empezará a criticar sin piedad), sino también a su espíritu de fraternidad. En su existencia cotidiana, en sus actos más simples, vivían ya de una manera que difería de la sociedad que pretendían combatir.

Diferentes estudios han confirmado la extraordinaria fertilidad de los entornos llamados “protosocialistas”, especialmente en la época de Louis-Philippe. Más que “obreros” en el sentido moderno, se trataba fundamentalmente de artesanos con

---

\* Accademia di Belle Arti di Frosinone.

<sup>1</sup> Extraído de Karl MARX, *Manuscritos de 1844. Économie politique et philosophie* (Trad. de E. Bottigelli). París: Éditions sociales, 1972, pág. 107-108. Capítulo “Signification des besoins humains dans le régime de la propriété privée et sous le socialisme”. La traducción ha sido modificada (en la primera frase Marx habla de artesanos (Handwerker), y no de obreros, según traduce Bottigelli. Y luego utiliza la palabra francesa “ouvrier”). [Hay traducción en castellano en *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid: Alianza, 2007].

un sentido muy desarrollado de la independencia, procedente del recuerdo de sus antiguas condiciones, ahora amenazadas por el progreso de la gran industria. Marx se alejó luego de lo que llamaba “el socialismo utópico” y de teóricos como P. J. Proudhon, aún cercanos al espíritu de estos artesanos-obreros. Marx proclamaba entonces un tránsito casi obligatorio de todas las sociedades por los tormentos del capitalismo antes de poder alcanzar el comunismo. Pero al final de su vida tuvo que admitir de nuevo (en las célebres cartas a Vera Zassoulitch) que ya existían comunidades que practicaban la propiedad colectiva de los medios de producción y que habrían podido constituir la base del comunismo futuro: se trataba de las comunidades agrarias rusas tradicionales (*mir*).

Más allá de la cuestión de la importancia de las realidades premodernas para una superación del capitalismo<sup>2</sup>, lo que aquí emerge es la posibilidad de que la oposición a la sociedad burguesa y capitalista sea conducida por seres humanos profundamente diferentes de esta sociedad, de sus modos de vida y de sus valores. Seres que, a pesar de estar explotados y oprimidos por esta sociedad, practican ya, entre ellos, elementos de la vida que quieren realizar en el futuro a través de una lucha colectiva. Muchos movimientos revolucionarios de las periferias, así como buena parte de la tendencia anarquista nacieron de esta situación de *exterioridad* respecto al capitalismo. Éste era así vivido como la invasión de una fuerza venida de fuera. El movimiento anarquista en España que culminó en la revolución de 1936 extraía su fuerza del arraigo en una cultura cotidiana de las clases populares ampliamente marcada por tradiciones precapitalistas. El desprecio por la riqueza, una vez que las necesidades de base quedaban satisfechas y la aversión al trabajo, especialmente el trabajo industrial, se encontraban en el fundamento de esta mentalidad<sup>3</sup>. A menudo se trataba más de un rechazo a *entrar* en la sociedad capitalista que de un esfuerzo por *salir* o por mejorarla. Más de un siglo antes, las revueltas de los luditas en Inglaterra tenían el mismo objetivo: *evitar* convertirse en obreros. Al empezar la revolución industrial, algunos propietarios de fábricas en Inglaterra constataban con desesperanza que poner a trabajar un *highlander* –un habitante de

<sup>2</sup> Me permito hacer referencia a mi artículo “Grandeur et limites du romantisme révolutionnaire” (comentario de la obra de Michael LÖWY y Robert SAYRE, *Esprits de feu. Figures du romantisme anti-capitaliste*, París: Éd. du Sandre, 2010), en: *Revue des livres* (París) n° 2, noviembre 2011.

<sup>3</sup> Véase “De ‘La lucha por Barcelona’ à ‘El elogio del trabajo’. L’anti-capitalisme des anarchistes et anarcho-syndicalistes espagnols des années trente”, en *Sortir de l’économie* n° 4, 2012. [Disponible en: <http://sortirdeleconomie.ouvaton.org/sde-n4-p266.pdf>]

la salvaje Escocia interior— en una fábrica era como “atar un ciervo delante de un carro”.

Hasta hoy, la difusión del modo de vida y de producción capitalista se encuentra a menudo con fuertes resistencias en regiones y entornos que le son aún ajenos. No hay que idealizar estas resistencias, porque en ellas se defienden a veces órdenes fuertemente patriarcales y jerárquicos, contruidos sobre una primacía absoluta de la comunidad sobre el individuo. Pero muestran que el capitalismo puede encontrar oposiciones que no son inmanentes, es decir, que no se ubican en su propio terreno, como si hicieron las principales corrientes del movimiento obrero. Los socialdemócratas se limitaron muy rápido, y explícitamente, a pedir tan sólo una distribución más justa de los frutos de la producción capitalista. Los leninistas afirmaban querer invertir completamente este modo de producción. Pero para lograrlo, decían, hacía falta en primer lugar pasar por el capitalismo, modernizar el país, aprender del enemigo. Como sabemos, Lenin apuntaba al correo alemán como modelo para la construcción del socialismo. En consecuencia, preconizaba la importación del fordismo y del taylorismo —la “organización científica del trabajo”— a la Unión Soviética. En sus notas sobre “Americanismo y fordismo”, Antonio Gramsci, presentado frecuentemente como una de las fuentes más importantes para la renovación de una crítica social alternativa al difunto socialismo de Estado, se entusiasmaba también por el fordismo y la cadena de montaje —no sólo por el crecimiento de la producción que permitía, sino también por los efectos benéficos para la vida moral de los obreros. ¡La disciplina del trabajo, dice Gramsci, les haría perder vicios como el sexo fuera del matrimonio y la pereza!

El radicalismo en los métodos empleados no debería hacer olvidar que los leninistas en todas sus variantes, así como los izquierdistas, los comunistas consejistas... y también la mayoría de los anarquistas, no se ubicaban fuera del marco de la sociedad basada en el valor y la mercancía, el dinero y el trabajo abstracto. Por el contrario, el culto al trabajo era a menudo llevado a su paroxismo. La izquierda denunciaba la explotación del trabajo y las condiciones en las cuales se desarrollaba. Pero había dejado completamente de lado uno de los fundamentos de la teoría de Marx: no es en absoluto natural, sino característico únicamente del capitalismo, que la actividad social cuente solamente, sin considerar su contenido, en tanto que simple gasto de tiempo indiferenciado —lo que Marx llama el “trabajo abstracto”— que este tiempo forme un “valor” espectral y que este “valor” se represente finalmente en el dinero. Exactamente como la ciencia económica burguesa, la

izquierda en todos sus estados consideraba valor y trabajo abstracto, mercancía y dinero como factores eternos de toda vida social –se trataba por lo tanto únicamente de asegurar que se distribuían de manera más justa.

Del mismo modo, la producción industrial y el productivismo eran fuertemente aprobados por todas las izquierdas (con la única excepción de una parte del movimiento anarquista, de ciertos artistas, como los surrealistas y de pensadores como William Morris). La identificación de la felicidad con el consumo de mercancías, que encontraba sólo algunas críticas desde la izquierda antes de los años 60, siguió siendo marginal incluso después. La ocupación progresiva de todos los espacios de la vida por la mercancía y el trabajo implicaban la difusión de actitudes humanas como la eficacia, la velocidad, la disciplina, el espíritu de sacrificio en el ámbito del trabajo y la concepción narcisista de su propio rol en la vida. La izquierda a meun-do añadía aún más, felicitándose incansablemente por cualquier “modernización”. En resumen, las oposiciones anticapitalistas del siglo XX eran muy ampliamente *alter-capitalistas*: oposiciones *inmanentes*, que se concebían en una batalla sobre la mejor manera de gestionar la sociedad del trabajo. La diferencia entre “radicales” y “moderados” de izquierda radicaba más en la forma de intervención que en su contenido. La fábrica obrera autogestionada, tan contaminante y tan encaminada al éxito mercantil como antes, constituiría tal vez el emblema de este enfoque.

Durante los últimos decenios, el ecologismo y el feminismo, los modos de vida “alternativos” y, recientemente movimientos como el “decrecimiento” han puesto en cuestión el modelo de vida propagado por el capitalismo industrial. Pero sabemos que la revancha de la “crítica artista” sobre la “crítica social”<sup>4</sup> ha tenido también efectos perversos: ha ayudado al capitalismo a reestructurarse, recuperando sus críticas para realizar una gestión más flexible y más individualizada, permaneciendo por lo tanto, incluso sin quererlo, en una perspectiva “inmanente”.

Es sobre todo en la adoración del trabajo-fetiché donde el capitalismo y sus supuestos adversarios demuestran su pertenencia al mismo universo. Salvo excepciones tímidas y a menudo incoherentes, casi nadie puede imaginarse una sociedad que no se base en la necesidad de vender su fuerza de trabajo para poder vivir –aún cuando ya no encontremos demandantes en ninguna parte. Las tecnologías han reemplazado al trabajo humano hasta tal punto, en todos los sectores, y en el mundo entero, que el trabajo ha perdido su función de fuerza productiva principal. Sin

<sup>4</sup> Luc BOLTANSKI y Eve CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*. París: Gallimard (“Essais”), 1999 [Trad. castellano: *El Nuevo Espíritu del Capitalismo*. Akal, 2002].

embargo, la producción capitalista no tiene como objetivo la riqueza concreta, sino la acumulación de valor –que sólo se crea con el uso de la fuerza de trabajo y que, con el plus trabajo, genera la plusvalía. Y no cualquier trabajo crea valor, sino únicamente el que reproduce el capital invertido de acuerdo con los estándares de la productividad mundial. De ahí que ni siquiera millones de nuevos trabajadores en China puedan reanimar a la exangüe acumulación capitalista. Los beneficios que aún obtienen algunos actores económicos, concretamente en el ámbito financiero, no demuestran en ningún caso que el capitalismo, en su conjunto, mantenga buena salud.

Por decirlo más brevemente, el problema principal actualmente ya no es únicamente la explotación del trabajo (aunque exista, y más que antes), sino el hecho de que capas cada vez más amplias de población se han vuelto “superfluas” por una producción que prescinde de la fuerza de trabajo humano. Es ridículo imaginar que se puede dar “trabajo” a todos los “superfluos”. Más bien habría que empezar por imaginar una sociedad que no utilice su potencial productivo para satisfacer la búsqueda de un ser espectral y fetichista como el “valor mercantil”, sino que lo utilice para satisfacer las necesidades humanas.

La crisis del capitalismo es al mismo tiempo la crisis de sus adversarios tradicionales. Con el fin gradual del trabajo, y por lo tanto del valor y del dinero “válido” (que tiene valor), que resulta de él, todas las oposiciones que hacen referencia o que desean apoderarse de él para hacer un mejor uso pierden su pertinencia. Lo mismo ocurre con el intento de conquistar el poder estatal para transformarlo en palanca de una emancipación transformadora. Para poder salir de la sociedad capitalista que toca a su fin, en primer lugar hay que separarse de todas sus bases, incluso en la cabeza. Esto es más difícil de lo que creemos, incluso si la consciencia de la urgencia de esta tarea parece más extendida actualmente que hace quince años. Todos los miembros de las sociedades actuales han crecido y vivido en condiciones en las que casi cada elemento de la vida asume una forma mercantil y en las que se obtiene lo que se busca a través del dinero conseguido por medio del trabajo (el propio o el de los otros; trabajo presente o pasado). La idea de disponer de una gran cantidad de dinero es desde este punto de vista evidentemente agradable, como la de ver los poderes públicos utilizar mejor sus fondos. En cambio, el tener que afrontar una desvalorización generalizada del dinero y del trabajo puede provocar vértigo y miedo. Sin embargo, es a partir de la constatación de esta nueva situación creada por la crisis que podemos empezar a

imaginar una sociedad postcapitalista que no se reduzca a ser otra versión de lo que ya conocemos.

*Traducción del francés de Yago Mellado*

# APUNTE SOBRE PSICOANÁLISIS Y POLÍTICA. DE LA IMPOTENCIA A LA IMPOSIBILIDAD

*Note on Psychoanalysis and Politics. From Impotence to Impossibility*

JOSÉ ENRIQUE EMA\*  
[je.emalopez@gmail.com](mailto:je.emalopez@gmail.com)

Desde muy diferentes perspectivas críticas se ha destacado la relevancia política de la subjetividad: como condición, efecto o destino de las prácticas de poder (de sujeción) y como palanca para su transformación. El psicoanálisis, especialmente en su lectura (materialista) lacaniana, ha mantenido los ojos bien abiertos en ambas direcciones. Por una parte, ha realizado las críticas más radicales a una noción humanista de sujeto transparente y dueño de sí mismo al mostrar cómo éste está también condicionado por procesos que no son gobernados por elecciones racionales; pero, a la vez, no ha renunciado a la posibilidad de considerar la subjetividad como un resorte de transformación al reconocer en ella la capacidad de hacerse cargo en alguna medida de sus condicionantes para que no se conviertan en destino.

Abiertos a esta ambivalencia, presentamos algunas posibles aportaciones del psicoanálisis para pensar la política emancipatoria. Para ello proponemos un camino arriesgado. En vez de una panorámica introductoria más o menos global, traemos un breve apunte sobre un presupuesto concreto de su práctica clínica con la intención de que pueda servir como ejemplo de una lógica que desborda su contexto particular y que nos permite pensar sobre la política de nuestro tiempo a través de la noción de politización.

Nos interesa evitar la posibilidad de situar al psicoanálisis únicamente en el papel de un aguafiestas crítico y pesimista que señala los límites de la política a partir de algunas claves subjetivas que no serían tenidas en cuenta suficientemente. Sin duda hay que tomar buena nota de algunas malas noticias que el psicoanálisis trae a la política. Algunas de estas son bien conocidas. Parten de la consideración de que no hay relaciones de poder sin complicidad del sujeto, y de la sospecha sobre

---

\* Universidad de Castilla La Mancha. Talavera de la Reina.

todo aquello que pueda suponer una ocultación ingenua e idealista de la imposibilidad de encontrar una ley, un saber definitivo sobre nuestra manera de conducirnos en la vida o un fundamento sólido (histórico, biológico...) para nuestras prácticas políticas (una supuesta naturaleza que hemos de expresar, un mandato divino que hay que seguir, etc.). Así, si no se atendiera de manera realista a los vericuetos de la subjetividad la política podría convertirse en una práctica sostenida únicamente por ideales imaginarios que finalmente no nos permitirían transformar nuestras condiciones de vida. Por ello desde el psicoanálisis se ha interpelado a la política realizándole algunas advertencias sobre:

- La afirmación de propuestas o condiciones universales, porque no hay universal que no se constituya sin excepción y, por tanto, sin procesos de exclusión. De este modo, si sostuviéramos imaginariamente una aspiración universalista total y sin exclusiones (como consenso, armonía o reconciliación final de la sociedad) reintroduciríamos exclusiones más rotundas (que no son ni siquiera pensables dentro de ese orden que sostuviera la inclusión de todos).

- Además, una noción totalizante de universal podría remitir a un “para todos lo mismo” que promovería la extensión de identificaciones que homogenizan y clausuran la singularidad subjetiva, y en general la diferencia como condición inerradicable de la existencia humana. Esta clausura de la diferencia está también presente como posibilidad latente en los procesos colectivos con sus correspondientes identificaciones, que, a la vez que procuran cohesión a los grupos, pueden cancelar la singularidad y la responsabilidad subjetiva, por ejemplo, en los fenómenos colectivos de “masas”.

- La promoción de una ruptura externa con los amos que nos oprimen, aspirando a liberarnos de ellos como si fuéramos “almas bellas” que lograríamos vivir en plenitud sin esa opresión que causa desde fuera nuestros males. De este modo se desatenderían los procesos subjetivos, las servidumbres voluntarias que nos hacen cómplices del propio poder que nos oprime (el deseo no es independiente de la ley, hay satisfacción también en la sujeción a los mandatos normativos, en la culpa, etc.).

Sin duda hay que tomar buena nota de todo esto para no deslizarnos hacia una cancelación totalizante/totalitaria o ingenua de la política. Pero estas precauciones necesarias hoy en día pueden funcionar muy bien engrasadas con una serie de críticas aparentemente antitotalitarias que, en realidad, funcionan también como coartada ideológica antiemancipatoria, cuando no abiertamente elitistas y finalmente

antipolíticas (denigrando las identificaciones populares, los movimientos de masas, y, en general, las propuestas políticas que cuestionan el orden dominante). Desde esta posición se propone finalmente una totalización de la impotencia: no hay nada que hacer, solo nos corresponde aceptar la situación establecida como el único horizonte de lo posible y, dentro de él, “hacer lo que toca”.

¿Es este el destino inevitable de la política en nuestro tiempo: resignarnos a la totalización de la impotencia? No, no creemos que sea así. Por eso es conveniente, y posible, pensar con el psicoanálisis, no solo sobre los riesgos de la política, sino también sobre la viabilidad de una política que sin cancelar la imposibilidad constitutiva de la vida en común (no vamos a alcanzar una sociedad ideal, sin conflictos, armoniosa) no renuncie a la apuesta por una transformación emancipadora.

La propuesta del psicoanálisis es, en este sentido, estrictamente opuesta a la promoción de la impotencia. Lejos de toda concepción adaptativa, precisamente lo que se pone en juego en su práctica clínica no es tanto el despliegue o el aprendizaje de un saber técnico sobre uno mismo, sino la posibilidad de sostener una posición subjetiva en la que la vida aparezca como posibilidad por construir, sin garantías pero también sin ingenuidades, haciéndose cargo de las limitaciones de nuestra condición finita que en cada sujeto toman forma de un modo singular e intransferible.

Por eso quizá su aportación más relevante para la política pase por esa suerte de politización de la ética que el psicoanálisis nos propone en su práctica clínica: no podemos encontrar un programa de normas éticas que pueda sustraernos de una toma de postura subjetiva sin garantías. No podemos delegar en ninguna norma, nos toca inventar sus consecuencias en la práctica. Esta mirada ético-política nos permite tener en cuenta para la política algo más que malas noticias.

## 1 LA POLITIZACIÓN: DE LA IMPOTENCIA A LA IMPOSIBILIDAD

Lacan se refirió a la clínica psicoanalítica como una práctica orientada a pasar de la impotencia a la imposibilidad. En esta fórmula lo que aparece en el lugar donde se espera a la potencia tiene que ver con encontrar una forma de hacer con lo imposible constitutivo de la vida de cada sujeto, con aquello que no encaja y no puede desaparecer definitivamente. Por eso el psicoanálisis, aunque alivie, no cura, si entendemos por curar solucionar un problema erradicando sus causas profundas, precisamente porque en el origen de los malestares siempre hay un imposible,

algo incurable. Pero sí puede facilitar que el sujeto se maneje mejor con ello (con menos sufrimiento e impotencia) inventando una fórmula personal e intransferible que no puede ser una receta escrita por o para otros. Así, la impotencia es desplazada por un saber hacer en la práctica con lo imposible, sin cancelarlo o taparlo bajo ninguna solución final.

¿Qué significaría pasar de la impotencia a la imposibilidad en la política? Podría tratarse de desplazar la impotencia hacia la construcción de un modo de hacer que permita manejarnos mejor con lo incurable de la vida en común. La cuestión clave en este punto sería clarificar qué entendemos por mejor. Recurrimos también la clínica para pensar esta cuestión a partir de dos ideas.

La primera. El papel del/a psicoanalista no pasa por enseñar o imponer la solución que considera a priori mejor para el/la analizante porque precisamente la mejor solución es la que este/a es capaz de construir haciéndose responsable de ella y con ella. En política, podríamos considerar que la mejor solución sería aquella que potenciara la posibilidad de construir colectivamente buenas soluciones, es decir, la que abriera la posibilidad de construir en común otras formas de vivir juntos haciéndonos más capaces de manejarnos con la ausencia de una solución definitiva, más capaces de inventar soluciones inacabadas e inacabables. La mejor política aspiraría entonces a ¡hacer posible que siga habiendo política!

La segunda. Unos años antes de la formulación del paso de la impotencia a la imposibilidad, Lacan pensaba el psicoanálisis como un proceso en el que el sujeto aprende algo sobre el funcionamiento de su deseo. Y lo que aprende no es tanto cuál es la meta de su deseo, sino más bien qué es lo que lo moviliza, qué es lo que lo provoca y causa. A partir de ello el sujeto puede construir una manera de hacer que esté a la altura de la causa de su deseo. Esta manera estaría anclada de manera realista y singular en las condiciones particulares y concretas del deseo de ese sujeto; pero también supone una apuesta por construir y sostener nuevas posibilidades, ya que reconocer la propia causa del deseo no proporciona inmediatamente una solución, un saber, una fórmula o un programa sobre cómo ser consecuente con ella, sobre cuál debe ser su meta. Y por eso, para que el sujeto pueda perseverar en su deseo (sorteando la impotencia), debe ser capaz de sostener la imposibilidad de encontrar una meta que lo apacigüe definitivamente.

En relación a la política esta cuestión resulta clave para evitar una lectura relativista de la producción de posibilidades (como si cualquier nueva posibilidad fuera igualmente conveniente). El valor político de las posibilidades no está únicamente

en su novedad, sino también en la causa y las consecuencias concretas que esa novedad instituye. Y ellas nos remiten inevitablemente a lo colectivo: a la capacidad de una causa de movilizar y alimentar un proceso político colectivo; y a la puesta en juego de una mejor posibilidad sobre la vida en común (es decir, referida a lo de todos, no a lo de unos pocos).

Esta apertura de la posibilidad de la política a partir del reconocimiento y la vinculación subjetiva a una causa podríamos denominarla, en el vocabulario de la política, como politización. No se trata de la mera apertura de cualquier posibilidad, sino de una posibilidad en relación a una causa para la que no tenemos un saber que nos instruya definitivamente sobre el modo concreto de llevarla a la práctica. Y es que la política, en fuga o sustracción del saber, se levanta en una situación singular a partir del fracaso de éste para dar sentido o enfrentar esa situación. Y ahí donde el saber tropieza la política puede comenzar. Por eso para que haya política, hay que atravesar la experiencia de la inconsistencia del saber. Esto no significa que no haya saberes implicados en la política, pero estos se producen, se implican en ella como novedad situada (aunque se componga también con los retazos de lo que ya estaba antes).

Por esto conviene abandonar toda lectura técnica de la política, toda pretensión de entender ésta como la solución correcta a un problema definido de antemano (una buena solución final que ya estaría escrita en algún lugar que tenemos que encontrar). No hay un lugar, un Otro, que sepa cuál es la buena solución, no hay una satisfacción total o definitiva de una causa política. La política supone atravesar con coraje esta ausencia radical de garantías mediante un gesto de subjetivación, una toma de postura en situación que permita sostener y hacer viable esa práctica política concreta. Por eso podemos entender la politización como la subjetivación que emerge en el punto de (des)encuentro entre una causa y la apertura de su despliegue en una práctica política concreta. El sujeto de la política es entonces un resultado (de la politización y de la propia práctica política) que ocurre cuando aceptamos hacernos cargo de su causa. No debemos olvidar que esto sucede en un contexto colectivo, con otros y en relación a la vida en común. Por eso no cualquier subjetivación podría considerarse como politización, solo aquéllas en las que estaría en juego un conflicto sobre la vida en común y los modos colectivos de enfrentarlo.

Politicización, en definitiva, supondría abrir la posibilidad de hacer subjetiva una transformación del escenario de las posibilidades dadas (pasar de la impotencia ante lo que hay para hacerse cargo de la posibilidad de que ello no sea de otro modo); problematizando la situación establecida, señalando su contingencia, su carácter no obvio ni dado para siempre; poniendo en juego una causa que, en tanto que referida a los modos de vida en común, es compartida y puesta en acto junto con otros.

Podemos pensar como ejemplo y propuesta en la causa de la igualdad. Todos los sujetos estamos confrontados con lo imposible incurable y ello nos obliga al despliegue de nuestra capacidad para construir soluciones inacabadas. Esta misma condición existencial nos permite reconocernos como iguales en relación a la política: cualquiera puede ser capaz de ella, de hacer con lo imposible sosteniendo una causa común y de hacerse cargo junto con otros de sus consecuencias. Podemos considerar así la igualdad (de capacidades para la política) como causa, presupuesto y motor de nuestras prácticas políticas<sup>1</sup>. A partir de su afirmación y reconocimiento nos comprometemos con la construcción de sus consecuencias en la práctica: ¿tal o cual situación nos reconoce como iguales?, ¿nos permite desplegar nuestras capacidades políticas?, ¿favorece un mejor escenario de condiciones materiales para poder hacerlo?, etc.

Hoy se habla de desafección y de rechazo a lo que la política de los partidos nos ofrece. Pero el afecto que nos merece la mayor atención no es tanto el de la desafección (¿cómo no sentirte desafectado con la política de los partidos y las instituciones en Europa y en España especialmente?), sino el de la impotencia, la percepción de que no es posible hacer ni cambiar nada, que las cartas están marcadas y que siempre tomaremos de la baraja las que otros han elegido de antemano por nosotros.

Observamos diferentes maneras de responder a esta impotencia subjetiva: la retirada cínica de la política (sé que las cosas no funcionan bien pero, para salvaguardar mi posición, no voy a comprometerme), la postura relativista-nihilista (todas las posibilidades son lo mismo) o la confianza en algún tipo de solución total (refugiándose en alguna identificación nacional, racial, religiosa... que prometa una recuperación de la plenitud perdida y/o añorando alguna forma totalitaria que podría traernos un nuevo escenario de paz y armonía). En estas coordenadas, ¿es posible pensar algún tipo de política emancipatoria?, ¿una política que modifique real-

---

<sup>1</sup> Cf. Jacques RANCIÈRE, *El tiempo de la igualdad*, Barcelona: Herder, 2011.

mente las condiciones de lo posible, que pueda abrir nuevas posibilidades para una mejor vida en común?, ¿no nos queda más que aceptar que el orden hegemónico en nuestro contexto más cercano, el mercado y las elecciones, es el mejor/único de los posibles?, ¿cómo pensar una política que no vuelva a las viejas ilusiones de inmediatez y a los totalitarismos, pero que nos permita ir más allá de la totalización del escepticismo cínico, el relativismo o la impotencia?

El psicoanálisis nos ha invitado a reconocer que en las relaciones sociales hay algo que no encaja, algo para lo que no hay solución final alguna. Es imposible encontrar una regla, una fórmula o una receta definitiva que nos oriente sobre la mejor manera de vivir en común. No podemos encontrar un modelo político y social que garantice una armonía final. Tampoco podemos considerar que en la historia haya una lógica, un sentido último o unas leyes que puedan funcionar como un fundamento que debería expresarse, liberarse o desvelarse para alcanzar la emancipación.

Hemos tratado de mostrar cómo una política que tenga en cuenta esta imposibilidad puede evitar la impotencia o el cinismo sin caer en los brazos de las totalizaciones o la ingenuidades imaginarias sobre una sociedad completamente reconciliada (con sus correlatos subjetivos: el “alma bella” que va enfrentarse naturalmente al poder o que va a ver liberadas todas sus buenas potencialidades cuando éste desaparezca, o el individuo liberal atomizado y desvinculado del mundo que elige racionalmente lo que mejor le conviene). Para pensar esta política menos imaginaria y más realista hemos planteado una condición o un presupuesto: esa toma de postura subjetiva que hemos denominado politización.

No solo en la clínica psicoanalítica, también puede ocurrir en la política. En ella podemos pasar, a veces, de la impotencia a la imposibilidad sosteniendo una causa que nos compromete con lo de todos, inventando soluciones inacabadas e inacabables. Es un reconocimiento y una invitación. Podemos pasar de una política imaginaria, en la que pueden darse la mano idealizaciones totalizantes y concepciones ingenuas sobre la subjetividad a una práctica política que aunque advertida de algunas malas noticias no renuncia a la posibilidad de la emancipación como proceso político colectivo. No hay garantías, es un reto.

## ¿LIBRES PARA LA LIBERACIÓN?\*

*Free for the Liberation?*

ANSELM JAPPE\*\*

Nos encontramos ante dos noticias. La buena noticia es que nuestro viejo enemigo, el capitalismo, parece encontrarse en una crisis gravísima. La mala noticia es que, por el momento, no se ve ninguna forma de emancipación social que esté realmente a nuestro alcance, y que nada garantiza que el posible final del capitalismo desemboque en una sociedad mejor. Es como si constatáramos que la cárcel en donde desde hace tiempo estamos encerrados se hubiera incendiado, pero las cerraduras de las puertas siguieran bloqueadas.

Me gustaría empezar con un recuerdo personal que tiene que ver con México. Visité el país por primera vez en 1982, con mi mochila a la espalda, cuando tenía 19 años. Vivía entonces en Alemania. A pesar de que ya en aquel momento se hablaba del “Tercer Mundo” y de su miseria, era distinto conocerlo realmente y verse confrontado a los niños descalzos mendigando en la calle. En México DF me hospedaba en una especie de albergue juvenil gestionado por unos suizos y una noche, al regresar, abrumado por la visión de la pobreza en la ciudad, empecé a leer un ejemplar del semanario alemán *Der Spiegel* que encontré por ahí. Me topé con un extenso reportaje sobre el estado de la sociedad alemana que por aquel entonces parecía en pleno apogeo. La descripción del reportaje era de lo más desoladora: depresiones, farmacodependencias, familias desestructuradas, jóvenes desmotivados y deterioro social. Yo mismo me sentía sumergido en un abismo. Ya tenía una amplia experiencia en la crítica teórica y práctica del capitalismo, del cual pensaba todo el mal posible. Pero nunca antes había sentido con tal fuerza en qué mundo vivimos, un mundo donde unos mueren de hambre y otros, los que supuestamente se encuentran del lado bueno de la balanza, son tan infelices que se atiborran de medicamentos o se suicidan (mis recuerdos de la vida en Alemania confirmaban además plenamente aquel reportaje). Sentía que tanto pobres como “ricos” eran infelices, y que el capitalismo era, por lo tanto, una desgracia para

---

\* Este texto recoge una comunicación presentada en San Cristóbal de las Casas (México) en el “II Seminario internacional de reflexión y análisis Planeta Tierra, movimientos antisistémicos” (30 Diciembre 2011 – 2 Enero 2012) con motivo del 18º aniversario de la insurrección zapatista.

\*\* Accademia di Belle Arti di Frosinone (Italia).

todos. Entendí que este sistema, en última instancia, no beneficiaba a nadie, que “desarrollar” a los pobres para que se vuelvan como los ricos no serviría de nada, y que la sociedad basada en la mercancía era el enemigo del género humano.

Pero al mismo tiempo, en 1982, este sistema parecía fuerte, muy fuerte y resultaba deprimente considerar la correlación de fuerzas entre quienes, de una forma u otra, deseaban transformarlo, y las fuerzas de las que disponía el propio sistema, comprendiendo entre ellas el consenso que a pesar de todo suscitaba y los beneficios materiales que todavía podía distribuir.

Actualmente parece que la situación se ha invertido radicalmente. En estos días, en Europa, en las instituciones políticas y los grandes medios de comunicación, se evocan escenarios catastróficos como el argentino. No es necesario insistir en que, por todas partes, se percibe una crisis del capitalismo muy grave, permanente por lo menos desde 2008. Quizás hayan leído mi artículo “¿Se volvió obsoleto el dinero?”<sup>1</sup>, donde trato de imaginar qué ocurriría si el dinero, todo el dinero, perdiera su función, tras un derrumbe financiero y económico. Para mi sorpresa, llegó a ser publicado y muy comentado en el periódico más importante de Francia, *Le Monde*, cuando creo que hace tan sólo unos años, se me habría metido en la misma categoría que los avistadores de ovnis.

Es sin embargo importante constatar que esta crisis del capitalismo no se debe a las acciones de sus adversarios. Todos los movimientos revolucionarios modernos y casi toda la crítica social siempre imaginaron que el capitalismo desaparecería porque sería vencido por fuerzas organizadas, decididas a abolirlo y a sustituirlo por algo mejor. La dificultad era arremeter contra el inmenso poder del capitalismo, que radicaba no sólo en sus fusiles sino también en el anclaje que había logrado establecer en nuestras cabezas; pero si esto se lograba, la solución estaba al alcance de la mano: existía, en efecto, un proyecto de sociedad alternativa que, en última instancia, provocaba las revoluciones.

Lo que estamos viendo hoy, es el derrumbe del sistema, su auto-destrucción, su agotamiento, su hundimiento. Finalmente se topó con sus límites, con los límites de la valorización del valor, latentes en su seno desde un principio. El capitalismo es esencialmente una producción de valor, representada en el dinero. En la producción capitalista sólo interesa lo que da dinero. Esto no se debe a la codicia de

<sup>1</sup> Versión original en *Offensive Libertaire et Sociale*, n°32, déc. 2011. [Traducción en: *La Jornada*, 23 de diciembre de 2011, <http://www.jornada.unam.mx/2011/12/23/opinion/018a1pol>]

unos capitalistas malvados. Deriva del hecho de que sólo el trabajo otorga “valor” a las mercancías. Y significa también que las tecnologías no añaden un valor suplementario a las mercancías. Cuanta más maquinaria y nuevas tecnologías se utilizan, menos valor hay en cada mercancía. Sin embargo, la competencia empuja incesantemente a los propietarios de capital a utilizar tecnologías que replacen al trabajo. El capitalismo mina así sus propias bases, y lo lleva haciendo desde el principio. Sólo el aumento continuo de la producción de mercancías puede contrarrestar el hecho de que cada mercancía contiene cada vez menos “valor” y, por lo tanto, también menos plusvalor, traducible en dinero<sup>2</sup>. Ya conocemos las consecuencias ecológicas y sociales de esta loca carrera de productividad. Pero también es importante señalar que la caída de la masa de valor no puede ser compensada eternamente y que provoca, finalmente, una crisis de la acumulación del propio capital. En las últimas décadas, la escasa acumulación fue sustituida sobre todo por la simulación a través de las finanzas y el crédito. Esta vida “por perfusión” del capital ha encontrado ahora sus límites y la crisis del mecanismo de la valorización parece ya irreversible.

Esta crisis no es, como algunos quieren hacernos creer, un ardid de los capitalistas, una manera de imponer medidas aún más desfavorables para los trabajadores y los beneficiarios de las ayudas públicas, una manera de dismantelar las estructuras públicas y aumentar las ganancias de bancos y super-ricos. Es innegable que algunos actores económicos logran sacar grandes beneficios de la crisis, pero esto sólo significa que un pastel cada vez más pequeño se divide en porciones más grandes para un número cada vez más reducido de competidores. Es evidente que esta crisis está fuera de control y que amenaza a la supervivencia del propio sistema capitalista.

Por supuesto, esto no implica automáticamente que estemos asistiendo al último acto del drama iniciado hace 250 años. Que el capitalismo haya alcanzado sus límites —en términos económicos, ecológicos, energéticos— no significa que vaya a derrumbarse de un día para otro, aunque esto no esté del todo excluido. Más bien se puede prever un largo periodo de declive de la sociedad capitalista, con islotes un poco en todas partes, a menudo amurallados, donde la reproducción capitalista aún funcione, y con amplias regiones de tierra quemada, donde los sujetos post-

---

<sup>2</sup> Véase de Anselm Jappe, *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur* (Paris, Denoël, 2003) y *Crédit à mort: la décomposition du capitalisme et ses critiques* (Lignes, 2011) [traducción en: *Crédito a muerte: La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Pepitas de calabaza, 2011).

mercantiles deberán buscar la manera de sobrevivir como puedan. El tráfico de drogas y el espiguelo de desechos son dos de los rostros más emblemáticos de un mundo que reduce a los propios seres humanos a la condición de “desechos” y cuyo mayor problema ya no es ser explotados, sino el ser simplemente superfluos desde el punto de vista de la economía mercantil, sin tener, sin embargo, la posibilidad de regresar a formas pre-capitalistas de economía de subsistencia mediante la agricultura y la artesanía. Allá donde el capitalismo y su ciclo de producción y consumo dejen de funcionar, no será posible regresar simplemente a antiguas formas sociales; el riesgo es más bien entrar en nuevas configuraciones que combinen los peores elementos de las otras formaciones sociales. Y no hay duda de que quienes vivan en los sectores de la sociedad que aún funcionen defenderán sus privilegios con uñas y dientes, con armas y técnicas de vigilancia cada vez más sofisticadas. Incluso como animal agonizante, el capitalismo puede todavía causar terribles estragos, no sólo desencadenando guerras y violencias de todo tipo, sino también provocando daños ecológicos irreversibles, con la diseminación de OGM, de nanopartículas, etc. En consecuencia, la mala salud del capitalismo es sólo una “condición necesaria” para el advenimiento de una sociedad liberada, no es en absoluto una “condición suficiente”, en términos filosóficos. El hecho de que la cárcel esté en llamas no nos sirve de nada si la puerta no se abre, o si se abre hacia un precipicio.

Observamos, por lo tanto, una gran diferencia con el pasado: durante más de un siglo, la tarea de los revolucionarios era encontrar medios para acabar con el monstruo. Si se lograba, el socialismo, la sociedad libre –o el nombre que se le quiera dar– le sucedería inevitablemente. Actualmente, la tarea de los que en otro momento eran los revolucionarios se presenta de manera invertida: frente a los desastres provocados por las revoluciones permanentes operadas por el capital, se trata de “conservar” algunas adquisiciones esenciales de la humanidad e intentar desarrollarlas hacia una forma superior.

Ya no es necesario demostrar la fragilidad del capitalismo, que ha agotado su potencial histórico de evolución –que en sí ya es una buena noticia. Tampoco es necesario –y es otra buena noticia– concebir la alternativa al capitalismo bajo formas que más bien lo continúan. Diría que hay mucha más claridad en lo que se refiere a los objetivos de la lucha hoy en día que hace cuarenta años. Afortunadamente, dos maneras –a menudo entrelazadas– de concebir el post-capitalismo que dominaron durante todo el siglo XX han perdido mucha credibilidad, aunque estén

lejos de haber desaparecido. Por un lado, el proyecto de superar el mercado con el Estado, la centralización, la modernización de reajuste, y confiando la lucha para alcanzar este objetivo a organizaciones de masas dirigidas por funcionarios. Poner a trabajar a todo el mundo era la meta principal de estas formas de “socialismo real”; hay que recordar que tanto para Lenin como para Gramsci, la fábrica de Henry Ford era un modelo para la producción comunista. Es cierto que la opción estatal sigue teniendo sus adeptos, ya sea a través del entusiasmo por el *caudillo*<sup>3</sup> Chávez o reclamando más intervencionismo estatal en Europa. Pero en conjunto, el leninismo en todas sus variantes ha perdido influencia sobre los movimientos de protesta desde hace treinta años, y eso está muy bien.

La otra manera de concebir la superación del capitalismo de manera que más bien pareciera su intensificación y modernización, es la confianza ciega en los beneficios del desarrollo de las fuerzas productivas y de la tecnología. En ambos casos, la sociedad socialista o comunista era concebida esencialmente como una *distribución* más justa de los frutos del desarrollo de una sociedad industrial por lo demás fundamentalmente igual. La esperanza en la tecnología y la maquinaria para resolver todos nuestros problemas ha sufrido golpes severos desde hace cuarenta años, por el nacimiento de una conciencia ecológica y porque los efectos paradójicos de la tecnología sobre los seres humanos se han hecho más evidentes (quisiera recordar aquí que Ivan Illich, a pesar de todas las reservas que podría formular sobre algunos aspectos de su obra, ha tenido el gran mérito de poner en evidencia estos aspectos paradójicos y quebrantar la fe en el “progreso”). Si bien la creencia de que el progreso tecnológico lleva al progreso moral y social ya no asume la forma de la exaltación de las centrales nucleares “socialistas” o de la siderurgia, o la del elogio incondicional del productivismo ha encontrado, sin embargo, una nueva vida en las esperanzas a menudo grotescas en la informática y la producción “inmaterial”; como ocurre por ejemplo con el debate actual sobre la “apropiación”, al cual se han asociado recientemente el concepto de “commons” o “bien común”. Es cierto que toda la historia (y la prehistoria) del capitalismo ha sido la historia de la privatización de los recursos que antes eran comunes, como el caso ejemplar de los cercamientos (*enclosures*) en Inglaterra. De acuerdo con una perspectiva ampliamente difundida, al menos en los entornos informáticos, la lucha por la gratuidad y el acceso ilimitado a los bienes digitales es una batalla que tiene la misma importancia histórica y sería la primera batalla ganada en muchos siglos por los partida-

<sup>3</sup> N. de T. En castellano, en el original.

rios de la gratuidad y el uso común de los recursos. Sin embargo, los bienes digitales nunca son bienes esenciales. Puede resultar simpático disponer siempre gratuitamente de la última música o de tal videoclip, pero los alimentos, la calefacción o la vivienda no son descargables por internet y están, por el contrario, sometidos a una rarefacción y a una comercialización cada vez más intensas. El intercambio de archivos (*file-sharing*) puede ser una práctica interesante, pero tampoco deja de ser un epifenómeno comparado con la rarefacción del agua potable en el mundo o con el calentamiento climático.

La tecnofilia bajo formas renovadas resulta hoy menos “pasada de moda” que el proyecto de “tomar el poder” y constituye quizás un obstáculo fundamental para una ruptura profunda con la lógica del capitalismo. Sin embargo, la difusión de propuestas como el decrecimiento, el ecosocialismo, la ecología radical o el retorno de los movimientos campesinos en todo el mundo indican, con toda su heterogeneidad y con todos sus límites, que cierta parte de los movimientos de protesta actuales no quiere confiar al progreso técnico la tarea de conducirnos a la sociedad emancipada. Y es, una vez más, una buena noticia.

Diría, por lo tanto, que actualmente existe, en principio, una mayor claridad respecto a los contornos de una verdadera alternativa al capitalismo. Un “programa” como el que esbozó Jérôme Baschet en 2009 me parece totalmente razonable<sup>4</sup>. Y es muy importante, sobre todo, no limitarse a una crítica de la forma ultra-liberal del capitalismo, sino apuntar al capitalismo en su conjunto, es decir a la sociedad mercantil basada en el trabajo abstracto y el valor, el dinero y la mercancía.

Estamos, por consiguiente, un poco más convencidos de que el capitalismo está en crisis y tenemos algo más claras las alternativas, pero surge la siguiente pregunta: ¿cómo llegar a ellas? No quiero dedicarme aquí a abordar consideraciones estratégicas o pseudo-estratégicas, sino más bien preguntarme qué clase de mujeres y de hombres podrán realizar la transformación social necesaria. Ahí es donde radica el problema. Por decirlo sin rodeos, tenemos a menudo la impresión, de que la “regresión antropológica” provocada por el capital, sobre todo en las últimas décadas, también ha afectado a quienes podrían o quisieran oponerse a él. Es un cambio determinante al cual no siempre se le otorga toda la atención que precisa. La economía mercantil nació en sectores muy limitados de algunos países únicamente; posteriormente conquistó el mundo entero a lo largo de dos siglos y medio, no sólo en sentido geográfico sino también dentro de cada sociedad (algo que se ha denomi-

<sup>4</sup> Publicado en la revista *Réfractations*, nº 25 bajo el título “Anticapitalismo/postcapitalismo”.

nado “colonización interior”). Paulatinamente, cualquier actividad, cualquier pensamiento o sentimiento, dentro de las sociedades capitalistas, tomaba la forma de una mercancía o bien era satisfecho por mercancías. Se han descrito a menudo los efectos de la sociedad de consumo y sus consecuencias particularmente nocivas al introducirse en contextos denominados “atrasados” (y aquí también cabría citar a Ivan Illich). Es bien conocido y sobraría repetirlo aquí. Pero no logramos entender del todo el hecho de que, a causa de esta evolución, la sociedad capitalista ya no se presenta dividida simplemente en dominantes y dominados, explotadores y explotados, administradores y administrados, verdugos y víctimas. El capitalismo es, de manera cada vez más visible, una sociedad gobernada por los mecanismos anónimos y ciegos, automáticos e incontrolables, de la producción de valor. Todo el mundo es a la vez actor y víctima de este mecanismo, aunque por supuesto los papeles asumidos y las recompensas obtenidas no son los mismos.

En las revoluciones clásicas y, en su punto álgido, en la Revolución española de 1936, el capitalismo era combatido por poblaciones que lo sentían como una exterioridad, una imposición, una invasión. Le oponían valores, formas de vivir y concepciones de la vida humana totalmente diferentes; constituían mal que bien (y aunque no haya que idealizarla) una alternativa *cualitativa* a la sociedad capitalista. Y lo admitan o no, estos movimientos sacaban una buena parte de su fuerza del anclaje en hábitos precapitalistas: en la aptitud al don, a la generosidad, a la vida en colectivo, al desprecio de la riqueza material como fin en sí mismo, a otra concepción del tiempo... Marx tuvo que admitir al final de su vida que lo que quedaba de la antigua propiedad colectiva de la tierra aún presente en su tiempo en numerosos pueblos constituía una base para una sociedad comunista futura. Como sabemos, estas formas aún siguen existiendo, sobre todo entre los pueblos indígenas de América Latina y dejo a la libre consideración de cada cual el decidir si pueden formar la base de una sociedad futura emancipada, que hunda sus raíces en el pasado (aunque imagino que la respuesta es afirmativa).

Si bien esto constituye una luz de esperanza hay que reconocer, por el contrario, que también significa que, casi en todos los demás lugares, en los países llamados “desarrollados”, en las megalópolis del resto del mundo y hasta en las zonas rurales más apartadas, los individuos sienten cada vez menos a la mercancía omnipresente como un sometimiento ajeno a sus tradiciones, sino, por el contrario, como un objeto de deseo. Sus reivindicaciones apuntan fundamentalmente a las condiciones de su participación en este reino, como ya fue el caso del movimiento obrero

clásico. Tanto si se trata de un conflicto salarial mediatizado por los sindicatos, como si es una revuelta en los suburbios, la cuestión es casi siempre la del acceso a la riqueza mercantil. Dicho acceso es generalmente necesario para poder sobrevivir en la sociedad de la mercancía, esto es indudable, pero también se ha constatado que estas luchas no plantean la exigencia de superar al sistema actual y crear otras maneras de vivir. En muchos aspectos, el individuo que pertenece a las sociedades “desarrolladas” actuales parece más lejos que nunca de una solución emancipatoria. Le faltan los presupuestos subjetivos de una liberación y, por consiguiente, también el deseo de ésta, porque ha interiorizado el modo de vida capitalista (competencia, velocidad, éxito, etc.). Sus protestas responden por lo general al miedo de quedar excluido de este modo de vida, o de no alcanzarlo; muchas más escasas son las manifestaciones de puro y simple rechazo. La sociedad mercantil agota las fuentes vivas de la imaginación desde la infancia, bombardeando con auténticas máquinas de descerebrar desde las edades más tempranas. Esto es tan grave si no más que los recortes de las pensiones, y sin embargo no empuja a millones de personas a manifestarse o a tomar por asalto las productoras de videojuegos y los canales de “Baby TV”.

Los movimientos de protesta que están surgiendo no carecen de cierta ambigüedad. Muchas veces, se protesta simplemente porque el sistema no cumple sus promesas; la gente se manifiesta así por la defensa del *statu quo*, o más bien del *statu quo ante*. Si tomamos como ejemplo el movimiento Occupy Wall Street y sus derivaciones, vemos cómo responsabiliza de la crisis actual del sector financiero a Wall Street y cómo afirma que la economía y, finalmente, la sociedad en su conjunto, están dominadas por las altas finanzas. De acuerdo con la crítica del sistema financiero actualmente en boga los bancos, los seguros y los fondos de inversión no invierten en la producción real, sino que canalizan casi todo el dinero disponible hacia una especulación que sólo enriquece a los especuladores, a la vez que destruye empleos y crea miseria. El capital financiero, según se dice, puede imponer su ley incluso a los gobiernos de los países más poderosos, si es que no prefiere corromperlos. También compra a los medios de comunicación. La democracia se ve así vacía de toda sustancia.

Pero, ¿tan seguros estamos de que el poder absoluto de las finanzas y las políticas neoliberales que las sustentan son la *causa* principal de las actuales turbulencias? ¿Y si fueran, por el contrario, tan sólo el *síntoma* de una crisis mucho más profunda, de una crisis de toda la sociedad capitalista? Lejos de ser el factor que

perturba una economía en sí misma sana, la especulación es lo que ha permitido mantener durante las últimas décadas la ficción de la prosperidad capitalista. Sin las muletas ofrecidas por la financiarización, la sociedad de mercado ya se habría derrumbado, con sus empleos y también con su democracia. Lo que se anuncia detrás de las crisis financieras es el agotamiento de las categorías básicas del capitalismo: mercancía y dinero, trabajo y valor.

Frente al totalitarismo de la mercancía, no podemos limitarnos a gritar a los especuladores y otros grandes ladrones: “¡devolvednos nuestro dinero!”. Hay que entender más bien el carácter altamente *destructor* del dinero y de la mercancía, y del trabajo que los produce. Pedir al capitalismo que se “sanee”, para lograr una mejor repartición y volverse más justo es ilusorio: los cataclismos actuales no se deben a un complot del sector más voraz de la clase dominante, sino que son consecuencia inevitable de problemas inherentes al capitalismo. Vivir a base de crédito no era una perversión corregible, sino el último intento de rescate del capitalismo y todos los que viven en él.

Ser conscientes de todo esto permite evitar la trampa del populismo que pretende liberar a “los trabajadores y a los ahorradores honestos”, considerados como puras víctimas del sistema, de un mal personificado en la figura del especulador. Algo que ya se ha visto en Europa: salvar al capitalismo atribuyendo todos sus errores a la actuación de una minoría internacional de “parásitos”.

La única alternativa es una verdadera crítica de la sociedad capitalista en todos sus aspectos, y no solo del neoliberalismo. El capitalismo no es únicamente el mercado: el Estado es su otra cara, a pesar de estar estructuralmente sometido al capital ya que éste debe aportarle los medios económicos indispensables para su intervención. El Estado nunca puede ser un espacio público de decisión soberana. Pero incluso entendido como binomio Estado-Mercado, el capitalismo no es, o ya no es, una mera coacción que se impone desde fuera a unos sujetos siempre en resistencia. El modo de vida que ha creado el capitalismo hace ya mucho tiempo que es aceptado casi por doquier como altamente deseable y su final posible como una catástrofe. Evocar la “democracia”, incluso “directa” o “radical”, no sirve de nada si los sujetos a los que se pretende restituir su voz reflejan fundamentalmente el sistema que los contiene. Es por esto que la consigna “somos el 99%”, inventada según parece por el antiguo publicista convertido en contrapublicista (*adbuster*) Kalle Lasn, y que los medios consideran como “genial”, me parece delirante. ¿Bastaría con liberarse del dominio del 1% más rico y más poderoso de la población para

que todos los demás viviéramos felices? Entre estos “99%”, ¿cuántos pasan horas y horas cada día frente al televisor, explotan a sus empleados, roban a sus clientes, aparcan el coche en la acera, comen en McDonald's, pegan a su mujer, compran videojuegos a sus niños, hacen turismo sexual, gastan su dinero en ropa de marca, consultan su móvil cada dos minutos, es decir, forman parte por entero de la sociedad capitalista? Herbert Marcuse ya había definido claramente la paradoja, el verdadero círculo vicioso de cualquier empresa de liberación y que, desde entonces, no ha dejado de agravarse: los esclavos tienen que ser ya libres para liberarse.

Hay quien tildará estas críticas de excesivas, poco generosas o incluso sectarias. Se dirá que, al fin y al cabo, lo importante es que la gente se mueva, que proteste, que abra los ojos. Y que ya profundizarán luego en las razones de su revuelta, que el grado de consciencia que tienen puede elevarse. Es posible y de hecho nuestra salvación depende de esto. Pero, para lograrlo, es indispensable criticar todo lo que hay que criticar en estos movimientos, en lugar de correr detrás de ellos. No es cierto que cualquier oposición, cualquier protesta, es en sí misma una buena noticia. Con los desastres que se producirán en cadena, con las crisis económicas, ecológicas y energéticas que no harán sino profundizarse, es absolutamente seguro que la gente se rebelará contra lo que le ocurra. Pero la cuestión radica en saber *cómo* reaccionarán: tal vez vendan droga y envíen a sus mujeres a prostituirse, tal vez roben las zanahorias ecológicas cultivadas por un campesino o tal vez se enrolen en una milicia, pueden organizar una inútil masacre de banqueros y políticos o dedicarse a la caza de inmigrantes. Tal vez se limiten a organizar su propia supervivencia en medio de la debacle o pueden adherirse a movimientos fascistas y populistas, que busquen a unos culpables para la venganza popular. O pueden por el contrario, implicarse en la construcción colectiva de una mejor manera de vivir sobre las ruinas dejadas por el capitalismo. No todo el mundo abocará a esta última opción, y es incluso la más difícil. Si atrae a muy poca gente, será aplastada. Por lo tanto, lo que podemos hacer actualmente es, esencialmente, obrar para que las protestas, que seguirán surgiendo de todas maneras, tomen el buen camino. Sin lugar a dudas, la presencia de rasgos procedentes de las sociedades precapitalistas puede aportar aquí una buena contribución para optar por el buen camino.

# SOBRE LA SITUACIÓN ACTUAL DEL PSICOANÁLISIS - MEMORANDUM

AMIGOS CRÍTICOS DEL PSICOANÁLISIS FREUDIANO\*

“Los buenos deseos me vienen particularmente bien, puesto que han lanzado a todos los espíritus maléficos contra mí. Afortunadamente los conozco desde hace mucho y, por tanto, me inspiran escaso temor.”

S. Freud (1913)\*

## 1 MIRADA RETROSPECTIVA

Joseph Breuer y Sigmund Freud, al no despachar los extraños fenómenos histéricos (afecciones somáticas sin sustrato orgánico) como si se tratara de simulaciones, hicieron estallar el marco de la medicina de su época modelada desde una perspectiva técnica y científico-natural. Al contrario, se tomaron en serio a sus pacientes (sobre todo a Bertha von Pappenheim y Anna von Lieben), considerándolos interlocutores y proveedores de información y se involucraron en un diálogo anamnético con ellos. Tal como muestran sobre todo sus cartas a Wilhelm Fließ, por esa vía Freud se transformó de un científico del objeto a uno del sujeto o, dicho de manera más precisa, en un crítico del carácter pseudo-natural o de naturaleza “segunda” de las instituciones constituidas a través de la historia individual y social. El Psicoanálisis se convirtió en Ciencia Social poniendo al descubierto que tanto el poder avasallador de las producciones neuróticas (o “religiones privadas”) de unos individuos abrumados por la cultura de la domesticación, como el poder de las instituciones culturales del tipo de las religiones colectivas establecidas, se fundan en el

---

\* Un grupo de “Amigos Críticos del Psicoanálisis Freudiano” de diferentes países apela a los psicoanalistas organizados a abandonar su abstinencia política y a reformar la formación psicoanalítica (ver firmantes al final del Memorandum).

\* Carta de Sigmund Freud a Max Eitingon, 7/1/1913, en Sigmund FREUD/ Max EITINGON: *Briefwechsel 1906-1939* (ed. Michael Schröter), T. 1, Tübingen: edition diskord, 2004, pág. 81.

olvido (o en la “represión”) de la historia de su formación. Es verdad que Freud insistió (presumiblemente teniendo presente a Francis Bacon) en que también el procedimiento desarrollado por él para desentrañar el enigma de las instituciones que limitan y reprimen a los individuos (socializados) en lugar de desarrollar sus potenciales, y justamente ese procedimiento, forma parte de una ciencia natural bien entendida.

A los y las médicos y psicólogos/as de orientación freudiana, que se agruparon en asociaciones profesionales de terapeutas, pronto les pareció poco plausible la conexión entre, por un lado, la terapia orientada a convertir a los “neuróticos” nuevamente en autores de su historia personal y, por otro, la novedosa psicología del inconsciente (esto es, la “metapsicología”) desarrollada en *Interpretación de los sueños* y la búsqueda de una “cultura que ya no subyugue a nadie” (Freud). Sobre todo consideraron –en la era de los movimientos y regímenes totalitarios– como un riesgo político *el vínculo entre terapia y crítica de la cultura* (es decir, la comprensión de la terapia como una crítica práctica de la cultura) y lo abandonaron de manera callada. La terapia, concebida como una “técnica” –y en cuanto tal utilizable supuestamente para diferentes “objetivos”–, se autonomizó frente a la teoría freudiana de la pulsión y del lenguaje que le servía de fundamento. Esa teoría fue acogida y perfeccionada por filósofos y filósofas sociales, así como por teóricos y teóricas de la literatura, lo que ignoraron y rechazaron en su mayoría los y las psicoanalistas.

El propio Freud intentó por medio de la neutralización mantener el psicoanálisis (en cuanto teoría y organización) al margen de la guerra civil europea que él supo avizorar. En los años 1932/33, por un lado, volvió a subrayar –en la última de sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis*– su carácter anti-ideológico y científico natural y, por otro, puso en marcha la expulsión de Wilhelm Reich, un exponente de la “izquierda freudiana”.

En 1933, ideólogos como Carl Müller-Braunschweig se apresuraron a poner la técnica terapéutica al servicio del “levantamiento nacionalsocialista” con el fin de “salvar” la organización de los psicoanalistas. En las décadas que precedieron a la victoria sin oposición del movimiento hitleriano, victoria que supuso la quiebra en 1933 tanto al movimiento psicoanalítico como del movimiento obrero (revolucionario), los freudianos se entendían a sí mismos como una comunidad de interpretación liberal, filantrópica, pacifista y socio-educativa y terapéuticamente activa y, dentro del espectro político, se sentían próximos a la mayoría reformista de la socialdemocracia. La tendencia fundamental de crítica de la cultura, el estatus episte-

mológico y el contenido político de la terapéutica freudiana se volvieron problemáticos hacia el final de la República de Weimar. Imprimir al psicoanálisis un perfil de “ciencia natural” y reclamar para él una neutralidad política, fue algo que se produjo a expensas de la minoría socialista de la organización. A partir de entonces la “interpretación sociológica de los hallazgos psicoanalíticos”<sup>1</sup> se consideró una herejía y la actividad política en organizaciones de “izquierdas” como algo inadmisibles, porque supuestamente ponía en peligro la existencia de las asociaciones psicoanalíticas. Aquellos y aquellas terapeutas freudianos que se tomaban el serio el anti-autoritarismo de la “asociación libre” –del “desmontaje” del súper-yo (Ferenczi)– y querían hacerlo valer también fuera del tratamiento psicoanalítico, que, por lo tanto, se enfrentaban al statu quo político, se veían amenazados por el aislamiento (como Wilhelm Reich) o la expulsión. Si por el contrario cooperaban con las instancias del estado totalitario y se mostraban dispuestos a poner sus conocimientos médicos al servicio de la curación de funcionarios, de la represión de opositores al régimen (o incluso de la eliminación de indeseables), entonces se veían a sí mismos como especialistas y creían no ser responsables ni de los objetivos para los que en cada caso aplicaban su técnica, ni del programa marco de ingeniería humana del feroz Estado fascista, que los toleraba en tanto renunciaban a la crítica y la resistencia, abjuraban de la Ilustración freudiana y se desentendían de sus colegas perseguidos/as y asesinados/as. Durante el “apogeo” de la(s) psicoterapia(s) “arizada(s)” en los años previos a la guerra y en ella, la “medicalización”<sup>2</sup> del psicoanálisis se convirtió en su programa oculto.

El psicoanálisis organizado nunca fue apolítico (o “neutral”). Lo que sus portavoces proscribían como “mal uso político del psicoanálisis”, era una teoría y una praxis que se dirigía contra el statu quo, que se comprometía, por tanto, –fiel al programa freudiano– con la superación de una cultura de la guerra, las masacres y la superstición. Por el contrario, la política al servicio del orden existente (y de los “batallones más potentes”) –también el asesoramiento político del gobierno estadounidense y del FBI después de la entrada en la guerra de los EEUU y, más tarde, en los años de la “Guerra Fría”– no fue percibido como “política” por los facultati-

<sup>1</sup> Ernest JONES: “Report on the Sixteenth International Psycho-Analytical Congress: Opening Address by the President, Dr. Ernest Jones (Zürich, 15. 8. 1949)”, en *International Journal of Psycho-Analysis*, 30, 1949, London, pág. 178s.

<sup>2</sup> Paul PARIN: “Warum die Psychoanalytiker so ungern zu brennenden Zeitproblemen Stellung nehmen. Eine ethnologische Betrachtung” (1978), en H. Dahmer (ed.): *Analytische Sozialpsychologie*, T. 2, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2013, pág. 653s.

vos/as y los funcionarios/as psicoanalistas (y, por ello, fue aceptado tácitamente o aprobado por el *establishment* psicoanalítico).

El rumbo ideológico marcado en los primeros años treinta –neutralización del psicoanálisis como “ciencia natural”, primado de la “técnica” terapéutica, desaprobación del compromiso político de los psicoanalistas, siempre que se dirigiera contra el statu quo– hizo escuela en la historia del psicoanálisis organizado. Lo que inicialmente parecía ser una medida de emergencia en una época difícil, se consolidó enseguida en forma de norma institucional. Sobre el trasfondo de la expulsión no comprendida ni reelaborada de los y las psicoanalistas judíos y socialistas de los centros de formación de Berlín, Viena y Budapest –de su persecución y, en no pocos casos, de su asesinato–, de la discriminación y marginación del psicoanálisis en la Unión Soviética estalinista (y en sus Estados satélite), así como de la persecución posterior de los psicoanalistas en los regímenes torturadores de Latinoamérica, dicho establecimiento de una norma interna en las asociaciones ha determinado directa e indirectamente la selección y la formación de las siguientes generaciones de psicoanalistas.

## 1 ADAPTACIÓN, HOY.

El problema del psicoanálisis es resultado de su fortaleza. Dado que sus conocimientos pueden capacitar para una comprensión crítica de la historia vital y cultural, se encuentra en contradicción con la situación dominante. Menos que nunca se consigue hoy el exigente ejercicio de equilibrio de actuar al mismo tiempo *dentro y contra la situación*. En la medida en que el psicoanálisis se ha involucrado en la situación existente, ha sido permeado por ella. Ha sido víctima de una economización que socava aquello que le es específico. En la competencia con terapias “más rentables” y orientadas biomédicamente parece disfuncional. La exigente terapia psicoanalítica, que no reprime ni desplaza los síntomas, sino que intenta devolver a los individuos oprimidos por las exigencias de sus entornos parte de su soberanía, se encuentra en desventaja en un mercado de innumerables promesas de curación. La difícil situación en la que se encuentran muchas instituciones y terapeutas psicoanalíticos los hace propensos a compromisos problemáticos; buscan aliados, pero a veces se trata de los falsos aliados.

Para “posibilitar el acceso al tratamiento psicoanalítico a todas las capas sociales”, las asociaciones psicoanalíticas en la República Federal de Alemania trabaja-

ron con miras a que la terapia psicoanalítica fuese incluida en el catálogo de prestaciones de las compañías de seguros médicos obligatorios. Urgieron al reconocimiento porque pretendían de este modo ejercer influjo social. Para asegurar la “demanda de abastecimiento” hubo que formar a un gran número de terapeutas analíticos/as, que dependían de las “prestaciones de las compañías aseguradoras”, gracias a las cuales aseguraban el sustento.

Sin embargo, la formación de los y las terapeutas orientados psicoanalíticamente exige más que nunca estructuras que se diferencian claramente de los modelos tradicionales de enseñanza y que no se ajustan a los controles habituales del aprendizaje. El saber psicoanalítico –lo mismo que el que proporcionan otras ciencias sociales críticas– choca con el sentido común de los aspirantes a ser formados. Produce no sólo una disonancia cognitiva, sino sobre todo una disonancia afectiva. Este “efecto sorpresa” pudo producir una transformación del esquema de referencia tradicional. No se trata, sin embargo, de un simple proceso de aprendizaje, sino de un proceso de formación que necesita tiempo y se resiste a su economización. La tendencia dominante evolucionó en una dirección completamente diferente. Pronto se creyó obligada a acomodar tanto la propia praxis como la formación psicoanalítica básica y permanente a las demandas de las compañías aseguradoras y de las asociaciones médicas, es decir, a poner en marcha una economización del psicoanálisis –a través de la supervisión externa de las instancias para el reembolso de costes, la limitación del número de horas, etc.–. De esta manera se transformó la autocomprensión, la praxis y la investigación. Desde entonces los y las psicoanalistas ya no escriben “novelas”, sino formularios de autorización. En sus diagnósticos ya no se nombran los conflictos pulsionales, sino que se consignan letras y cifras del ICD 10\*, un sistema de diagnóstico que sustituye las dinámicas de los conflictos por trastornos aislados y conglomerados de síntomas. Con ello obedecen a una concepción de la enfermedad que responde a la fragmentación taylorista del sufrimiento psíquico, sufrimiento que tiene un origen biográfico y causas de carácter social. Este sistema diagnóstico se basa predominantemente en la terapia del comportamiento y en las ciencias neuronales.

Su adopción por los y las terapeutas psicoanalistas conduce a una especie “vaciamiento del núcleo” de la doctrina psicoanalítica, esto es, a una “eliminación” de la teoría de la pulsión y del conflicto, de la teoría de las formas de interacción rele-

---

\* Sistema de Codificación de Procedimientos anexo a la Codificación Internacional de enfermedades, 10ª edición.

vantes para la neurosis y de la relación organismo-entorno, es decir, de la relación social o cultural. El psicoanálisis, que a partir de los años setenta había conseguido establecerse en la docencia y la investigación de las universidades, se ve expulsado de nuevo de ellas en el curso de esa evolución. La nueva marginación afecta incluso a instituciones que desarrollan un trabajo puramente terapéutico.

La comunidad psicoanalítica lamenta ciertamente esos desarrollos, pero no ha impulsado ni impulsa una oposición y una resistencia frente a ellos. Poco a poco se ha ido formando un tipo hoy dominante de psicoanalistas políticamente inhibidos y tímidos, que han hecho las paces con la situación dominante y, hasta donde se puede, dan la espalda a los “acuciantes problemas de nuestra época”. Actualmente la fracción freudiana de la *intelligentsia* ya no incluye sólo un par de cientos, sino muchos miles de terapeutas, pero carecen de voz en las luchas políticas de nuestra época. Se abandona de manera callada el vínculo freudiano entre investigación y curación en favor de la asunción de estándares “objetivistas” de investigación al servicio la autojustificación. El recorte de financiación resultante de la política científica de los Estados obliga a la investigación a recurrir a la financiación privada y entrega así la investigación psicoanalítica a la “tenaza asfixiante de la economía”. La mayoría de los y las psicoanalistas tiende a pactar con los adversarios del psicoanálisis e intenta armonizar la herencia freudiana con la neurociencia actual y la psicología cognitiva. Freud es definido retrospectivamente como un investigador del cerebro; por el contrario la psicología del inconsciente es más o menos declarada un recurso de urgencia que se ha vuelto innecesario. En el marco del “neuropsicoanálisis” la “pulsión” se convierte en una función del “*seeking system*” identificable anatomopatológicamente y el inconsciente se transforma en una “memoria implícita”; se considera obsoleta la metapsicología y en las neurosis se percibe sólo una cuestión intrapsíquica o una secuela de “traumas”.

El miedo real genera la tendencia de ceder ante “las necesidades imperantes” (Nietzsche<sup>3</sup>) del presente: miedo a las pérdidas económicas en caso de no someterse a las exigencias de las compañías de seguros de enfermedad, miedo al derrumbe de las instituciones a las que les suprimen fondos para la investigación o de las que, en caso de intentar sustraerse a la locura dominante de la economización y la eficiencia, se alejan los y las pacientes, así como los candidatos y las candidatas a la

---

<sup>3</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft* (1882; 1887) [„La gaya scienza“]. 5º Libro, Afor. 370, en *Sämtliche Werke* (Kritische Studienausgabe), ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, T. 3. München: dtv, 1980, pág. 621.

formación. Si no se tematizan esos miedos y se discuten en la “*psychoanalytic community*”, entonces a los afectados no les queda otra opción que la huida hacia delante o la obediencia anticipada con mala conciencia.

### 3 CONTEXTO SOCIAL Y PERSPECTIVA

Es urgente una protesta fundada analíticamente contra el creciente sometimiento de los individuos y sus universos vitales a los intereses de la economía y la administración política, porque los espacios de libertad internos y externos, de los que precisamente necesita el psicoanálisis, se siguen estrechando constantemente como efecto de la economización, el control biopolítico y la vigilancia universal por los servicios de inteligencia.

#### 3.1 Colonización y control biopolítico

El éxito del sistema económico capitalista se basa en la estandarización de la vida humana en todos sus impulsos, de modo que sea calculable y pueda ser sometida a las exigencias de la economía de la rentabilidad. Hace tiempo que ya no se trata sólo de explotar la fuerza de trabajo, sino de capitalizar todos los ámbitos de la existencia humana – la alimentación, la educación, los sentimientos (*online-dating*, consultoría, terapia,...), las relaciones sociales (capitalización del cuidado, etc.), la comunicación (a través de las redes sociales y los medios de comunicación), el compartir (con la ayuda del modelo de negocio de la “*shared economy*”), la solidaridad (a través de la privatización de los bienes comunes), incluso el organismo (a través de la ingeniería genética, la medicina reproductiva y el comercio de órganos).

La creciente penetración de los cuerpos, los afectos y las instituciones por el pensamiento calculador va de la mano de la constricción de los márgenes individuales de acción. El ser humano ideal es el “bioautómata”, que garantiza un proceso productivo sin incidencias, no supone una carga para ningún sufragador de la seguridad social y consume mercancías y servicios hasta bien avanzada la vejez, entre ellos sobre todo aquellos que sirven a su salud y su fortalecimiento. El cuerpo humano ya no es considerado un asunto privado, sino un objeto de control biopolítico y aprovechamiento óptimo.

Se han desarrollado a gran velocidad técnicas médicas que ya no sirven sólo al control del comportamiento, sino que intervienen normativamente de manera directa en el sustrato orgánico: diagnóstico prenatal, medicina de trasplantes y tera-

pía génica. Con la tendencia a reducir lo psíquico a funciones cerebrales captables de modo neurofisiológico, se corresponde la “invención” de nuevas o la reinterpretación de conocidas patologías (ADHD\*, Depresiones, etc.), cuya contención se realiza a gran escala de modo muy rentable con la ayuda de psicofármacos desarrollados recientemente.

### 3.2 Erosión cultural

“There is no such a thing as society”, declaró Margaret Thatcher a finales de los años ochenta del último siglo y esbozó de esa manera el programa para la remodelación de nuestro universo vital en consonancia con el mercado. Para poder seguir obteniendo ganancias a pesar de una disminución del crecimiento económico, el capital presionó para bajar los costes de producción, desregular los “mercados” y capitalizar instituciones de la economía no privada. El hecho de que estas pudieran ser de utilidad pública, pero pudieran trabajar de manera no rentable, no sólo les ha reportado el reproche de producir de manera derrochadora, sino también el de que desaniman a su clientela.

La fatal ideología del capitalismo temprano, según la cual en última instancia el interés privado es provechoso para el bien común, celebra su jubilosa reedición. Lo que vale ya no es la solidaridad y el bien común, sino la “responsabilidad individual” y una forma de vida “empresarial”. Los desposeídos han de poder fundar al menos un “Yo-S.A.”. Desde la guardería infantil al asilo de ancianos reina la competencia de todos contra todos, espoleados por los omnipresentes *rankings* en los que solamente puede haber un vencedor o una vencedora.

Las decisiones sobre educación, salud y cultura se toman cada vez menos en consideración de los derechos conquistados y legislados. Lo que se impone en su lugar es el o la más fuerte, la capacidad adquisitiva privada. Ya no son relevantes para el sistema ni las escuelas ni los sistemas de seguridad social, sino los bancos para cuyo rescate está permitido cualquier medio, también el completo desmantelamiento social y la “independización” de los “sobrantes” y la “gente sin techo”. Cuando se trata de valorar instituciones o prácticas, los valores tradicionales son desplazados por identificadores empresariales. Lo que está a la orden del día es la cuantificación: en las clínicas hay que conseguir la máxima ocupación de camas, en los municipios los presupuestos “cubiertos” exitosamente, en la televisión las cuotas de audiencia, en el cine y en los museos la maximización de la cifras de visitan-

---

\* Trastorno por déficit de atención con hiperactividad

tes, en las escuelas y universidades el incremento del volumen de escolares, estudiantes y doctores que pasan por ellas, en la investigación los fondos externos obtenidos, los índices de impacto y el número de patentes presentadas. La salud se convierte en una mercancía, médicos y profesores se transforman en empresarios y pacientes y estudiantes en clientes.

### 3.2 Dentro de la situación y contra ella

El psicoanálisis busca una vía de escape a los callejones sin salida tanto de la cultura como de las biografías. Encontrar esa vía de escape en la situación actual parece más difícil todavía que en la que Freud formuló su novedosa crítica de las instituciones.

Paul Parin escribió que se trata de “crear islas de razón en medio de un mundo perturbadoramente autoamenazado”<sup>4</sup>. Para ello, la crítica psicoanalítica ha de rebelarse contra la colonización del mundo de la vida y ayudar a escapar de la tecnificación del ser humano. Ya es hora de que los y las psicoanalistas recuperen el sentido de su principal tarea: abrir a los individuos y a los grupos posibilidades de resistirse a la estandarización económica de la vida y de crear formas novedosas y autónomas de vida y trabajo.

*Traducción del alemán de José A. Zamora*

### **Firmantes del Memorandum “Sobre la situación actual del psicoanálisis”**

(A 21 de mayo de 2014)

Josef Christian Aigner; Hans Albert, Rodolfo Álvarez del Castillo, Ismael Ahmadyan, Susi Anderle, Nina Arzberger, Gisela Bech, Dietmar Becker, Regina Becker-Schmidt, Josef Berghold, Ralf Binswanger, Gerd Böttcher, Mathis Bromberger, Markus Brunner, Martina Christlieb, Helmut Dahmer, Rainer Danzinger, Oliver Decker, Brigitte Demeure, Oliver Dietze, Götz Egloff, Albert Ellensohn, Sabine Emmerich, Karl Fallend, Anton M. Fischer, Ulrike Fuchs, Hans Füchtner, Thomas Gebauer, Hanna Gekle, Michael Giefer, José Antonio Gimbernat, Albrecht Götz von Olenhusen, Kurt Grünberg, Stefan Gsänger, Ursula Hauser, Norma Heeb, Rudolf Heinz, Denise Heseler, Jens Ihnen, Gordana Jovanovic, Anne Jung, Helmut Jung, Tamara Jupiter, Dave J. Karloff, Anthony D. Kauders, Ulrich Kobbé,

<sup>4</sup> Citado de una carta de Christa Wolf a Paul Parin por su 90 cumpleaños.

Stefan Köchel, Anna Koellreuter, Hans-Dieter König, Julia König, Ulrike Körbitz, Martin Kronauer, Wolfgang Leuschner, Henry Lothane, Gert Lyon, Sama Maani, Jordi Maiso, Peter Mattes, Konrad Mauth, Nadja Meisterhans, Gustav Melichar, Marieluse Melichar, Usche Merk, Josie Michel-Brüning, Emilio Modena, Angela Morré, Knuth Müller, Ulrich Müller, Bernd Münk, Peter Mulacz, Ruth S. Neumeister, Bernd Nitzschke, Eva Novotny, Michaela Okorn, Klaus Ottomeyer, Raúl Páramo-Ortega, Ingeborg Paß-Kosmath, Karl-Josef Pazzini, Andreas Peglau, Beatrice Piechotta, Rolf Pohl, Cornelia Puk, Johannes Reichmayr, Josef Rabenbauer, César Rodríguez Rabanal, Nele Reuleaux, Günther Rösel, Carl Rothenburg, Gerhard Rudnitzki, Elisabeth von Salis, Thomas von Salis, Elisabeth Sander, Manfred Sauer, Bernhard Seubert, Thierry Simonelli, Ekkehard Schröder, Thomas Schwind, Christophe Solioz, Cornelius Textor, Günter Thien, Helfried Tiemeyer, Jürgen Todt, Elisabeth Troje, Tom David Uhlig, Urs Vogel, Thomas Vogt, Elisabeth Vykoukal, Andrea Weber, Martin Weimer, Erdmute W. White, Sebastian Winter, Jeanne Wolff-Bernstein, José A. Zamora, Siegfried Zepf, Mechthild Zeul, Markus Zöchmeister...

CEDERSTÖM, Carl/ FLEMING, Peter: *Dead Man Working*, London: Zero Books, 2012, 75 págs.

Dado que en ningún comportamiento subjetivo individual se puede captar adecuadamente el mecanismo objetivo de la sociedad, se le concede la objetividad científica más elevada a la universalidad abstraída a partir de universos de comportamiento subjetivos y se acusa de herejía, de superstición, a la objetividad social misma, que determina no sólo los comportamientos subjetivos, sino también las preguntas científicas<sup>1</sup>

(Theodor W. Adorno)

Están todos los que son, o casi todos: Marx, Freud, Adorno, Lacan, Foucault, Deleuze, Guattari, Lazzarato, Virno, Negri, Hardt, Zizek, Tiqqun, etcétera, aunque también toda suerte de ensayistas, *best-sellers*, sociólogos y comentaristas del mundo del trabajo post-liberal (teóricos del *management* y vendedores de humo típicos de las librerías de aeropuerto inclusive). Aparecen todas las dimensiones del trabajo, como estructura social y como modo de individuación, que los estudios críticos han venido analizando desde mediados de los setenta. No faltan las referencias a la cultura cinematográfica y a las series de televisión; tampoco los procesos de observación participante (viajes, entrevistas) o las imágenes, siempre seductoras, de la vida, en condiciones de capitalismo avanzado, como catástrofe, como prisión de uno mismo o como gigantesco ejercicio de prostitución. Sin embargo, *Dead Man Working*, incluso en lo que tiene de cristalino, provocador y directo, deja un sabor agridulce.

El objetivo de este breve relato filosófico es claro desde el comienzo: se trata de ofrecer un cuadro general de la corriente fundamental del capitalismo post-moderno, a saber, la creciente dificultad para distinguir entre *capital* y *vida*, todo ello a partir de un diagnóstico epocal de largo alcance: el capitalismo se ha vuelto más poderoso desde que fuera decretada su muerte, tal como era conocido, a mediados de la década de los setenta, es decir, desde el momento en que el fordismo dio paso al post-fordismo. Una vez extinguidas las viejas estructuras de disciplina y castigo de la fábrica y de la oficina, y con ellas las lógicas del trabajo duro y del (exiguo) descanso dominical, el capitalismo ha seguido viviendo después de muerto

---

<sup>1</sup> Th. W. ADORNO, «Apunte sobre la objetividad sociológica», *Obra completa* 8, Madrid, Akal, 2004, p. 222.

(o lo que es igual, ha pasado a vivir una post-vida). Ha tenido, para ser más preciso, una más que exitosa no-vida, o una triunfal vida después de muerto, basada en su diseminación por todas las esferas de la sociabilidad, emotividad y corporeidad humanas. Lo que una vez consistió en un poder de muerte, en el que el trabajo se consideraba necesario pero no por ello menos repugnante, es hoy una *biocracia*, es decir, una maquinaria gigantesca de producción vida en común (lo que los autores llaman “cara oculta comunista del capitalismo”) en la que la gestión de los recursos corresponde en gran medida no al viejo capataz punitivo, sino a cada persona, a cada sujeto, o, en el lenguaje del capital, a cada recurso humano. Todo ello al son de una canción de moda con letra de Steve Jobs: no seas homogéneo, no seas una gris hormiga trabajadora, conecta los puntos, sé creativo, tú mismo, sé auténtico, sé real. Con ello, los autores señalan algo importante: el mundo del trabajo se ha vuelto infinitamente flexible, se ha liberado de todas las constricciones temporales y espaciales que lo habían definido hasta entonces (la jornada de ocho horas, la oficina, el turno de la fábrica, la oposición entre capital y trabajo, etc.), y ha adoptado una forma nueva que, sin embargo, coincide con la más vieja de todas, la *vida*:

“La extensión de la regulación del espacio laboral a través de la imitación de la vida desempeña una función económica importante cuando el capitalismo se vuelve totalmente dependiente de cualidades humanas como la inteligencia social, la reciprocidad, la comunicación y la iniciativa compartida” (pág. 16).

De esta manera, parece claro que la corporación no tiene ya la forma de Leviatán, sino de su archienemigo Behemoth, tal como señalara Franz Neumann a propósito del nacionalsocialismo en su importante libro de 1942, si bien de otra manera, con otro propósito y en otro contexto. Por el lado bueno, puede decirse que el libro presenta este panorama a la perfección: el auge de los cursos de trabajo en equipo, de las culturas empresariales alternativas y/o éticas, de los talleres de expresión e interacción en el lugar de trabajo, el fomento de la naturalidad, la relajación de las normas de vestimenta y de trato entre jefes y empleados, e incluso, en algunos casos, de la asimilación y aceptación de posiciones y apariencias contraculturales dentro del conjunto de los empleados; en fin, todo lo que en otro lugar, Francisco Vázquez ha tematizado, siguiendo una sugerencia de Charles Taylor, como *yo expresivo*<sup>2</sup>. A este capitalismo de emociones y vivencias no le supone ningún problema el inconformismo: sus sujetos-objetos, es un hecho, no tienen otro lugar

<sup>2</sup> Francisco VÁZQUEZ, *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*, San Sebastián: Gako, 2005.

adonde ir; podrán vestirse de una u otra manera, hacer o no voluntariado en el marco de la obra social de su empresa de referencia, pero el hecho es que no van a ninguna parte (p. 23). Este giro ideológico, que consiste en desplazar el foco desde las relaciones capitalistas objetivas hacia los vaivenes de la subjetividad, conlleva una modificación de los estilos de vida: donde antes se privilegiaba una actitud obediente, aunque distante, hoy se espera y se exige implicación total con una vida laboral devenida pleonasma: vida laboral equivale a vida a secas, pero también a “vida plena”, es decir, a vida que, muy socráticamente, “merece la pena ser vivida”. La importancia creciente de la subjetividad y la preocupación por el empleado operan, según los autores, a modo de doble encubrimiento: omiten la dimensión social objetiva del modo de producción capitalista y permiten pensar, al mismo tiempo, una salida individual bajo la forma de un estilo de vida alternativo, dentro y fuera del trabajo, que deja las relaciones sociales capitalistas intactas. A esta modificación sustancial corresponden fenómenos tan diversos como la responsabilidad social corporativa, los llamamientos a no imprimir emails de manera irrestricta, el teletrabajo, las clases de relajación sufragadas por la empresa, el *casual Friday* o los fines de semana en parques recreativos en los que empleadores y empleados escenifican sus habilidades cooperativas escalando montañas, tomando copas, poniendo música en bares o bajando rápidos “juntos”. Cuando más exterioriza el sujeto de trabajo su propia personalidad, presuntamente única e intransferible, más se aliena en sentido tradicional, más se convierte en objeto, más apto se hace a sí mismo para ser explotado. Esto recuerda vagamente a algo que Adorno dijera a propósito de la peculiar relación entre individuo, sociedad, teoría y praxis:

“La humanidad, que no existe sin la individuación, es revocada virtualmente por la supresión arrogante de la individuación. Una vez que la actuación del individuo (y de todos los individuos) se ha vuelto despreciable, también la actuación colectiva se paraliza. La espontaneidad parece inane a la vista de la preponderancia fáctica de las relaciones objetivas”<sup>3</sup>.

El capitalismo contemporáneo, a pesar de seguir manteniendo sus asimetrías salariales y de responsabilidad en el trabajo, ha delegado muchas de sus funciones directivas en los empleados-empresarios-de-sí-mismos, hasta el punto de que uno ya no *tiene* trabajo, sino que *es* su trabajo. La paradoja es que esto hace del trabajo algo mucho más espontáneo y “vital”, y que produce, por tanto, un número de vías

<sup>3</sup> Th. W. ADORNO, “Notas marginales sobre teoría y praxis”, *Obra completa 10/2*, Madrid: Akal, 2009, pág. 680.

de escape y de relajación, tales como los *city breaks* de fin de semana, los *afterworks* o las terapias con baños de sal para ejecutivos, que los autores describen de manera bien elocuente (pp. 50-52). Se trata de la industria del escapismo y de la estandarización de la huida, que sustituyen a la vieja dicotomía entre tiempo libre y tiempo de trabajo. Distinguir entre uno y otro, también en el campo académico, se ha vuelto imposible.

En resumen, el capitalismo muerto se inyecta formas de vida en vena para poder mantenerse no-vivo, quién sabe si para seguir no-muriendo, sólo que se trata de formas de vida hasta el momento ajenas a la mera lógica de la racionalidad mercantil (desde el yoga que practicamos en la hora de la comida hasta la sexualidad, pasando por la música que escuchamos, la playa, la montaña y los libros que leemos en el metro). Para ese explotador-explotado que es el neoempleado, sin embargo, la diferencia entre la muerte en vida (el trabajo) y la muerte real (la cesación de las funciones vitales) es una cuestión de detalle. Esta idea toma pie en el asombroso ciclo de suicidios en Wall Street, France Telecom y la City londinense, muy prolijos en notas de suicidio que culpaban a la corporación y a los cambios epocales (privatizaciones, nuevas formas de *management*, etcétera) de las desgracias de las personas fallecidas.

¿Existen alternativas a este capitalismo total? Los autores piensan que sí, e incluso señalan *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari como manual de resistencia. Siempre queda la duda, o al menos al autor de estas líneas así se lo parece, de si no ya mil, sino dos millones de mesetas, serían capaces de revertir procesos de alcance civilizatorio tales como el final del patrón oro, la privatización de la sanidad británica, la derogación de las leyes antimonopolio de la era Reagan o el pico del petróleo. En todo caso, e independientemente de cuán alta sea la torre de marfil de cierta izquierda avanzada, se vista de académica o de asamblearia, *Dead Man Working* es un buen libro: juega con herramientas teóricas de considerable interés, presenta escenarios cotidianos impactantes y traduce bien a un lenguaje *mid-cult* algunas de las sutilezas de la teoría crítica ampliamente entendida.

La propuesta final, inspirada en la cripto-lacanian idea de Zizek de “suicidio simbólico” (p. 66) no merece mayor comentario, pero ello no desmerece el libro, que es perfectamente recomendable como regalo de cumpleaños para amigas y amigos indecisos entre la compenetración total con el *statu quo* y —dicho sin un ápice de ironía, sino más bien con espíritu autocrítico—, la rebeldía *cool* de sábado noche post-militante. Nada tiene este recensor contra el ocio nocturno, y menos aún

contra la cerveza como contrapeso de las largas asambleas a las que nos sometemos. Sin embargo, una cosa es divertirse y otra reproducir directamente en la vida (biológica, social y política) las mismas estructuras de las que se trataba de escapar. El feminismo contemporáneo sabe muy bien que el patriarcado, la división sexual del trabajo, el egocentrismo y el heroísmo plastificado son, desde hace mucho tiempo, aliados indispensables del capitalismo expresivo, también en lo que éste tiene de “comunista”, y que, por tanto, las dimensiones más regresivas de la subjetividad contemporánea no son ni de izquierdas ni de derechas. Como punto de partida relativamente modesto, sería deseable que libros como *Dead Man Working* fueran algo menos condescendientes con las cumbres del pensamiento de izquierdas. Asimismo, sería interesante considerar el cambio de fase del capitalismo desde un punto de vista menos espectacular, dado que muchísimas personas siguen todavía inmersas en formas de vida relativamente liberales. El capitalismo cambia continuamente y consiste en cambiar continuamente, pero no lo hace bajo la forma de un cambio de *look* radical, tal como los autores sugieren, sino de procesos todavía más complejos y profundos de lo que probablemente estemos en condiciones de comprender. Sin embargo, en el juego de pocas luces y muchas sombras en que consiste la política radical de nuestros días, libros como éste inclusive, habrá que conformarse, al menos por el momento, con aquello que ilumina, y dejar las sombras para otro día.

*Eduardo Maura*

[emauraz@ucm.es](mailto:emauraz@ucm.es)

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Supervivencia de las luciérnagas*, Madrid: Abada, 2012, traducción de Juan Calatrava, 127 páginas.

Georges Didi-Huberman es, entre muchas otras cosas, un gran lector, un lector sumamente astuto. Es característica de su pensamiento la enorme capacidad para captar los “momentos *inestimables*” en los propios documentos y autores que visita, leyéndolos a contrapelo de lo que marca el devenir de su recepción. Ciertamente, el modo en que esos sentidos del pasado son restituidos como valor de uso para el presente no puede menos que manifestar una suerte de “alegría dialéctica”, que sus escritos reflejan de un modo notable. Así, por ejemplo, en *Imágenes pese a todo* (Barcelona: Paidós, 2004), donde, de la mano de Walter Benjamin y Jean-Luc Godard, abría una brecha en el debate francés sobre la representación del horror e intentaba repensar las posibilidades de la imagen después de Auschwitz; o, del mismo modo, en *Cuando las imágenes toman posición* (Madrid: A. Machado, 2008), donde la iluminación de la *ABC de la guerra*, un trabajo insólito, casi desconocido de Bertolt Brecht, desplegaba una *política de la imagen* en clave de montaje. Y, por supuesto, así también en *Supervivencia de las luciérnagas* (Madrid: Abada, 2012).

En este libro, Didi-Huberman explora el registro que adjunta imagen poética y política, y se propone realizar una lectura crítica del presente apelando al inmemorial lenguaje de luces y sombras, ahora revisitado en los tiempos modernos, *via* Pier Paolo Pasolini. Con todo, ya desde la elección del título, el trabajo es una forma de tomar posición sobre el poder iluminador de las imágenes como artefactos capaces de pensar y hacer política: “La imaginación es política, eso es lo que hay que asumir” (pág. 46), y el ensayo de Didi-Huberman hará brotar toda la versatilidad semántica del recurso poético a las luciérnagas, desplegada con maestría en la prosa bien lograda del texto.

En su calidad de ser, a un mismo tiempo, poeta político y polemista lírico, Pier Paolo Pasolini delinea las coordenadas del ensayo. Una breve consideración sobre el infierno dantesco –del que Didi-Huberman extrae la matriz que articulará todo el trabajo: la oposición entre la gloriosa “gran luz” (*lume*) del Paraíso y las pequeñas y erráticas luciérnagas (*luciole*) de las bolsas infernales– funciona como antesala para la lectura de Pasolini. Las *luciole*, un motivo recurrente en la obra del Italiano, son el paradigma poético-político del que Didi-Huberman se vale para interrogarse sobre el estatuto de los espacios de insurgencia, los contra-ritmos intermitentes, interrumpidos, donde la resistencias sobrevienen, se reafirman, reaparecen, se

dejan ver “*pese a todo*” –*malgré tout*, el sintagma que ya ha quedado inseparablemente enlazado al nombre de Didi-Huberman.

Pero, ¿de qué luciérnagas se trata? En febrero de 1975, Pasolini publica un artículo titulado “Il vuoto del potere in Italia” (“El vacío de poder en Italia”), reeditado luego en los *Scritti corsari* como “L’articolo delle lucciole” (“El artículo de las luciérnagas”). Allí, Pasolini asumía en tono poético un severo diagnóstico de su presente: “las luciérnagas estaban desapareciendo”, y lo que desaparecían con ellas eran nada menos que las culturas populares, los pueblos profundos, los “cuerpos inocentes” de la juventud, cuya vocación de resistencia Pasolini había defendido apasionadamente en toda su poesía, en su cine y en su política, pero que en 1975 se resignaba a verlos desaparecer en lo que percibía como un verdadero “genocidio cultural”. Como bien muestra Didi-Huberman, los pequeños insectos luminosos, en su vuelo amoroso, habían sido en los escritos juveniles de Pasolini una imagen del deseo, político y sexual, de jóvenes “cuerpos inocentes”, todavía capaces de arrojar sus breves resplandores contestatarios en la oscura noche del fascismo. Sin embargo, en la década del setenta, un fascismo “radical, total e imprevisiblemente nuevo”, ahora realizado a plena luz, consumaba a ojos del poeta la “desaparición de las luciérnagas” en la sofocante luminosidad de la “sociedad del espectáculo” y su cegador régimen de sobreexposición: “Las luciérnagas han desaparecido, y eso quiere decir que la *cultura*, en la que Pasolini reconocía hasta entonces una práctica –popular o vanguardista– de *resistencia*, se ha convertido en un instrumento de la *barbarie* totalitaria, confinada como está en el reino mercantil, prostitucional, de la *tolerancia* generalizada” (pág. 30). Tal es el “desastre” descrito por Pasolini, cuando la industria cultural se apoderaba de los cuerpos, de los pueblos y de la cultura, y las perspectivas de emancipación se esfumaban.

Ahora bien, observa Didi-Huberman, “una cosa es designar la máquina totalitaria y otra otorgarle tan rápidamente una victoria definitiva y sin discusión” (pág. 31). En este punto del libro, la “desesperación política” del cineasta italiano no es sólo constatada, sino críticamente invertida. El recurso a las luciérnagas es desmontado y remontado otra vez bajo una nueva luz: “no son las luciérnagas las que han sido destruidas, sino más bien algo central en el deseo de ver –en el deseo en general y, por tanto, en la esperanza política– de Pasolini” (pág. 45).

Pero no se trata solo del director de *Saló*. Ciertamente, lo decisivo para Didi-Huberman, más que una comprensión del caso Pasolini *per se*, es la permanencia en la actualidad de ese discurso del “fin de los tiempos”, el todo luz o todo

oscuridad impotente para descubrir las “luces menores”, “el espacio –aunque sea intersticial, intermitente, nómada, improbablemente situado– de las aberturas, de las posibilidades, de los resplandores, de los *pese a todo*” (pág. 31). Por ello, la discusión viaja al presente y se traduce en una polémica con Giorgio Agamben, el pensador actual que da voz a esa tonalidad apocalíptica.

De acuerdo a Didi-Huberman, la filosofía de Agamben –“uno de los filósofos más importantes e inquietantes de nuestro tiempo” (pág. 51)– describe “un movimiento de balancín entre los extremos de la *destrucción* y de una suerte de redención por la *trascendencia*” (pág. 60), y de ese modo procede “como si toda cosa no debiera su dignidad filosófica más que a haber desaparecido primero –destruida por algún neofascismo o sociedad del espectáculo– de nuestro mundo común” (Ibídem). Pero en el libro que reseñamos, ningún búho de Minerva alza su vuelo en el ocaso. El pensamiento de Didi-Huberman aparece no donde la destrucción está consumada, sino donde, en medio de la catástrofe, aún existen *supervivencias*. En ese sentido, plantea una de las críticas al método arqueológico de Agamben: “una arqueología filosófica, en su ‘rítmica’ misma, está obligada a describir los tiempos y los contra-tiempos, los golpes y los contra-golpes, los sujetos y los contra-sujetos” (p. 85) y lo que, justamente, la arqueología del poder agambeniana no alcanza es nada menos que “la tradición de los oprimidos”. A ella le falta la contra-historia de las resistencias, tradición sin dudas discontinua, que aparece y desaparece, se desplaza y vuelve a aparecer, precisamente como las luciérnagas. Como Pasolini, Agamben tiene una infinita destreza para captar las miserias a las que nos somete la *luce* mediática del Reino y su Gloria, pero no puede menos que obviar la suerte de las *luciole* cuando el horizonte último se presenta como una destrucción irrevocable.

Por eso, donde Agamben, sobre la base de Benjamin, afirma la irremediable “destrucción de la experiencia”, Didi-Huberman responde con énfasis: “*la experiencia es indestructible*, aunque se encuentre reducida a las *supervivencias*” (pág.115), lo cual quiere decir que su *declive* no implica su *desaparición*, ni la *caída* de su valor, su *destrucción*. Aún en su crisis, la experiencia –pero también los pueblos, las palabras, las imágenes que la encarnan– debe ser *supuesta*, como aquello que se filtra por debajo, y que es todavía capaz de producir apariciones desde su ocaso. Este giro teórico de Didi-Huberman arroja una interesante lectura de Benjamin, que se vuelve, durante algunas páginas del ensayo, en el punto de discordia decisivo con Agamben, como si todo se jugara en sus interpretaciones divergentes del pensador ber-

linés. La discusión, entonces, se centra, fundamentalmente, en un juego de contraposiciones, entre el “poder de la tradición” y la “potencia de las supervivencias”, entre la “destrucción sin recurso” del horizonte y los “recursos de la imagen”. Mediante ellas, Didi-Huberman intenta mostrar que el Agamben pensador de la imagen sucumbe ante el pensador del horizonte como “verdad última”: “Las imágenes –que Agamben reduce aquí a la ‘forma mediática de la imagen’– asumen así en el mundo contemporáneo la función de una ‘gloria’ anudada a la máquina del ‘reino’: *imágenes luminosas* que contribuyen, por su fuerza misma, a hacer de nosotros *pueblos sometidos*, hipnotizados en su flujo” (pág. 77), de suerte que termina por “desdialectar, desconflictualizar y empobrecer tanto la noción de *imágenes* como la de *pueblos*” (pág. 78).

El desmontaje de las “visiones apocalípticas” que emprende Didi-Huberman tiene que ver menos con una suerte de optimismo ingenuo que con la necesidad de “organizar el pesimismo”, renovando el llamado que Walter Benjamin realizara en 1929, al final de su célebre ensayo sobre el surrealismo: “Esta propuesta concierne a la *temporalidad impura* de nuestra vida histórica, que no implica ni destrucción acabada ni inicio de redención. Y es en ese sentido que hay que comprender la supervivencia de las imágenes, su inmanencia fundamental: ni su nada ni su plenitud... sino su recurso mismo, su *recurso de deseo* y de experiencia...” (pág. 99). Ciertamente, el ámbito de las imágenes –su capacidad de “organizar”, de hacer aparecer lo político y de producir nuevas formas incluso en la adversidad– no se erigiría como un todo eficaz, capaz de oponerse en pie de igualdad a la industria cultural. Por ello mismo, no tendrían el estatus de una trascendencia o de una tradición, sino el precario de ser un operador de *supervivencias*. Al tiempo que reconoce en ellas una fragilidad, Didi-Huberman señala también su invaluable carga política: la de su “novedad reminiscente”, su “fuerza diagonal”, ese resto que la desesperación política de Pasolini, en el infierno realizado del “neofascismo televisivo”, le impidió ver; el mismo que en Agamben desaparece en el auge glorioso del Reino. Un resto, por cierto, que persiste, en su disposición memorial y su deseo irrestricto.

“El pesimismo fue algunas veces ‘organizado’ hasta llegar a producir, en su ejercicio mismo, el resplandor y la esperanza intermitentes de las luciérnagas. Resplandor para hacer aparecer palabras libremente cuando las palabras parecían cautivas de una situación sin salida” (pág. 100). “Imágenes”, el capítulo que cierra el libro, multiplica los ejemplos de estos “*resplandores del contrapoder*”: los sueños de Char-

lotte Beradt, la “experiencia interior” de Georges Bataille, las fotografías arrebatadas a las SS por los judíos resistentes del *Sonderkommando* nazi, como otras tantas luciérnagas que resisten, que aún en las condiciones terribles de las que surgen, insisten y se empeñan en decir, en imaginar, en conocer, en nombrar, en transmitir, en hacer “sentir una nueva belleza en lo que se desvanece”, según las palabras de Benjamin. Se tratará entonces de dar cabida a una necesaria *política de las supervivencias*, una contra-política organizada sobre la base de “aquello que no ha desaparecido completamente y, sobre todo, *aquello que aparece, pese a todo*” (pág. 50). De algún modo, *Supervivencia de las luciérnagas* nos incita a ello e invita a instruirnos en el arduo trabajo de encontrar y leer en el presente los “resplandores inesperados” de las imágenes-luciérnaga, las palabras-luciérnaga, los saberes-luciérnaga que todavía sobrevuelan entre nosotros. Y quizás en ello, en la capacidad de verlas o en la posibilidad de producirlas, resida hoy nuestra débil fuerza mesiánica.

Nicolás López

[nicolop87@hotmail.com](mailto:nicolop87@hotmail.com)

FREYENHAGEN, Fabian. *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 298 págs.

Es algo manifiesto que la filosofía de Theodor W. Adorno viene recibiendo una creciente atención en los últimos años, en especial en lo que se refiere a su recepción en lengua inglesa. En esta nueva bibliografía los trabajos de Fabian Freyenhagen, profesor de la Universidad de Essex, Inglaterra, merecen una atención especial. Si algunos de sus textos anteriores como “Adorno’s Critique of Late Capitalism”<sup>1</sup> y “Moral Philosophy”<sup>2</sup> ya eran prometedores, su libro *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly* [en una traducción libre: “La filosofía práctica de Adorno: viviendo menos erradamente”] desarrolla de forma más pormenorizada y con mayor aliento su propuesta interpretativa, que es, por cierto, interesante y original.

En primer lugar, conviene resaltar que el subtítulo de la obra es más revelador que el propio título principal. Esto no sólo debido al hecho de que la posibilidad de separar filosofía práctica y filosofía “pura” en la obra de Adorno resulta cuestionable, sino principalmente porque el autor no se adentra en el amplio campo de la filosofía práctica (entendida, en general, como un terreno que abarca especialmente las cuestiones éticas, morales y políticas), sino que enfoca su atención desde el principio en una cuestión por así decir moral: ¿Cómo vivir la vida errada, falsa? ¿Es posible vivirla menos erradamente?

La respuesta de Freyenhagen, basada en una sólida lectura de la obra adorniana, es que si bien no hay duda de que no es posible una vida justa en la falsa, aún así es posible vivir de forma menos errada. Freyenhagen recurre a la distinción entre libertad positiva –la autonomía, ausente en las sociedades contemporáneas– y libertad negativa –nuestra capacidad de resistir, al menos en parte, a participar en el juego y reproducir la situación existente–. De este modo muestra que, aunque las coacciones estructurales de la sociedad no nos permitan autodeterminarnos, con todo tenemos la posibilidad de resistir y no reproducir y perpetuar las relaciones sociales existentes.

Según su lectura, lo que Adorno propone es una ética de la resistencia. Una ética según la cual “se debería intentar, en la medida de lo posible, resistir a las presiones que hacen que uno se conforme y reproduzca el mundo actual”. ¿Pero cómo

---

<sup>1</sup> En Ruth SONDEREGGER y Karin DE BOER (eds.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, Ch. 10.

<sup>2</sup> En Deborah Cook (ed.), *Adorno – Key Concepts*, London: Acumen Press, 2008, Ch. 6.

hacer esto? En primer lugar, viviendo una vida suspendida, lo que de ningún modo significa una vida retirada, restringida a la esfera privada o de inactividad, pero sí una vida que mantenga una continua distancia reflexiva, en especial porque “la reflexión crítica es el punto de partida para cualquier resistencia”. También porque, en un mundo opaco, no transparente, la modestia y la permanente desconfianza hacia las propias convicciones resulta un requisito indispensable. Pero el distanciamiento crítico y la modestia tampoco bastan. Habría al menos otras dos claves para comportarse de la forma menos errada posible en la vida falsa. La primera es tratar de vivir como se supone que se debería vivir en un mundo libre, lo que significa, básicamente, realizar actividades sin propósito, que resistan “al espíritu productivista de nuestros tiempos”. La segunda es intentar vivir de tal forma que a fin de cuentas uno pueda pensar que ha sido un buen animal, es decir, identificarse con el sufrimiento de los demás, mantener tal identificación como una reacción natural (y, por consiguiente, no racionalizarla) y, en la medida del posible, contribuir a mitigar dicho sufrimiento.

Si esta es, por así decirlo, la respuesta a la cuestión principal planteada por Freyenhagen, a lo largo del libro desarrolla también un análisis minucioso de la fundamentación normativa en que se apoya esta respuesta, y también de las críticas del frankfurtiano a la sociedad moderna. Según el autor, la resistencia y la crítica de dicha sociedad se derivan del hecho de que ésta daña a los seres humanos y desperdicia su potencial. Entretanto, y ahí entra el problema de la normatividad, Adorno no indica cuál es el potencial humano que está siendo desperdiciado y tampoco explicita en qué consistiría una vida correcta, una vida no dañada: afirma que no sería posible hacerlo desde la vida errada y en la sociedad opaca.

Así, de acuerdo con Freyenhagen, Adorno es un negativista en diversos ámbitos. En el metodológico, al decir que para saber lo que es la salud, por ejemplo, antes tenemos que saber lo que es estar enfermo; en el epistémico, al sugerir que sólo podemos conocer el error, el mal, la enfermedad, pero que hay una limitación en nuestra capacidad para conocer en qué consiste lo correcto, el bien, la salud; e inclusive en el plano sustantivo, al diagnosticar que el mundo actual es fundamentalmente errado, malo, y que esto crea aún mayores obstáculos para vislumbrar lo que sería un orden correcto de las cosas. Además, Adorno es también un negativista metaético, lo que significa que es posible dar cuenta del problema de la normatividad, de la justificación de la crítica y de la resistencia incluso en la completa

ausencia del conocimiento del bien, de lo correcto o de cualquier otro valor positivo.

Entonces, ¿cómo saber que el potencial humano está siendo desperdiciado? ¿Cómo saber que se está viviendo una vida falsa, dañada? Según el autor, es posible llegar a estas conclusiones a partir del análisis del sufrimiento de los individuos, así como de las patologías de estos y de la sociedad. Y más, “la mayor *contribución a nivel explicativo* de su teoría crítica vindica la concepción negativista de la humanidad inscrita en ella”. En este sentido, “entender y criticar son uno y el mismo proyecto” y, por consiguiente, “no deberíamos pensar la parte normativa de la teoría como algo separado de la parte explicativa”. Pues la teoría crítica tiene una fuerza explicativa superior a la de otras teorías rivales en la medida en que muestra las raíces sociales de buena parte de los sufrimientos existentes, que son situaciones transformables, y de este modo justifica su perspectiva crítica y su concepción de que el mundo puede ser mejor.

Para finalizar, una breve síntesis del libro. Está compuesto de nueve capítulos, a los cuales se suman una importante introducción y un breve apéndice. En la introducción el autor discute el problema de la normatividad y presenta su interpretación de la teoría adorniana. En el primer capítulo, delinea el análisis que Adorno hace de tres elementos fundamentales de la modernidad: Auschwitz (el mal radical y el fracaso de la cultura), el capitalismo y el pensamiento identitario. En el segundo capítulo, Freyenhagen analiza la tesis según la cual no hay vida justa en la falsa y, en consecuencia, que estamos condenados a participar y reproducir el sistema social (o al menos parte de él), aún que contra nuestra voluntad o conciencia. El tercer capítulo está dedicado a la cuestión de la determinación social y de lo que resta de libertad negativa en la sociedad, una vez que, según Adorno, es la determinación social, y no la determinación natural, la que impide y amenaza la existencia de la libertad; por consiguiente, aborda también las precondiciones sociales para la existencia de la libertad y añade unas interesantes reflexiones sobre la paradoja de la punición en la sociedad patológica (que él denomina de antagonismo objetivo). El cuarto capítulo muestra las críticas de Adorno a la filosofía moral, en especial a la kantiana, pero también a la ética de la responsabilidad, a los nuevos valores nietzscheanos, a la ética de la virtud y de la compasión. En lo que sigue, el autor comenta el nuevo imperativo categórico propuesto por Adorno, a saber, “orientar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra

nada semejante”<sup>3</sup>, destacando que tal imperativo está fundado históricamente: que se le impone a la humanidad en su estado de no libertad. Se trata de un imperativo que se dirige más bien al sujeto global, a la humanidad, que a los individuos singulares, que centra su atención en pensamientos, acciones y resultados, no en máximas, y, además, que tiene un motivo materialista: el repudio al sufrimiento, motivo por el que sería un ultraje intentar fundamentarlo discursivamente. En su sexto capítulo, Freyenhagen expone la ética de la resistencia propuesta por Adorno, mostrando cómo el frankfurtiano cree que los individuos podrían, al menos en parte, evitar la reproducción y la perpetuación de lo existente. En los tres capítulos finales, el autor retoma el problema de la normatividad presentado en la introducción, debatiendo el rechazo de una fundamentación discursiva y el tipo de normatividad que la ética de la resistencia requiere, para plantear así una defensa del negativismo metaético, que no necesita ser constructivo, pero que, no obstante, posee relevancia práctica. En el último capítulo, específicamente, Freyenhagen argumenta que hay un aristotelismo negativo implícito en la obra adorniana, al menos en lo que refiere al problema de la normatividad, es decir, que para evaluar algo es necesario conocer su *ergon* (propósito) específico. De acuerdo con ello, la humanidad no es algo que poseemos por el simple hecho de haber nacido dentro de la especie humana, sino que se trata de un potencial que debe ser realizado. En el apéndice, el autor examina la cuestión de la disposición espontánea, más exactamente, de la naturaleza corpórea del libre albedrío.

En definitiva, el libro de Freyenhagen constituye una buena presentación de la ética adorniana, accesible para los lectores escasamente familiarizados con la obra del frankfurtiano, pero también presenta un riguroso análisis de varias facetas del pensamiento de Adorno. Su interpretación merecería llegar a ser canónica. Cabe lamentar, tan solo, que el texto no discuta más en profundidad los problemas políticos implicados en estos planteamientos, así como las cuestiones acerca de cómo cambiar la sociedad, emanciparse del capitalismo, o de hasta qué punto está bloqueado el camino de esta emancipación.

Amaro Fleck

[amarofleck@hotmail.com](mailto:amarofleck@hotmail.com)

---

<sup>3</sup> ADORNO, Theodor. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Akal, 2005, p. 334.

GANDLER, Stefan: *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. México: Universidad Autónoma de Querétaro, Siglo XXI Editores, 2013, 137 páginas.

Entre México y Alemania se mueven las reflexiones de Stefan Gandler. Un autor de origen alemán que, tras terminar sus estudios en la Universidad Goethe de Frankfurt y doctorarse en filosofía bajo la tutela de Alfred Schdmit, decide irse a vivir y trabajar a México, donde entrará en profundo contacto con el pensamiento de los marxistas Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez.

No es de extrañar pues, que los ensayos recogidos en *El discreto encanto de la modernidad, ideologías contemporáneas y su crítica*, tengan como fuerza tensora estos dos países: por un lado la advertencia sobre el peligroso *olvido* del horror nazi al que tiende una Alemania que no se ha reedificado sobre fuertes cimientos antifascistas; y por otro lado el reconocimiento a la tradición *radicalmente* liberal existente en México, en la que la soberbia eurocéntrica nunca se ha fijado.

## 1 MÉXICO Y LA MODERNIDAD

Sobre este último aspecto es interesante el ensayo que dedica al liberalismo político mexicano y a la figura de Benito Juárez<sup>1</sup>. En él Gandler sostiene la tesis de que los ideales de la Revolución Francesa, pese a haber nacido en Europa, han sido en América donde realmente han podido dejar algo de huella. Este hecho, nos señala el autor, no es casual, hay una estrecha relación entre el liberalismo y la lucha anti-colonial y antirracista.

Gandler apoyándose en una interpretación de *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, se hace cargo del antagonismo dialéctico propio del concepto de igualdad. Así señala que si bien el concepto de *igualdad* fue completamente necesario para superar las viejas formas de explotación, con el derrumbamiento de éstas y al negar implícitamente la infinidad de diferencias reales de los seres humanos “*da la razón* a las formas de *ser* dominantes entre los seres humanos de cierta época y cierta región” (pág. 32)

Pero dicho esto, y acto seguido, Gandler quiere dejar claro que no podemos menospreciar la importancia emancipadora de este concepto en el contexto americano, en el sentido de que allí “hace visible, escuchable y de cierta manera presente

---

<sup>1</sup> Benito Juárez (1806-1872) fue un político liberal mexicano, varias veces presidente, que introdujo en el país numerosas políticas progresistas, como la extensión de la educación a vastas capas de la población.

al otro (o a la otra)” (pág.33). Es con las luchas coloniales –y las antirracistas sí las acompañan– con el que el concepto de *igualdad*, pese a sus limitaciones dialécticas, “puede adquirir una cierta verdad histórica y fuerza liberadora” (pág.34), sostiene el autor.

La idea es que si es en América donde los ideales de la Revolución francesa han servido como motor emancipador, si es cierto que “el liberalismo político es por esencia un fenómeno americano” (pág.34), será necesariamente Benito Juárez quien represente en México el Robespierre que guillotinaron en París (pág.29).

La tesis de Gandler es que el liberalismo *radical* que representa Juárez, pudo tener éxito en México por el carácter pluricultural de su tradición. Esta pluriculturalidad permitía a sus habitantes imaginar *otra* forma civilizatoria que no fuera la cristiana, rompiendo así con la mentalidad feudal –imperante en Europa– que vinculaba a los gobernantes con lo divino. Gandler sostiene que la relación entre la mentalidad mexicana y liberalismo es recíproca: Por un lado el espíritu liberal republicano permitió la existencia de un gobierno auténticamente liberal como el de Juárez, y la puesta en práctica de ciertas políticas progresistas que en gran parte de Europa serían impensables realizar<sup>2</sup>; y a su vez, este tipo de políticas ahondó aún más la mentalidad *moderna* de los mexicanos, convirtiendo a México –sostiene– en un país que podría ser ejemplo de modernidad para los países europeos (y no a la inversa).

Esta realidad difícilmente será reconocida en Europa, un continente que desde una ideología eurocéntrica, se presenta como *ejemplo* de modernidad. En este sentido, sobre la crítica al eurocentrismo, y su valor para una nueva Teoría crítica, Gandler recoge en el libro una ponencia suya pronunciada en la Universidad Autónoma Metropolitana titulada “*Universalismo Periférico, límites de la crítica al eurocentrismo*”.

En dicha ponencia, el autor considera que recuperar la crítica al eurocentrismo desde una perspectiva *universalista* es de vital importancia para una nueva *Teoría crítica* que busque ser crítica de las ideologías. Esta exigencia, no aparece únicamente por la necesidad de fijar la mirada en otras realidades sociales y culturales ajenas a las europeas, sino también –y fundamentalmente– por una cuestión de índole *epistemológica*, a saber: *que desde un prisma eurocéntrico no sólo se desconoce toda realidad no-europea, sino que además el propio conocimiento de la realidad europea se convierte en algo*

<sup>2</sup> Gandler señala por ejemplo, la separación ejemplar existente en México entre Iglesia y Estado, una separación a la que en Europa –señala– sólo se acerca Francia.

*distorsionado e ideológico*. En este sentido Gandler es claro: “el eurocentrismo no es la reducción del pensamiento a una cierta realidad, sino la reducción del pensamiento *en sí*, el alejamiento epistemológico e intelectual no sólo de las realidades fuera de Europa, sino de la realidad en cuanto tal” (pág. 73).

Así, cuando desde el eurocentrismo se construye una imagen ideológica del propio continente, presentándolo como la tierra de los derechos humanos, la democracia y el desarrollo cultural, se niega el papel altamente destructivo y avasallador que ha tenido Europa en la historia universal. El eurocéntrico es un relato sólo puede sostenerse —señala el autor— bajo el olvido del holocausto y el colonialismo.

Por ello, frente al discurso eurocéntrico que considera el nazismo como una anomalía, como un delirio inexplicable en la Europa de la “liberté, égalité et fraternité”, Gandler lo interpreta más bien (siguiendo los análisis de Adorno y Horkheimer) como un elemento clave para entender la propia realidad europea. La reconstrucción ideológica que se hace en Europa autopresentándose como un continente ejemplarmente moderno, es precisamente un reflejo de su verdadera incapacidad de serlo. Otros lugares, señala Gandler, a los que se ha tildado de tercermundistas no portan consigo esa incapacidad, como es el caso de México. Será en esos lugares precisamente donde deba —y pueda<sup>3</sup>— renacer la Teoría crítica.

De ahí la importancia que tiene la crítica al eurocentrismo para una nueva Teoría crítica, ésta no debe deslizarse hacia el *relativismo* cultural, sino apostar por un nuevo *universalismo*: “la crítica al eurocentrismo es limitada y debe convertirse ya en una toma de consciencia de la propia obligación de aportar algo directamente a un nuevo universalismo (*concreto*), que sólo desde la periferia va a poder ser reconstruido”, sentencia Gandler (pág. 79).

## 2 ALEMANIA, NACIONALISMO Y OLVIDO

En cuanto al otro gran referente del libro, Gandler analiza el nacionalismo alemán a propósito de su resurgimiento con el proceso de reunificación. Diferencia analíticamente tres modos como se expresa el nacionalismo en Alemania, a saber: a) aquella forma de expresión que es común a todo nacionalismo, b) aquella otra que

---

<sup>3</sup> Frente a los intentos de renacionalización de la Teoría crítica, Gandler entiende que al igual que en el pasado, dicha corriente “tiene que contar con la base material necesaria” para su desarrollo, y señala atentamente: “esta base prácticamente no existe hoy en día en Alemania” (Pág. 79).

está relacionada con el modo de producción capitalista, y por último c) aquellas formas de expresión características del nacionalismo alemán.

a) En términos generales, sin entrar en las particularidades de cada país, podemos decir que el concepto de *nación* está inexorablemente vinculado al de *exclusión*.<sup>4</sup> La nación para definirse, excluye a todas aquellas personas que no son parte de ellas: “lo común en la presencia material de todos los Estado nación es que tienen, aparte de la agresiva cerrazón hacia fuera, también una discriminación hacia adentro. Para constituir una colectividad nacional de manera estable, se requiere de una norma que también excluye necesariamente a ciertos seres humanos que se encuentran en el territorio nacional” (pág. 56). El cómo y bajo qué criterio se discrimine, varía en cada país.

b) En cuanto a la relación del nacionalismo con el orden de producción capitalista, Gandler denuncia su carácter *ideológico*. Por un lado, las complejas formas de producción internacional, así como la cada vez más intrincada división del trabajo, dificulta la comprensión del proceso de producción, provocando una absoluta estrechez de miras. Se toma la nación como algo central “y se intenta explicar las relaciones sociales internas a partir de sí misma, sin reflexionar sobre las relaciones sociales internacionales” (pág. 59). Por otro lado, al tomar “una idea de nación como unidad de iguales entre iguales” (ibíd.) se conduce a pensar que en el seno de la nación, no hay *explotados* y *explotadores*, sino simplemente compatriotas por igual. Ambas estrecheces de miras tienen por igual su base material en las complejas relaciones internacionales, si bien la segunda posee además un marcado carácter *interesado*.

c) Por último Gandler explica su visión sobre las particularidades del nacionalismo alemán. La idea principal es que “En Alemania el nacionalismo culmina en el nacionalsocialismo, es decir, en el más *perfecto* genocidio industrial y en la guerra de agresión más sangrienta de la historia” (págs. 77-78). Con el nazismo el carácter excluyente del concepto de nación –tanto interno como externo– fue llevado a sus máximas consecuencias, sostiene el autor. También se hizo patente el carácter ideológico e interesado del nacionalismo cuando las masas, en vez de movilizarse con-

---

<sup>4</sup> Gandler nos señala que en un principio en la Revolución francesa, el término *nation* mantenía cierta tensión: además de poseer un carácter excluyente, había contenido en él cierta fuerza emancipadora. Ahora bien, con la consolidación de los Estado nación, será este rasgo excluyente el que predominará sobre el emancipador. También nos recuerda el autor que por desgracia en Alemania, este carácter emancipador del concepto nunca estuvo presente.

tra sus opresores, lo hicieron contra *los otros*, los excluidos de su concepto de nación.

Alemania pretende olvidar, concluye Gandler, en qué devino su nacionalismo. Cuando se oyen voces que piden convertir en fiesta nacional alemana el nueve de noviembre, por ser el día en que cayó “el muro de Berlín”, se vuelve manifiesto el *olvido* en gran parte de la población de lo que también pasó ese día cincuenta años antes: “*la noche de los cristales rotos*”. A esta cuestión, a la de la construcción de Alemania sobre el olvido del horror nazi, dedica también Stefan Gandler el primer ensayo de este libro a propósito de la película *Shoah*, de Claude Lanzmann.

El libro contiene además dos artículos y dos *in memoriam* sobre dos de los principales referentes filosóficos del autor (pág. 124), a saber, Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez. En dichos artículos se confronta por un lado, el concepto de *ethos de* Echeverría con el concepto de *reconocimiento* que Honneth rescata de Hegel; y por otro lado la interpretación que Luis Villoro hace del concepto marxiano de *ideología* con la interpretación de Sánchez Vázquez y la del propio Marx.

Así pues, podemos decir que *El discreto encanto de la modernidad*, no es sólo una recopilación de ocho ensayos personales de Stefan Gandler o un recorrido por sus principales inquietudes político-filosóficas, es también un necesario ejercicio de memoria y crítica de la ideológica mentalidad europea. Es, en definitiva, la denuncia de un relato que siempre fue tejido sobre el ignominioso olvido de sus víctimas.

Luis Mario Lozano Martín

[luimarloz@gmail.com](mailto:luimarloz@gmail.com)

JAMESON, Fredric: *Representing Capital. El desempleo, una lectura de El Capital*. Madrid: Lengua de Trapo 2012, pág. 214.

Con las cifras de paro en máximos históricos, Fredric Jameson, reconocido teórico marxista heterodoxo y conocido fundamentalmente por su obra de 1990 *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*, nos ofrece una lectura del volumen primero de *El Capital*. Hay que decir, de entrada, que en la traducción española se ha puesto “el desempleo” en el título cuando éste no aparece en el título original, de modo que el libro no se centra tanto en tal problema como se podría dar a entender. Así, el estudio de Jameson se centra principalmente en los fundamentos filosóficos que subyacerían a la teoría del capitalismo de Marx, vistos desde el actual momento histórico en que la crisis nos obliga a repensar qué ocurre con esta máquina imparable que llamamos capitalismo. A través de un recorrido por las secciones de *El Capital* se van poniendo sobre la mesa algunas de las discusiones sobre la representación y lo irrepresentable –en particular, la irrepresentabilidad de lo insoportable (189)–; la dialéctica –cuyo resultado es una *elipsis* (pág. 203), y no una síntesis–; la alienación –contra Althusser–; la subsunción; así como temas de la teoría literaria –la figuración, la alegoría, etc.–. Al mismo tiempo, el diálogo erudito con una gran heterogeneidad de autores –marxistas, los grandes de la filosofía, autores contemporáneos, etc.– da como resultado un buen cúmulo de sugerentes ideas que apuntan a cuestiones de profundidad más allá de la “forma de presentarse” que vemos cada día en lo directamente medible por los indicadores oficiales de los economistas.

Por tanto, el reto de Jameson –como el de tantos otros– es demostrar la vigencia de la teoría crítica del capitalismo. A partir del dispositivo de representación de lo social propuesto por Marx y siguiendo la famosa formulación de Mandel, el capitalismo del siglo XXI se asemeja cada vez más a la “*pura abstracción*” (pág. 31) teórica, en comparación por ejemplo con el capitalismo concreto del XIX; no sólo por la recurrencia de las crisis sino por la creciente subordinación de la cualidad a la cantidad (pág. 44 y ss.), o en términos generales, por la irracional racionalidad del dinero que tiende a inundar todas las dimensiones de la realidad. De esta manera, Jameson trata de fundamentar esa línea de interpretación por varias vías llegando a la conclusión de que *la ley general de la acumulación capitalista* del capítulo XXIII de *El Capital* es una explicación central para comprender la identidad entre productividad y miseria (pág. 191), es decir, la contradicción irresoluble entre el desarrollo capitalista y el “desempleo” masivo. “Esta particular ‘ley’ marxiana [...] fue el objeto de escarnio durante las prósperas décadas de posguerra de 1950 y 1960. Hoy en día esto ya no es ninguna broma...” (pág. 116). Tal “ley” parecía ser un magno error teórico, sobre todo cuando a cierto marxismo le servía de base

para señalar la inevitabilidad del paso al socialismo. Para tantos intelectuales, las grandes clases medias y el Estado del Bienestar parecían refutar ese carácter de ley social que Marx le dio a esta cuestión. La existencia de “variedades de capitalismo” relativamente estables parecía no reducirse a un sistema global homogeneizador, lo cual suponía la posibilidad de una regulación significativa de las lógicas económicas por las vías políticas institucionalizadas. Para Jameson, tal posibilidad no puede ser vista como una alternativa históricamente sostenible.

Si la dinámica económica está constituida en sistema y ésta fue captada en lo nuclear por Marx, tal afirmación no puede ser constatada en último término por una realidad empírica concreta sin más —el ciclo fordista-keynesiano, por ejemplo—, sino que ha de ser nuevamente evaluada a la luz de las tendencias históricas más generales en el plano global. Lo que era considerado por los socialdemócratas como un límite impuesto al capitalismo contenía un carácter paradójico: “el capitalismo es un sistema total [...] que no puede ser reformado, y que sus reparaciones en un origen destinadas a prolongar su existencia, terminan necesariamente fortaleciéndolo y ampliándolo [...] el poder y el logro de la construcción de El Capital radica en mostrar precisamente que las ‘injusticias y desigualdades’ están ligadas estructuralmente al propio sistema en cuanto tal, y que éstas no podrán ser reformadas nunca.” (pág. 218). Que existan, evidentemente, más o menos márgenes de acción en todo contexto no invalida la proposición de que un “capitalismo con rostro humano” sólo es factible en zonas y periodos concretos que ya forman parte del pasado. La hegemonía del keynesianismo (pág. 195) y su contraparte socialdemócrata han de ser resignificados, pues hoy vuelve a ponerse en evidencia que tales propuestas no fueron limitantes de la acumulación sino la condición para garantizarla en un momento histórico particular. De modo creciente, la política económica de un país ya no puede sino plegarse a criterios que no emergen de ninguna política estatal sino de las imposiciones del mercado mundial, no tanto como un “chantaje” de un macrosujeto organizado —los capitalistas europeos, el gobierno alemán y la Troika, por ejemplo, para el caso español— sino como la progresiva implantación de un sistema que no responde a nadie más que a su lógica impersonal.

Otro de los puntos clave de la argumentación de Jameson insiste en aquello que los economistas tienden a ver como “antieconómico”, por así decirlo. Por un lado, señala la función de las luchas de clases —que no significan únicamente una extensión de derechos sino también un aumento de la productividad (págs. 98, 170)— y por otro lado, la función clave del *ejército de reserva* en sentido amplio —y no en el

sentido restringido de meros obreros de la industria que han sido despedidos—: “Y los desempleados —o los indigentes, los pobres— están, por así decir, empleados por el capital para estar desempleados; cumplen con una función económica por medio de su propio no-funcionamiento (incluso aunque no sean pagados por hacerlo).” (pág. 117). La centralidad de este punto nos parece fundamental, por ejemplo, para comprender que el aumento de la productividad e intensidad del trabajo en España en los últimos años no sólo depende de la intervención sobre la propia fuerza de trabajo “activa”, sino que la forma especialmente acelerada de “flexibilización” sólo ha sido posible bajo el supuesto de una masa de parados como factor de presión estratégico. Los más de seis millones de parados —si aceptamos la incuestionada cifra de la EPA— no significan ya un mero problema de intensificación del desempleo estructural sino que, en la célebre expresión del *ejército de reserva*, suponen masas de población enteras que no sirven ni tan siquiera para ser explotadas. Esa “sobrepoblación” ha sido y es económicamente imprescindible para disminuir los salarios, intensificar el trabajo para aumentar la productividad y establecer la imposibilidad legal y/o práctica de dar contenido real a las reducidas normas laborales. El mito del parado parásito, improductivo, que sólo produce gastos, etc. se disuelve al comprender las implicaciones de la ley marxiana de la acumulación. En la relación de “unidad de los opuestos” (cap. 2) —que es otra de las virtudes del ejercicio de Jameson— no hay ninguna contradicción entre que la economía vaya mejor y la vida de la gente vaya peor, despedir trabajadores es perfectamente sinónimo de crecimiento —como, por ejemplo, recientemente ha mostrado Costa Gavras en la película *El Capital*—, etc. El cortoplacismo capitalista ha funcionado siempre igual por la vía de resolver sus problemas de valorización inmediatos posponiendo sus contradicciones al largo plazo. En muchos sentidos posibles, contratar trabajadores es un lastre que se promueve mucho más por gestionar una cohesión social gobernable que por aumentar la productividad. La creciente dificultad de valorizar un capital con una proporción cada vez menor de capital variable vuelve a obligar a inventar métodos para mantener ocupados a esos “supernumerarios” que, aunque se presentan y autopresentan como vagos y culpabilizados, permiten poner los cimientos para recuperar elevadas tasas de ganancia. No lo saben, pero son económicamente fundamentales mientras mandan currículums, van a la oficina del paro, llaman por teléfono, aceptan un trabajo unos días, semanas o meses, rechazan otros, vuelven al paro, cobran en negro, etc. Están tan insertos en los mercados laborales como todos los demás.

Algunas de las limitaciones del libro de Jameson se referirían a una cuestión de forma, ya que algunas disquisiciones están aparentemente desconectadas del problema específico del desempleo porque se sitúan en un marco mucho más amplio. De ahí seguramente que la distinción sociológica entre trabajo y empleo es obviada por el autor. Aunque no es pertinente esa distinción para la pretensión de ampliar la categoría de desempleo a todo aquel que viva en la miseria, debería por lo menos haberse mencionado que el uso de tal categoría está marcada por la de empleo. El “unemployment”, que se usa tanto hoy como en la versión inglesa de *El Capital*, lleva a confundir la especificidad histórica de su sentido actual, el cual surge a finales del XIX con el derecho laboral moderno y la producción estatal de clasificaciones. Los parados de Marx eran *Unbeschäftigten* -“desocupados”- y no *Arbeitslosen*- “desempleados” ni “unemployees” en su sentido actual.

Por otro lado, hay una atención en nuestra opinión excesiva a la *Contribución* de 1859, que no tiene mayor peso –a pesar de su sobreestimado prólogo ya demostrado como básicamente erróneo– y que se pone como base de interpretación de algunas ideas que no están desarrolladas hasta *El Capital*, lo que en ocasiones lleva a confusión. En otro orden de cosas, la dimensión del crédito y del capital financiero –“capital ficticio”, según Marx– no aparece en Jameson con la profundidad que hubiera resultado esperable (pág. 48), siendo como es uno de los temas básicamente incomprendidos por tantas corrientes críticas que olvidan que tanto los mercados de mercancías como los mercados financieros se fundamentan en la misma abstracción tautológica que impone hacer más dinero del dinero, ya sea pasando por la mercancía (D-M-D’) en la mal llamada “economía real” o sin pasar por ella (D-D’). Y en fin, aunque hay tantos temas en el libro que no podemos tratar en esta reseña –por ejemplo, no hemos hablado de las problemáticas espaciales y temporales que ocupan dos capítulos– y a pesar de que no todas las ideas lanzadas por Jameson son satisfactorias, aquí valoramos el que se retome una necesaria discusión de fondo que falta a menudo en la sociología o en la economía crítica. Las urgencias prácticas de la actualidad nos imponen falsas soluciones a falsos problemas (pág. 83), y la vuelta a ciertos argumentos más sustanciales nos puede servir para no responder a esa interpelación constante que nos obliga a aceptar los fetiches del Dinero y el Trabajo como datos incuestionables.

Álvaro Briales  
[abriales@ucm.es](mailto:abriales@ucm.es)

MARCHART, Oliver: *Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Proteste. Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung*. Bielefeld: transcript Verlag, 2013, 247 páginas.

No sin cierta ironía, Oliver Marchart comienza el texto que conforma su libro *Prekarisierungsgesellschaft* contraponiendo dos hechos sin relación alguna: el anuncio por parte del Vaticano que confirmaba de manera oficial la inexistencia del infierno, y las palabras, dos años más tarde, del sociólogo Luc Boltanski, sentenciando que Europa habría entrado en el abismo, concepto que, si bien es usado de manera retórica, tiene también uso en la rama de la teología. Pudiera pensarse, por tanto, que era el infierno era el único lugar al que nos quedaba aferrarnos como un posible lugar de permanencia, habiendo entrado en esa otra inestable antesala al mismo: el de la precariedad. Más allá de las referencias escatológicas, lo cierto es que este término hace referencia a una no permanencia en un doble sentido: tanto temporal (“precario” refiriéndose a algo que es provisorio, temporal, efímero) como material (en tanto carencia o insuficiencia de recursos materiales). Remite, en definitiva, a un ámbito al que es imposible adscribir cualquier adjetivo que denote un carácter absoluto. La tesis de Marchart es precisamente que “precariedad” ha dejado de ser un término que haya de aplicarse en exclusiva al ámbito de las relaciones laborales, para comenzar a leerse como un eje de inteligibilidad de la sociedad en la que vivimos, dado que “a partir de un punto determinado, los efectos de precarización que provienen de la creciente precariedad de la competencia en el trabajo comienzan a hacer aparecer el conjunto de la existencia social bajo la luz centelleante de la inseguridad” (pág. 9). Para intentar entrever las consecuencias que puedan tener la extensión de este fenómeno, en el texto se combina el estudio de las teorías que en su opinión más se han acercado al mismo, combinándolo con una incursión en la teoría del discurso y aplicando los resultados a un estudio de caso, el del movimiento EuroMayDay que ha tenido lugar recientemente. Las conclusiones que finalmente arroja, si bien de relevancia para el conocimiento del fenómeno de la precariedad, resultan sin embargo *indeterminadas* como para poder incluir a éstas dentro del marco de una teoría crítica, como tendremos ocasión de ver brevemente.

En orden a examinar en qué medida y modo las consecuencias de la precariedad en el trabajo han llegado a influir al conjunto de la vida social, el escrito comienza analizando las distintas definiciones de esta noción. De lo que se trata es de obtener una que sea suficientemente amplia, que en lugar de acotar la posibilidad de adscripción de este término a un ámbito limitado, se revele como una

cierta lógica o modo de proceder que es potencialmente capaz de contener en sí todas las relaciones sociales. Son en particular cuatro las teorías que permiten este tipo de enfoque: la teoría regulacionista de raigambre althusseriana, los estudios desarrollados a partir del análisis de la *gubernamentalidad* por parte de Michel Foucault, los teóricos del llamado operaísmo italiano y el acercamiento más propiamente sociológico de Luc Boltanski y Ève Chiapello, que intentaran entrever un nuevo espíritu del capitalismo en los manuales de *coaching* y *management* que tanto éxito tuvieron en los años 90. A partir del análisis de estas cuatro teorías podemos elevarnos de las tendencias particulares a –por decirlo con palabras de Th. W. Adorno– “descifrar qué sale a la luz en ellos de la tendencia de la sociedad a través de la cual se realizan los intereses más poderosos”<sup>1</sup>. Es así como lo que en principio parecía ser un fenómeno reducido a la esfera laboral se convierte, para los teóricos de la regulación, en un aspecto central de la forma de organización del postfordismo en relación con su régimen de acumulación; “en la conceptualización de la teoría de la gubernamentalidad: en un dispositivo general de inseguridad y en su forma correspondiente de subjetivación, en la conceptualización de los postoperaístas: en una *fabrica diffusa* de la valoración que precariza todos los ámbitos de la vida en el marco del capitalismo cognitivo, en la conceptualización de Boltanski/Chiapello: en el nuevo “espíritu” de la polis basada en los proyectos” (pág. 129).

Alejado por tanto de cualquier tipo de posición sustancialista, Oliver Marchart hace uso entonces del estudio de Gramsci en torno a la construcción de hegemonías, para hacer ver, en conformidad con dicha teoría, la protesta como “la transformación adaptativa de un orden hegemónico en un terreno común de orden hegemónico y crítica” (pág. 82). La utilización de este enfoque teórico se explica por el intento de mostrar al lector que tanto los discursos canónicos del neoliberalismo ejemplificado por Margaret Thatcher y su reverso discursivo –que no es sino es la denuncia de las consecuencias sociales de dichas posiciones políticas– son cara y cruz de un mismo intento de aunar las distintas potencias presentes en una sociedad, conformando voluntades colectivas. De este modo, la sociedad en que se da el fenómeno de la precariedad se presenta como la suma de influencias provenientes de todas esas fuentes. Es en este momento del texto cuando el concepto de “revolución democrática” de Ernesto Laclau entra en juego. Habiendo

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO, “Crítica de la cultura y sociedad”, en *Obras Completas*, 10, 1. Madrid: Akal, 2008, pág. 21.

conceptualizado la sociedad como un conjunto de fuerzas en oposición, es completamente coherente que, de acuerdo con este autor, se dé por obsoleto un concepto de sociedad en que “la estructura jerárquica y no egalitaria del orden social parecía estar fundada en una voluntad divina trascendente” (pág. 107). En definitiva, lo que el cúmulo de estos planteamientos permite a Marchart es la descomposición de cualquier movimiento social en sus componentes más básicos, que en términos del enfoque propio del análisis del discurso, se reduce a tres estructuras en relación: la de demandas, la de subjetivación, y la de oposición. Estas herramientas teóricas permiten la identificación y descripción precisa de la identidad discursiva de la red de movimientos del EuroMayDay, lo que, finalmente, debe dar cuenta de la posición del término “precariedad” en el espacio político. Tras estudiar los distintos medios que este movimiento utiliza, amén de algunas de sus representaciones más significativas –como pudiera ser el caso de la ficticia diseñadora Serpica Naro en la semana de la moda de Milán– así como su posición en el horizonte común de la política autónoma, se entrevistó que el fenómeno de la red de movimientos en contra de la precariedad que conformó el mencionado EuroMayDay está caracterizado por una doble ambivalencia. En primer lugar, la que proviene de su incapacidad de poner en circulación un significante con una capacidad de adhesión que pudiera ser comparable al de su estructura discursiva en oposición, que pudiera estar representada, como ya se ha dicho, por el discurso de Margaret Thatcher. En segundo lugar, y en relación con este primer punto, la certeza de que el fenómeno de la precariedad se articula como un significante vacío, cuestión que se pone de relieve en hechos como la demanda de la “flexisecurity”, esto es, una mezcla de flexibilidad y seguridad, que hablaría de la equívocidad que se localiza en la noción misma de la precarización. La razón de las mencionadas ambivalencias se encuentra, a juicio del autor, en el hecho de que dicho movimiento es postidentitario, esto es, se trata de un movimiento cuya identidad está siempre abierta a la negociación, siendo así que “los objetivos de su política y la forma de subjetivación de sus actores están sometidas a un constante proceso de (auto) cuestionamiento” (pág. 220). Esto es lo que le permite, en último término, afirmar el advenimiento de una política de la contingencia, en que las prácticas sociales están, más que nunca, abiertas a la continua modificación de sus presupuestos. Esto, sin que sea necesariamente un fenómeno de carácter negativo, tendría su motivo achacable a algo que no proviene en exclusiva por el lado del sujeto. Más bien, se explicaría porque dichos movimientos sociales se dan en un momento de transición de un orden de

regulación político-económica a otro distinto (del fordismo al postfordismo), hecho que, en sí mismo, provoca efectos contradictorios.

No negaremos que dichos efectos contradictorios tienen lugar y que, en efecto, eso complica la descripción y estudio de las propuestas concretas de los distintos actores sociales. Su sola constatación, además, arroja ya conclusiones de importancia para el investigador. Creemos, sin embargo, que un acercamiento que quiera analizar en profundidad la noción de precariedad ha de precisarse de manera algo más determinada<sup>2</sup>. Oliver Marchart pone de relieve de manera adecuada y clara que el fenómeno de la precariedad es un indicador que especifica la fase del capitalismo de la sociedad en que vivimos e intenta comprender éste bajo la perspectiva de la totalidad. Su enfoque se encuentra en oposición a teorías que se han denominado “marxismo ortodoxo”, que incapaces de ver más allá de las contradicciones entre clases conformadas por las relaciones de propiedad y su relación con la economía de mercado, se limitarían a señalar la anomia e irracionalidad en la fase del capitalismo neoliberal. A pesar de eso, la conclusión última del sociólogo, que se limita a esperar que las protestas por la precariedad “con un poco de “optimismo de la voluntad“(Gramsci)” (pág. 230) puedan a llegar ser precursoras de un posible proyecto hegemónico, creemos pone de manifiesto, en el plano de lo teórico, un análisis que no ha terminado de definir su posibilidad histórica. Esto no significa otra cosa que, en orden a realizar un acercamiento al fenómeno de la precariedad y sus formas de protesta, en tanto queremos leerlo como marco de inteligibilidad de una sociedad determinada, no es suficiente con realizar un estudio acerca de las teorías que han podido tratarlo de manera más o menos cercana y observar cuáles han sido las manifestaciones de mayor o menor coherencia en sus formas de apoyo y oposición. Una teoría que se pretende verdaderamente crítica ha de ser capaz de explicar la generación de contradicciones y –lo que es más importante– la posibilidad de superarlas como uno de los fenómenos que están en el horizonte de lo presente posible. Si bien a pesar de útil en muchos aspectos, el libro de Oliver Marchart no realiza este último paso, lo que creemos se debe a su intento de ver el fenómeno de la precariedad casi en exclusiva bajo la luz del análisis discursivo y la construcción de hegemonías. Esto le permite, sí, afirmar

---

2 En lo que sigue nos apoyamos en las reflexiones de Moishe Postone en su “La deconstrucción como crítica social”, presente en *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2007.

que los discursos de la precariedad conforman ambivalencias y contradicciones, pero no afirmar o explicar los motivos por los que éstas pueden darse. Ha de recordarse que los términos de los que se conforma el discurso de la economía política, (“mercancía”, “capital”), indispensable para un trabajo de este tipo, son categorías que están históricamente determinadas, pero que expresan tipos de relaciones sociales que se conforman de manera cuasi-objetiva. Es precisamente el carácter doble de este tipo de términos lo que un texto que pretende elevarse de un término que se aplica, de manera estricta, a un campo determinado (el mundo del trabajo) a la sociedad en su conjunto, debería tener en cuenta. De este modo, y a modo de ejemplo, sería posible que las contradicciones y equívocos de los discursos del movimiento de protestas del EuroMayDay dejaran de ser meras ambivalencias para pasar a ser indicios de lo que las condiciones históricas del presente posibilitan y prohíben. Gracias a esta otra perspectiva abrimos la posibilidad de una tarea que, si bien no exenta de dificultades, quizá nos puede permitir salir, con esfuerzo, del molesto abismo de la indeterminación.

*Clara Navarro Ruiz*

[claranavarroruiz@gmail.com](mailto:claranavarroruiz@gmail.com)

MATE, Reyes: *La piedra desechada*, Madrid: Trotta, 2013, 311 págs.

En una conferencia reciente, Detlev Claussen cifraba la actualidad de la teoría crítica en la cuestión de si sigue estando a la orden del día el imperativo categórico que formulara Adorno, en el que exhortaba a orientar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada semejante. Si hay un autor en el pensamiento de habla hispana que ha captado la centralidad de esta convocatoria y ha articulado desde ella sus reflexiones, ese ha sido sin duda Reyes Mate. El “después de Auschwitz” es desde hace décadas el centro de gravedad de su pensamiento, que ha sabido reconocer en el genocidio judío un antes y un después para toda reflexión filosófica. Y, conviene no dejar de subrayarlo, lo ha hecho a contracorriente de un pensamiento oficial construido sobre el olvido de la barbarie y el silenciamiento del sufrimiento provocado. Si Auschwitz fue lo impensable y el sufrimiento de sus víctimas –consideradas insignificantes y privadas de toda dimensión semántica– fue lo impensado, Reyes Mate es consciente de que estas dimensiones “sólo entran en la órbita del conocimiento si lo ocurrido se convierte en el punto de partida de la reflexión. Y la memoria consiste en llevarnos de la mano a lo que tuvo lugar, pero que escapó al conocimiento, para que pensemos ahora todos a la luz de lo que ocurrió” (pág. 131). Por ello, el “después de Auschwitz” no sólo impone un ineludible imperativo anamnético a toda reflexión ético-política y a todo anhelo de justicia, sino que supone el “mandato de repensar todo a la luz de la experiencia de la barbarie” (pág. 12); a la luz de ese “impensable” que, sin embargo, ha tenido lugar. De este modo, su pensamiento recoge también la llamada de Adorno a tomar conciencia de que dejar hablar al sufrimiento es condición de toda verdad. Así es como para el autor “la memoria se convierte en un imperativo epistémico” (pág. 13), y lo hace afectando a todos los planos del pensamiento, desde el más institucional hasta el más especulativo.

*La piedra desechada* es un libro que reúne textos escritos a lo largo de 15 años. Los textos están articulados en cuatro grandes bloques, que son los campos de fuerza desde los que se ha ido tejiendo el pensamiento del autor: la autoridad del sufrimiento, la relación entre memoria y justicia, Dios después de Auschwitz –porque ni siquiera Dios y la religión están a salvo del deber de memoria– y cuatro excelentes semblanzas que recogen a cuatro personajes claves en sendos estadios de la historia europea moderna; el volumen se cierra con una extensa entrevista con el autor. De alguna manera, el libro presenta una cartografía de los temas que recorren el reverso de la historia europea reciente y que son fundamentales en el propio pensamiento de Reyes Mate; se trata de escritos centrados en problemáticas

diversas, pero claramente vertebrados por la centralidad de la experiencia del sufrimiento y por el ejercicio del método anamnético. En concordancia con este método, no debe sorprender que entre los compañeros de viaje de estas reflexiones destaquen la centralidad del pensamiento y la cultura judía europea. El constante diálogo del autor con pensadores como Walter Benjamin y Franz Rosenzweig –absolutamente cruciales para sus reflexiones–, las excelentes semblanzas de los Mendelssohn y Mahler, pero también las reflexiones sobre las tensiones históricas, teológicas y filosóficas entre la existencia diaspórica, la asimilación y el sionismo –que responden al creciente antisemitismo–, así como sus reflexiones sobre la experiencia del exilio, hacen que la historia triunfal de la modernidad emerja bajo una luz bien distinta, revelando su otra cara, mucho más sombría, que tan a menudo se tiende a barrer bajo la alfombra. De ahí la relevancia de la razón anamnética que reivindica el autor, que constituye el impulso del que se nutre toda su reflexión: “Las víctimas sobre las que se ha construido la historia, tantos siglos invisibilizadas y de tantas maneras privadas de significación, son las piedras descartadas. Parecería haber llegado el momento de construir sobre ellas. Falsa alarma. La historia sigue a su aire atraída por el seductor encanto del progreso. Hay que seguir cepillando la historia a contrapelo” (pág. 19).

Para evitar malentendidos, hay que subrayar que lo que está aquí en juego no es una crítica de carácter “antiprogresista”, sino más bien una crítica que pretende hacer consciente el carácter sacrificial que el progreso ha tenido hasta hoy. Con ello el autor no niega la existencia del progreso, sino que intenta poner de manifiesto que el bienestar alcanzado ha tenido un precio que han pagado los oprimidos, los vencidos, las víctimas –y que este precio no ha dejado de crecer. Podríamos decir que Reyes Mate sostiene, con Kafka, que creer en el progreso significa ser consciente de que éste aún no ha comenzado. En un fenómeno aparentemente tan anodino como el de las víctimas del tráfico, que pese a sus astronómicas cifras se siguen clasificando como “accidentes”, como si fueran un coste que solo cabe tachar de inevitable ante lo “necesario” de la velocidad –que responde a condicionantes socio-económicos no explicitados–, el autor logra mostrar de manera cierta el absurdo de una humanidad sacrificada en el altar del progreso. Las víctimas causadas por el inexorable avance de los “progresos” sociales –en este caso el incremento de la velocidad en la locomoción y el transporte– aparecerían como un “precio a pagar”, y su sufrimiento es invisibilizado y neutralizado como un mero “accidente”. Frente a esta teodicea secularizada del progreso, que naturaliza la

historia del sufrimiento y la presenta como algo natural e inevitable, como un “efecto colateral”, Reyes Mate insiste en algo tan simple como que “lo sustancial es la vida humana y lo instrumental, el progreso” (pág. 47). En la indiferencia ante el sufrimiento provocado y silenciado puede medirse el fracaso de la sociedad y de una cultura para la “humanización del hombre”; mientras esta situación persista, sólo desde la memoria del sufrimiento puede articularse una crítica que albergue la posibilidad de algo mejor.

Esto nos remite al anhelo de justicia que recorre todo el libro. En este punto, Reyes Mate se opone a los autores canónicos en la teoría de la justicia contemporánea –fundamentalmente Habermas y Rawls–, cuyos planteamientos se centran en la formulación de procedimientos más o menos formalizados para dirimir qué sería lo justo, olvidando así lo fundamental: la reparación de la injusticia. El error de estos planteamientos –subraya Reyes Mate– es que abstraen de la realidad en lugar de atenerse a ella. Sin embargo, sin memoria de la injusticia no hay justicia posible. Hacer justicia requiere “hacer frente a los daños e injusticias causados. Esto se resuelve grosso modo reparando lo reparable y haciendo memoria de lo irreparable” (pág. 153). Aquí cobra forma una formulación imprescindible para la teoría crítica hoy: “Si hay un conocimiento que legitime la injusticia o que encubra la evidencia, habrá que ponerlo entre paréntesis y esforzarse por pensar a partir de la situación injusta” (pág. 132). Las cifras de nuestro mundo globalizado hablan de 18 millones de muertos de hambre cada año. Solo una conciencia que haga frente a ese horror puede salvaguardar aún la noción de justicia. Por ello la propuesta de Reyes Mate es repensar la relación entre política y violencia para desnaturalizar esta violencia victimaria tan instalada en nuestra cultura, que parece convertir la injusticia y el sufrimiento provocado en algo inevitable, a lo que solo cabe resignarse.

De ahí la centralidad de su método anamnético, que exige que la memoria del sufrimiento provocado acompañe todas nuestras representaciones, tanto en lo filosófico como en lo político. Esto es lo que lleva a Reyes Mate, por ejemplo, a replantear el concepto de ciudadanía –tan querido en la filosofía política contemporánea– a la luz de las experiencias del exilio, la diáspora y el exterminio: “Si hay exilio no puede haber universalidad ciudadana por expansión de la ciudadanía de los ya ciudadanos, sino que la ciudadanía universal debe ser pensada desde la negación de esa ciudadanía” (pág. 201). Esto supone basar el concepto de ciudadanía, no en criterios como la sangre, la tierra, la lengua, la cultura o los sentimientos, “sino en la responsabilidad común por los sufrimientos causados a otros, a

esos que hemos quitado de en medio para estar los que estamos y donde estamos” (pág. 203). Así se prefigura el perfil de un nuevo modelo de ciudadano, forjado en el modo provisional de existencia del exiliado –que en el texto cobra forma a través de figuras como la del exiliado Max Aub–, cuyo cosmopolitismo no es abstracto, sino está remitido a sus raíces. Pero estas raíces del ciudadano diaspórico “obligan a revisar” el supuesto fundamental del sujeto ilustrado: su autonomía incondicional y soberana, sin nada que limite la libertad. Frente a ello, Reyes Mate subraya que el sujeto diaspórico abre una nueva clave de comprensión porque “nace con una responsabilidad. Es memoria y eso significa que tiene que casar el concepto moderno de autonomía con el de duelo por los sufrimientos causados por el presente, que es el nuestro, y con el de la deuda respecto a las víctimas marginadas sobre las que se ha construido la historia” (pág. 196).

Los supuestos ilustrados de justicia, tolerancia e igualdad, se quedan a un nivel abstracto; son el residuo de un iluminismo quizá bienintencionado, pero ajeno a la realidad. Frente a ello, Reyes Mate apela a la conciencia de Rosenzweig de que no nacemos con la dignidad de la humanidad: “Eso hay que conquistarlo. Lo que realmente poseemos es 'la violencia de un hecho' que nos hace diferentes y desiguales. Si queremos hablar de tolerancia no hagamos abstracción de la realidad sino partamos de su violenta actualidad y preguntémosnos entonces por la tolerancia entre diferentes, desiguales, entre víctimas y verdugos” (p. 261 s.). La reflexión filosófica no debe servir al sujeto trascendental, sino al hombre de carne y hueso, que “no siempre nace libre ni igual” (pág. 295). De ahí la necesidad de reconocer la relevancia de la miseria real, pues sin conciencia de ella no puede haber teoría crítica. Aquí es donde hay que conjugar el “atreverse a pensar”. En este sentido Reyes Mate rescata una frase de Marcuse poco antes de morir: “Ya sé dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos: en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás” (p. 264 s.). La filosofía, no sólo el idealismo, ha marginado cuidadosamente esta experiencia, con consecuencias fatales, puesto que implica extirparse la experiencia que podría ser el germen de una humanidad como sujeto consciente. Ya Adorno había subrayado lo poco que se le nota a la filosofía la historia del sufrimiento; en su estela, Reyes Mate reivindica que el sufrimiento debe convertirse en clave interpretativa de la realidad. Se trata de una cuestión de memoria, y por tanto de justicia.

De ahí que la clave que recorre el libro es la reivindicación de la razón Anamnética. Para ésta las injusticias pasadas no están claudicadas, sino que siguen interpe-

lando al presente, porque las injusticias cometidas contra los aplastados no prescriben con su muerte, y por tanto la justicia de los vivos tiene que ver con la respuesta a las injusticias de los muertos. En este sentido la razón anamnética es de alguna manera el reverso de la razón comunicativa habermasiana: “Esta razón no se sustancia en argumentos, sino en memoria. La flecha que sale de ese arco no busca el entendimiento, sino la respuesta. La razón comunicativa es experta en palabras; la memoria, en silencios. Es la memoria la que hace presente lo ausente” (pág. 231). Ante la persistencia de la violencia victimaria como parte del *business as usual* ante el que después de Auschwitz ya no cabe ingenuidad alguna, sólo la razón anamnética puede ofrecer una alternativa creíble a los modelos que han imperado: seguir como si nada hubiera pasado (como ha hecho el pensamiento ilustrado, de Rawls a Habermas) o abandonar toda pretensión de razón (el caso de la postmodernidad). La razón anamnética –cuya raíz teológica no se oculta en ningún momento– no es sino el motor de una teoría crítica que, en la mejor tradición de Adorno, Horkheimer y Benjamin, se guía por un impulso que no puede quedar sujeto en ninguna lógica de legitimación y que no requiere ninguna justificación discursiva ni fundamentación normativa: la indignación ante la injusticia. De ahí que no cierre tampoco los ojos a las injusticias pasadas, que no ignore los escombros humanos que se apilan ante el avance triunfal de ese enemigo que no ha dejado de vencer. De ahí la necesidad de hacer hablar a las huellas del sufrimiento y la injusticia para restituir a los sin nombre, a las víctimas sin voz, a las que se sigue aceptando como un precio inevitable con tal de que el progreso siga su curso.

“La calidad de una teoría se mide por su capacidad de hacer frente a problemas y situaciones reales”, se afirma en un pasaje del libro. Sin duda, hoy la teoría adolece de una enorme desproporción entre la gravedad de la situación que atravesamos y la conciencia que tenemos de ello: “Los problemas están ahí y son de una magnitud cósmica, pero ¿dónde se los piensa?” (pág. 296). Hoy hacemos frente a situaciones que no dejarán de acuciarnos porque miremos a otra parte, y –como bien se señala en el libro– el pensamiento académico se vuelve cada vez más autorreferencial, hasta el punto de que la realidad se convierte en algo “irrelevante para la teoría” (pág. 295). Pero, para una filosofía que no quiera enmudecer en su autocomplacencia, “lo que da que pensar no es el pensamiento sino algo previo, irreductible al pensamiento, a lo pensado” (p. 272). Entre los mayores valores del pensamiento de Reyes Mate destaca su capacidad para captar toda la enjundia teórica que se esconde en experiencias cercanas y aparentemente banales. Sus conceptos

no están esculpidos con el mármol resistente de la alta especulación, sino que cobran forma a partir del contacto con experiencias concretas, a menudo cotidianas y, en ocasiones, hirientes. Así es como el “certificado de empresa” con el que se notificaba al autor su jubilación forzosa se puede convertir en el impulso para una brillante reflexión sobre el tiempo (pág. 25), y el contacto directo con algunos protagonistas de la vía Nanclares es la savia que nutre un brillante análisis de los conceptos de la culpa y el perdón. También sus reflexiones sobre la tragedia, sobre las víctimas del tráfico o sobre las peculiaridades de la lengua española como lengua de conquistadores y conquistados atestiguan su capacidad para remover en los fenómenos cuanto hay en ellos de historia y de sufrimiento sedimentado. De este modo su pensamiento resiste a una tendencia histórica marcada por la pérdida de sentido de la realidad, el empobrecimiento del lenguaje, la despolitización de la política y la alergia a la responsabilidad. Y es que no se trata de un libro para celosos funcionarios de la disciplina filosófica con ansias de excelencia, sino de textos con un valor de uso real, accesibles a lectores despiertos y con ganas de entender y de seguir reflexionando. El gran atractivo de este libro reside en que en él cobra vida un modelo de pensamiento que ha ido desapareciendo del *mainstream* universitario, y que aquí emerge en todo su esplendor: una filosofía capaz de hacer hablar a la experiencia sin amordazarla con conceptos impuestos, de dar voz a injusticias hirientes que se deslizan como sombras silenciosas en lo cotidiano, de interpelar al lector sin miramientos en su complicidad con lo existente, y al mismo tiempo sin violencia y sin la altivez de quien cree haber entendido ya todo. En definitiva, se trata, en la mejor tradición de Walter Benjamin, de un pensamiento no anestesiado, consciente de que la injusticia sigue vigente y que es esto lo que da que pensar.

Jordi Maiso

[jordi.maiso@gmail.com](mailto:jordi.maiso@gmail.com)

MAURA, Eduardo: *Las teorías críticas de Walter Benjamin. Temas contemporáneos*. Barcelona: Edicions Bellaterra 2013, pág. 213.

El autor de esta monografía sobre las teorías críticas de Walter Benjamin, que tiene su origen en una tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid en 2011, advierte inmediatamente a sus lectores de que la creciente relevancia del pensador judío-alemán –desde el incremento exponencial de las publicaciones sobre él al aumento de las referencias a su pensamiento en el discurso público mayoritariamente afirmativas, pasando por la abundante recepción académica– no sólo da motivos para sentir alegría. E. Maura llama la atención ya al comienzo: en esa apropiación acechan peligros que no deben ser subestimados. Aunque quizás la calificación de “nuevo rico”, más que para calificar al propio Walter Benjamin, que nada puede hacer contra a este “éxito” póstumo –él que tan pertinazmente mantuvo distancia frente al brillo del éxito con la mirada puesta en lo que se derrumba–, más bien debería servir para describirnos a nosotros, los que nos hemos enriquecido un tanto apresuradamente, y sin pagar demasiado por ello, de los tesoros que legó a las generaciones que vivimos en el tiempo después la catástrofe a la que él no pudo escapar. Por esa razón, quienes vemos en su obra un conjunto de aportaciones valiosas para una teoría crítica de nuestro presente hemos de tener especial cuidado en no sucumbir a las tentaciones de los “nuevos ricos”, que por lo general quedan prendados de lo que más brilla, no saben apreciar dónde reside el verdadero valor de lo que poseen y sucumben fácilmente a una identificación sin fisuras con “su” tesoro. Afortunadamente, Eduardo Maura pertenece a un grupo de filósofos jóvenes que marcan en este sentido un cambio en los cánones de recepción y actualización de la Teoría Crítica y de los autores que mejor la encarnan. Lejos de una veneración acrítica y reverencial, pero también de un uso parcial e interesado, encaprichado con elementos aislados o llamativos y sin dominio de los debates internacionales y sin conocimiento a fondo de las fuentes, rasgos que caracterizaron a buena parte de la recepción de la Teoría Crítica en España hasta mitad de los 90, ese grupo no se deja guiar por los referentes hegemónicos o por el aura de instituciones convertidas en lugares de peregrinación académica o de obtención de méritos curriculares. En ellos se advierte un compromiso intelectual con la “cosa” que es muy de agradecer.

Algunas de las pautas de lectura que establece Eduardo Maura merecen ser resaltadas, ya que fijan un nivel de interpretación de los textos y de la trayectoria de Walter Benjamin, del que ya está obligada a partir cualquier interpretación posterior: evitar el tópico de la excentricidad y de lo esotérico, lo que no debe confundirse con desatender su singularidad; no convertir a Benjamin en un defensor optimista de las

transformaciones técnicas en la producción y distribución culturales de su época, enfrentado también en esto a Horkheimer y Adorno, representantes estilizados del elitismo cultural y el pesimismo; no convertir su pensamiento en un mero reflejo filosófico de los cambios de la cultura urbana moderna, de sus expresiones artísticas, arquitectónicas o tipológicas, carente por tanto de sistematicidad; rebajar la pretensión de verdad de su pensamiento a sus singulares peripecias biográficas, por más que éstas incluyan el exilio y la muerte huyendo de los nazis. Seguir estas recomendaciones y escapar a los tópicos más extendidos no resulta fácil, puesto que, como suele ocurrir con los tópicos, no deja de haber en ellos algo de verdad. Pero gracias a que E. Maura sabe mantenerlos a raya, Walter Benjamin y su producción teórica quedan situados en una serie de constelaciones epocales, filosóficas y de relaciones intelectuales que despojan a sus planteamientos de la marca de la excentricidad y le otorgan el carácter de una respuesta rigurosa a los cambios históricos que se producían en ese momento articulada en diálogo con las formas más agudas de conciencia sobre dichos cambios. En este sentido, uno de los mayores logros es mostrar la conexión de pensamiento de Walter Benjamin con el trabajo teórico de Adorno y Horkheimer. Si tenemos en cuenta la pertinaz repetición de inexactitudes, cuando no de tergiversaciones, sobre todo en el ámbito iberoamericano, en todo lo que afecta a esta conexión, desde los debates teóricos a las relaciones personales, bien podría decirse que estamos ante una lectura obligada para quien pretenda decir algo sobre la misma atendiendo a los hechos.

Walter Benjamin se enfrenta a cuestiones que están presentes en el debate intelectual del cambio de siglo y que están relacionadas con los acontecimientos sociales, políticos, económicos y bélicos que marcan la época: el declive de la fase liberal del capitalismo y del sujeto burgués, los comienzos del taylorismo, la escalada militarista, el creciente desencantamiento del mudo promovido por el complejo científico-tecnológico, la irrupción del psicoanálisis, las vanguardias artísticas o el desarrollo urbano con su trepidante ritmo de vida. Dentro del debate intelectual en torno a estos fenómenos, E. Maura no deja duda de ello, los escritos filosóficos y literarios de Benjamin pertenecen al ámbito de la teoría crítica de la sociedad y sólo son entendibles desde ella.

El libro está estructurado en tres partes que siguen un orden más o menos cronológico, pero que sobre todo pivotan sobre cuestiones teóricas clave para el pensamiento de W. Benjamin: la primera está centrada en torno a la epistemología y la tarea de la crítica, las segunda en torno al vínculo entre alegoría y experiencia y la

tercera en torno a la protohistoria de la modernidad capitalista y su inserción en la teoría crítica de la sociedad. Es importante señalar, para evitar confusiones, que estos ejes de estructuración del material teórico atraviesan todas las etapas del pensamiento de W. Benjamin. El acento que el autor de la monografía pone en cada etapa sirve sobre todo para mostrar la significación de cada uno de esos ejes, siempre interconectados y en permanente reelaboración en el conjunto de la obra. Las cuestiones epistemológicas no abandonan nunca a Benjamin y su confrontación con la experiencia barroca y la alegoría inspira e ilumina el desentrañamiento de las fantasmagorías de la modernidad capitalista, por mencionar sólo dos de las numerosas interconexiones. E. Maura, que maneja permanentemente una visión sobre el conjunto, señala repetidamente y hace referencia a esas interconexiones entre “la teoría del conocimiento, la filosofía de la historia, el mesianismo en tanto que coalición de religión e historia, la crítica literaria, etcétera” (pág. 33).

No resulta posible aquí desgranar mínimamente todos los argumentos que se recogen a lo largo del libro, por eso nos limitaremos a señalar los que nos parecen más significativos. Por lo que afecta a la reflexión epistemológica creo que habría que destacar el esfuerzo por reconstruir los contornos de una forma materialista de crítica que constituye uno de los objetivos prioritarios de Walter Benjamin. Esto tiene que ver en primer lugar con la pretensión de ajustarse a los materiales, de construir un paradigma crítico a la altura de los objetos, por tanto también de dar cuenta del vínculo entre historia y verdad, y no en un sentido historicista, sino en el sentido de atender a la historia que habita en el contenido de verdad de las obras y a los efectos de las transformaciones históricas (incluida la historia de su recepción) sobre esas obras. Esta tarea exige repensar la relación entre naturaleza e historia, elaborar una teoría no intencional del lenguaje y de la mortificación de la subjetividad, recuperar el carácter immanente de la crítica y señalar como su finalidad última la salvación de los fenómenos. Estas son las bases que sienta E. Maura para su intento de interpretación del más que hermético prólogo epistemológico al libro sobre el Drama barroco alemán, cuyas categorías clave y conexiones ayuda a comprender en una exposición clarificadora.

En la aproximación a la obra sobre el drama barroco, Maura acierta a caracterizar la concepción benjaminiana del Barroco como un *ethos* en el que cristaliza una experiencia epocal: el alejamiento del sentido ultramundano y la incapacidad de establecer una nueva totalidad de sentido profana. Extrañamiento y cosificación invaden la relación entre los sujetos y los objetos. A esta experiencia responden los tropos de la

ruina y la alegoría. La conexión que Maura establece entre alegoría y cosificación por medio de la mutua iluminación del fetichismo de la mercancía y el fetichismo de la alegoría en cuanto jeroglíficos de lo social; la importancia que da al desentrañamiento por parte de Benjamin de una de las transformaciones más significativas para la constitución de la modernidad capitalista, esto es, la espacialización de la tiempo; el papel clave que atribuye a la experiencia de la pérdida de experiencia; todas estas aportes ponen las bases para una teoría de la alegoría, en la que, como señala Maura, “se dan cita una vertiente epistemológica (la relación entre lo general y lo particular) y otra temporal (historia natural)” (pág. 109). En la alegoría encontramos un modo de percepción de las cosas como afectadas por la caducidad y la transitoriedad. Al mismo tiempo los materiales que integran la experiencia en la alegoría son agregados de signos, jeroglíficos formados de fragmentos de mundo. Esta es la manera como el alegorista barroco anticipa la configuración moderna de la relación entre el hombre y la naturaleza. La clave del concepto benjaminiano de alegoría es su pensamiento histórico-natural volcado en una salvación materialista de los fenómenos: “Al iluminar la destrucción y los escombros, la alegoría evita la tentación del sistema y establece un programa alternativo para la salvación de los fenómenos” (pág. 123).

En la tercera parte, apoyada fundamentalmente en los trabajos sobre Baudelaire y el conjunto de notas que se ha dado en llamar *Libro de los pasajes*, Maura acierta a colocar los esfuerzos intelectuales de Benjamin en el campo de fuerzas de la reelaboración de una teoría crítica de la sociedad en estrecha relación con Horkheimer y Adorno, mostrando que las tensiones y divergencias se producen dentro de un espacio común en trance de definición. Benjamin se enfrenta al proceso de expansión del capitalismo industrial y del fetichismo de la mercancía en los fenómenos culturales, en las transformaciones de la experiencia y en las formas de subjetivación y de su descomposición. Pone su mirada en la multitud, la moda, los tipos humanos que encarnan el fetichismo, las fachadas y el nuevo orden urbano, las nuevas técnicas de expresión artística, etc. Reconoce estos materiales como materiales dialécticos, sin proyectar sobre ellos una totalidad especulativa que los subsuma. Su estrategia teórica es más bien monadológica y constelativa. Busca desvelar la totalidad en la fragmento o en las constelaciones de fragmentos, lo que no quiere decir que siempre lo logre (véase alguna de las discusiones con Adorno al respecto). El conocimiento epistémico-crítico ya no está en condiciones de dar cuenta de la totalidad, pero la concentración en los fragmentos persigue precisamente desentrañar el espacio-tiempo de la mercancía como lo que constituye la totalidad social.

La monografía de Eduardo Maura sobre Walter Benjamin no repite lo que ya conocemos de él y lo que ya ha sido objeto de múltiples exposiciones, interpretaciones y valoraciones. Esto debe ser considerado como un punto a favor de la lectura que nos ofrece de los textos. Sin embargo, quizás haya algunos elementos del pensamiento de Benjamin sólo aludidos en su libro que podrían haber recibido más atención. Un par de menciones a lo largo del texto a las “tesis” sobre el concepto de historia no parece suficiente, dada la importancia atribuida a este texto en toda la recepción de su obra. También la significación del mesianismo y su vinculación con el concepto de revolución o, lo que es lo mismo, el Benjamin más político, deberían quizás estar más presentes. Evidentemente no todo se puede abordar en una monografía, y volver sobre Benjamin es una más que esperable “obligación” para quienes se han aproximado a su pensamiento. Si nos atenemos a lo que ofrece su libro *Las teorías críticas de Walter Benjamin. Temas contemporáneos*, del autor cabe esperar nuevas y valiosas contribuciones.

José A. Zamora

[joseantonio.zamora@cchs.csic.es](mailto:joseantonio.zamora@cchs.csic.es)

MENNINGHAUS, Winfried: *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*; traducción de Mariela Vargas y Martín Simesen de Bielke. Buenos Aires: Biblos, 2013. 135 páginas.

La masiva difusión del pensamiento de Walter Benjamin, sostenida a lo largo de décadas y con influencia en todos los campos de las humanidades, no siempre ha sido acompañada de un efectivo trabajo sobre su obra que sitúe la recepción contemporánea a la altura de su pensamiento, que la aproxime al umbral de su tarea. La exigente noción benjaminiana de “actualidad” emplaza al acto de lectura en un estrecho desfiladero que prescinde no sólo de la circulación comercial de un nombre y sus prestigios de temporada, sino también de la multiplicación insustancial de filología especializada. La actualidad de una obra del pasado no puede ser confundida con la simple y cómoda apropiación de un ramillete de citas brillantes (se ha abusado de la teoría benjaminiana de la cita para justificar una teoría de la discrecionalidad filosófica), ni con la acumulación analítica sobre los diversos aspectos de la obra. La lectura instrumental que funcionaliza algún aspecto aislado de la obra, o la lectura positivista que clasifica los distintos rasgos sin ponderarlos en su unidad contradictoria son sólo diversas formas de neutralizar la potencia de un pensamiento. La actualidad de una obra del pasado se adivina cuando el flujo continuo de su transmisión, el “érase una vez” de la historia de las ideas, se detiene en una “constelación saturada de tensiones”, esto es, cuando la calma convivencia de sus elementos se torna de pronto crispación y pregunta, un arco de tensiones nuevamente dispuesto a disparar sus flechas sobre un presente crítico. Pocas lecturas tienen la fuerza de aproximarnos a esa interrupción en el manido caso de Walter Benjamin. Lo primero que habremos de sostener del trabajo que ahora reseñamos es, justamente, que posee esa rara fuerza.

*Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito* es sin lugar a dudas el trabajo más completo y amplio dedicado a la cuestión del mito en la obra del berlinés. Publicado originalmente en alemán en 1986<sup>1</sup>, continúa siendo una referencia fundamental para esta problemática. A pesar de la centralidad de la noción de mito (y de expresiones asociadas como *mítico*, *mitología*, *mitológico*, etc.) a lo largo de

---

<sup>1</sup> Winfried MENNINGHAUS, *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986. El libro retomaba y ampliaba un largo ensayo preliminar de 1983, inédito en alemán, pero publicado como tal en francés y en inglés, en dos importantes compilaciones: Winfried MENNINGHAUS, “Science des seuils. La théorie du mythe dans Walter Benjamin”, en H. WISMAN (ed.), *Walter Benjamin et Paris*, Paris: Cerf, 1986, págs. 529-558; Winfried MENNINGHAUS “Walter Benjamin’s Theory of Myth”, en G. SMITH (ed.), *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections*, London: MIT Press, 1991, págs. 292-325.

todas las fases del desarrollo del pensamiento benjaminiano, son muy pocos los trabajos que han asumido el problema de manera consistente. Resulta elocuente que la sistematización más reciente del tópico, el artículo “Mythos” de Günter Hartung incluido en *Benjamins Begriffe*<sup>2</sup>, consigne como bibliografía pertinente sola y exclusivamente al libro de Menninghaus. Esta situación aporta un motivo preliminar y externo para celebrar la aparición de este estudio en español.

Sin embargo, el valor de la obra, su verdad, no reside sólo en haber llenado un vacío en el campo de estudios, como suele decirse. Menninghaus aclara que la elección de su problema, la cuestión del mito en Benjamin, tuvo otros motivos, ajenos a la ociosa vacancia académica de temas. “Mito” es una palabra, nos dice, que tiene la ventaja estratégica de participar simultáneamente de los tres grandes repertorios terminológicos en los que trabajó Benjamin a lo largo de todo su itinerario: el de la filosofía en sentido estricto, el de las regiones ocultas y “arcaicas” de la experiencia, y el de la cultura de la vida cotidiana (podríamos agregar, por nuestra parte, el de la teoría literaria y la teoría del arte en general). Siendo una noción que atraviesa el conjunto de preocupaciones benjaminianas, otorga al lector una pista preciosa para recorrer su obra de manera a la vez oblicua e integral. “(Re)construir el *uso* que hace Benjamin *de esta palabra* significa, al mismo tiempo, proporcionar *in nuce* una imagen completa de su pensamiento.” (12) De este modo, Menninghaus plantea una pauta heurística de vigencia acaso mayor hoy que en los años en que fue formulada: de lo que se trata es de encontrar claves de una “imagen completa” (“Gesamtportrait”), de una lectura integral de la obra benjaminiana. En la actualidad sabemos mejor que en los primeros años ochenta que las apropiaciones discretivas, los recortes unilaterales y las fragmentaciones analíticas han mutilado o neutralizado nuestra relación con el legado benjaminiano. Al decir “mito”, Menninghaus no elige meramente un tópico poco trabajado por los especialistas sino que, de manera más fundamental, traza una gruesa línea transversal en la que leer la *tarea* benjaminiana en la imagen integral de su obra. Sólo de este modo, dejando ver la obra como *mónada*, se prepara su “actualidad”.

Pero aún hay otro indicio heurístico clave en el planteo inicial del libro. *Saber de los umbrales* forma parte de la serie de estudios que surgieron en los años ochenta tras la aparición de la primera edición de *Das Passagen-Werk*, en 1982. En todos los casos, el impacto de esta publicación actuó retrospectivamente sobre el conjunto

<sup>2</sup> Günter HARTUNG, “Mythos”, en M. OPITZ y E. WIZISLA (eds.), *Benjamins Begriffe*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, págs. 552-572.

de la obra benjaminiana tal como se la conocía hasta el momento. Es también desde este movimiento retroactivo que Menninghaus plantea su abordaje, de manera que la noción de mito queda marcada por las figuras del *pasaje* y del *umbral*, que son las que en el *Passagen-Werk*, según constata el autor, ofician de esquemas operativos de la noción de mito. Benjamin habla allí del “mito de los pasajes”, de los “ritos de pasaje”, tanto como de “umbrales mágicos”, del “umbral del despertar”, o de un “saber de los umbrales”, expresiones que ofrecen la traza no sólo topológica sino también epistémica de su teoría del mito moderno. Es de este modo que Menninghaus determina la benjaminiana ciencia del mito como una teoría de los pasajes, como un saber de los umbrales. Pero no sólo en el sentido del genitivo objetivo –el umbral como problema a estudiar–, sino también subjetivo –el umbral como topografía del pensar. *Filosofía del umbral*: el doble genitivo de una tal expresión programática nos sitúa ante la segunda propuesta heurística fundamental de este libro, a saber, considerar la experiencia del pasaje, del atravesamiento de los umbrales, y, en general, las figuras de lo *intermedio*, no sólo como un *tema* presente en casi todos los trabajos más importantes de Benjamin, sino también como la *forma* y la *intención* de sus obras.

Este segundo presupuesto de lectura contribuye de manera decisiva al programa de una “imagen integral” de la obra, pues nos invita a situarnos en el umbral de sus paradojas y contradicciones, desactivando el tradicional abordaje de la obra benjaminiana a partir de dicotomías (teología/materialismo, germanística/publicística, anarquismo/comunismo, surrealismo/constructivismo, etc.). Si leemos su obra como un “saber de los umbrales”, entonces *toda dicotomía se convierte inmediatamente en bipolaridad*, toda supuesta contradicción se reconfigura como *campo de fuerzas*, como gustaba decir Benjamin. La dicotomía es el gran neutralizador de su obra, pues a la vez que parece dar cuenta de la complejidad extrema de sus componentes, los dispone de manera tal que desactiva la enorme potencia alojada en su tensión recíproca, para distenderlos como figuras contrarias, o series independientes, o complejos incompatibles. Y lo ha sido desde sus orígenes, cuando ya sus más cercanas amistades intelectuales impugnaban la convivencia de elementos supuestamente contradictorios en su pensamiento: Scholem criticando la contradicción entre teología y marxismo en el trabajo sobre la obra de arte; Adorno advirtiendo sobre el embrujado cruce “entre magia y positivismo” en el estudio sobre Baudelaire; Brecht acusando, lapidario, de “fascismo judío” a sus reflexiones sobre Kafka. Estas impugnaciones pierden de vista la singularidad corrosiva del

pensar benjaminiano y domestican la bipolaridad como simple dicotomía. El secreto y la potencia de su legado se resguarda hoy menos en algún motivo particular de su filosofía que en su *pensar desde los extremos*, una estrategia que encuentra en esta “Schwellenkunde” una de sus formulaciones más felices.

Menninghaus propone, entonces, por un lado, reconocer motivos que permitan atravesar transversalmente el conjunto de la obra benjaminiana (en este caso, el del mito), pero no para reconocer en ella una unidad homogénea y estable, sino para diseñar *campos de fuerzas* que nos permitan reconocer una lógica de permutaciones y un espacio de desplazamientos –un *Spielraum*, podría decirse, con un poco recordado término benjaminiano. Esa lógica es, en este libro, la lógica del *umbral*, poderoso dispositivo de transmutación de las dicotomías en bipolaridades.

Y bien, estos dos recaudos metódicos fundamentales –acaso el aporte más valioso y actual del presente libro– aplicados a leer el problema del mito en Benjamin ofrecen desde el comienzo un marco que sobredetermina el desarrollo de la variada gama de problemas abordados en los distintos capítulos, y que configura lo que entendemos como la tercera hipótesis general del libro. Ella nos dice: si aspiramos a una mirada integral de las distintas estaciones del pensamiento benjaminiano del mito, y si nos resistimos a pensar a partir de dicotomías y nos aventuramos en un pensamiento del umbral, entonces las contradictorias afirmaciones de Benjamin sobre el mito habrán de ser entendidas no como tales sino como polos de un mismo campo de fuerzas. Dicho esquemáticamente: la singularidad de la teoría benjaminiana del mito consiste en sostenerse en el umbral entre la crítica y la recuperación del mito. Menninghaus lo enuncia desde la introducción de su estudio: “Este ‘saber de los umbrales’ (...) produce un umbral que hay que saber ‘medir’ y ‘cruzar’: aquél entre ‘reproducción’ y ‘revisión’ (I, 295/I, 326), ‘subversión’ y ‘restablecimiento’ (I, 294/I, 325), ‘dinamitación’ y rescate del mito.” (13) De esta forma se complejiza una lectura frecuente del problema que lo piensa en términos simples de mera liquidación del mito, dejando muchas veces de lado aspectos sustanciales del planteo benjaminiano. Se dibuja entonces una hipótesis general de lectura que a la vez sienta las condiciones de una imagen integral del pensamiento benjaminiano y abre el espacio de una singular teoría del mito moderno.

El desarrollo del libro se lleva a cabo en dos pasos no simétricos. En un primer capítulo se realiza un cotejo del pensamiento benjaminiano del mito con los principales autores o tradiciones “que han tenido gran influencia dentro del pensamiento contemporáneo del mito” (12). En los cinco capítulos restantes se indaga,

de manera no cronológica sino sistemática, la concepción benjaminiana del espacio y del tiempo del mito, así como de la relación del mito con el lenguaje, la belleza, la libertad y la historia.

En cuanto al primer paso, Menninghaus escoge siete concepciones diferentes del mito para perfilar por contraste el planteo del berlinés: la ilustrada, la Romántica, la de la filosofía de la religión de Cohen, la de Freud, la de Jung, la surrealista de Aragon y la estructural de Lévi-Strauss. El autor va mostrando los aspectos convergentes y las diferencias entre estas posiciones y la de Benjamin. El procedimiento es muy útil, pues va dejando ver las coordenadas fundamentales donde situar las posteriores indagaciones sistemáticas sobre el mito. En particular, la doble crítica a la concepción ilustrada y a la romántica da la clave de la ya aludida hipótesis general: aunque Benjamin no acepta el abstracto y unidireccional esquema iluminista mito-religión-conocimiento teórico, sin embargo tampoco adscribe al programa romántico de una “nueva mitología” como renovado anclaje del sentido perdido en la modernidad. También es iluminadora la relación con el planteo freudiano, pues sirve a Menninghaus para deslindar dos modelos fundamentales con los que cotejarla: el que vincula mito, culpa y destino, que liga el concepto del joven Benjamin con la temática edípica en Freud, y el modelo de la analogía entre mito y sueño, que vincularía el concepto de mito del proyecto de los pasajes (las *imágenes oníricas* del colectivo deseante) con la interpretación de los sueños. El deslinde y la periodización allí sintéticamente sugeridos abren orientaciones de indagación aún poco exploradas<sup>3</sup>.

Sugerimos, sin embargo, que acaso no sea tan nítido el criterio de la selección de estas siete orientaciones. Por supuesto que todo recorte de este tipo será más o menos arbitrario, pero en este caso quedaron fuera varias orientaciones que podrían pensarse como tanto o más pertinentes y ricas en consecuencias que algunas de las seleccionadas en el libro. Así, la inquietante relación con las *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel, de quien Benjamin toma, en su famoso trabajo sobre la violencia, la “huelga general proletaria”, esto es, el mito por excelencia, para hacer una crítica radical de la violencia *mítica*, paradoja digna de un “saber de los umbrales”. O la relación con la teoría del mito de Roger Caillois, con quien Benjamin tuvo una conflictiva relación precisamente en torno a estos tópicos, y de quien utilizó con provecho –nada menos que en el proyecto de los pasajes– aspectos sustanciales

---

<sup>3</sup> Hemos intentado adentrarnos en esa senda en “Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin entre mito y razón”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol. 4, 2012.

de su “París, mito moderno” (publicado en 1937 en la *Nouvelle Revue Française*). O con la de su amigo Ernst Bloch, sorprendentemente ausente del libro, cuyo “marxismo cálido” se emparenta muy estrechamente con el proyecto benjaminiano de “ganar las fuerzas de la ebriedad para la revolución”, cuyo careo crítico con Jung resultó tan importante como para Benjamin, cuya teoría del “cuento maravilloso” (*Märchen*) se elaboró no sólo en simultáneo sino casi en común con la de Benjamin y con idéntico propósito de una elaboración crítica de la experiencia mítica.<sup>4</sup> En cuanto a los autores no contemporáneos a Benjamin, acaso hubiera sido interesante pensar, más que los vínculos posibles con la problemática estructuralista de Lévi-Strauss, la efectiva acogida por parte del italiano Furio Jesi, el discípulo de Karl Kerényi que tan tempranamente como en 1970 asienta sus planteos metódicos en Benjamin e incluso lo sitúa en un lugar clave de su compendio sobre la temática, *Mito*, de 1973,<sup>5</sup> seguramente el primer estudio sobre el tema que reconoció en Benjamin un aporte fundamental al pensamiento moderno del mito. Por cierto, la dialéctica de “dinamitación” y “rescate” del mito, tan bien reconocida por Menninghaus en el berlinés en términos de un “pasaje dialéctico del mito” (123), podría haber encontrado en el modelo de la “máquina mitológica” de Jesi un parámetro muy fértil de comparación crítica.<sup>6</sup>

El segundo gran momento del libro, compuesto de los cinco capítulos restantes, despliega los principales motivos sustanciales del pensamiento benjaminiano sobre el mito. Destaca allí la amplia reflexión sobre el *espacio* del mito, donde se demuestra la importancia de la topografía del *umbral* en este contexto. Esta topografía,

<sup>4</sup> Para estas relaciones entre Benjamin y Bloch en los años 30 puede verse Christina UJMA, *Ernst Bloch Konstruktion der Moderne aus Messianismus und Marxismus. Erörterungen mit Berücksichtigung von Lukács und Benjamin*, Stuttgart: M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1994. Hemos subrayado la importancia de esta relación para las bases epistemológicas del proyecto de los pasajes en “Walter Benjamin, Ernst Bloch y la no escrita ‘fundamentación metodológica’ del *Libro de los Pasajes*”, en F. Naishtat (ed.), *Walter Benjamin. Nuevos estudios hispanoamericanos*, México, en preparación.

<sup>5</sup> Hay versión castellana: Furio JESI, *Mito*, Barcelona: Labor, 1976. Benjamin aparece tanto en el “modelo metodológico” planteado en la introducción, cuanto en el propio desarrollo de las distintas teorías del mito analizadas. En particular, destaca la importancia de las intervenciones de Benjamin sobre Bachofen, contra la recepción reaccionaria del pensador de Basilea en los años 20 y 30, una polémica que representa para Jesi la última fase del “Kampf um Creuzers *Symbolik*”, que atraviesa toda la teoría moderna del mito y con la que Benjamin comenzó a medirse ya en su libro sobre el *Trauerspiel*.

<sup>6</sup> Aunque de manera un tanto oblicua, algo de este cotejo puede ser encontrado en el ensayo de Agamben sobre Jesi: Giorgio AGAMBEN, “Acerca de la imposibilidad de decir Yo. Paradigmas epistemológicos y paradigmas poéticos en Furio Jesi”, en id., *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, págs. 137-154.

nuevamente, se refiere tanto al objeto cuanto a la propia forma del pensamiento. En cuanto a lo primero, Menninghaus demuestra la relevancia de la *arquitectura* (material y onírica) para este saber de los umbrales, y despliega una amplia reflexión sobre la topografía mítica de las dos grandes ciudades modernas sobre las que Benjamin más escribió: Berlín y París. En cuanto a lo segundo, al umbral como topografía del pensar, Menninghaus señala su especial pertinencia para reconstruir el pensamiento benjaminiano sobre el mito, pues permite “reconocer con especial claridad un motivo que en las valoraciones ampliamente negativas de lo mítico en Benjamin nunca aparece formulado explícitamente: el del rescate del mito.” (61) Como ya se dijo, se trata de una de las principales apuestas de este libro, que diseña una auténtica *teoría dialéctica del mito*: “la forma mítica espacial del umbral es también un elemento de la utopía antimítica de Benjamin.” (62)

En el capítulo sobre las relaciones entre mito y lenguaje, Menninghaus se detiene en la recepción benjaminiana de Creuzer y en la distinción entre símbolo y alegoría, para referirse en particular a la fuerza antimítica que la alegoría asume en Benjamin. Sin embargo, y en consonancia con la hipótesis general, incluso en su desarrollo sobre la alegoría reaparece una dimensión de *rescate* de lo mítico. Y lo hace sugiriendo una hipótesis muy estimulante para seguir desarrollando hoy, cuando el cruce entre alegoría, crítica e imagen se ha tornado uno de los ámbitos más ricos de recepción de Benjamin: “La teoría del mito de Benjamin apunta a una dinamitación del mito, pero, al mismo tiempo, no quiere renunciar a todo el potencial de sus formas de experiencia. Más que el lenguaje, es la *imagen* la que posee este potencial en tanto es un pensamiento que se organiza en ‘configuraciones’. La teoría de la imagen dialéctica remite también necesariamente a estas oposiciones del pensamiento de Benjamin acerca del mito.” (77) De este modo, Menninghaus deja planteada, aunque sin desarrollar, la sugestiva hipótesis de que sería en su teoría de la *imagen* donde Benjamin dirimirá (sobre todo en su madurez) su sostenida *Auseinandersetzung* con el mito, y en particular la *imagen dialéctica* será el operador clave de la simultánea dinamitación y rescate de lo mítico. No es un azar que haya sido justamente en relación al concepto de imagen dialéctica que Benjamin haya considerado urgente un careo crítico con los pensadores reaccionarios del mito Ludwig Klages y Carl G. Jung.

Del resto del libro debe destacarse la aguda reflexión sobre el “cuento maravilloso” (*Märchen*) como pieza clave de la dialéctica benjaminiana del mito. Especialmente iluminador resulta el contrapunto entre la tragedia y el cuento mara-

viloso. Aunque Benjamin reconocía que la tragedia fue una de las primeras formas en las que la humanidad asumió la tarea de aplacar las fuerzas del mito, el cuento maravilloso señala “la posibilidad de una liberación o redención del mito mediante un ‘fracaso de lo trágico’, y eso significa, fundamentalmente, sin sacrificio ni expiación.” (106) Puede sugerirse que las figuras del cuento maravilloso conectan la potencia del “mundo pantanoso” *pre-mítico* de Bachofen con las figuras “intermedias” del universo *pos-mítico* de Kafka. En ellas, y a diferencia del héroe trágico y su inapelable pertenencia al ciclo de culpa y destino, se establecen *relaciones no míticas con lo mítico*. El cuento maravilloso arranca al mito de su hechizo demónico, disponiendo sus formas expandidas de experiencia —arcaicas, oscuras, “pantanosas”— para la emancipación. En el cuento maravilloso, para decirlo en la feliz expresión de Bloch, “en vez de un destino, comienza una historia” (*statt Geschick beginnt eine Geschichte*).<sup>7</sup> La fuerza antimítica de la *narración* será estudiada por Benjamin, en su estudio sobre Leskov, como una herencia del cuento maravilloso. De hecho, la propia categoría de *experiencia (Erfahrung)*, central en toda la filosofía benjaminiana y de modo particular en su ensayo sobre la figura del narrador, es entendida por Menninghaus como “un pasaje reflexivo del mito”, y explica: “Por un lado, la experiencia en tanto categoría en última instancia mesiánica de auténtica síntesis, se alimenta para Benjamin del rechazo a la compulsión que el nexo mítico de lo ‘siempre igual’ ejerce sobre la conciencia y la acción. Por otro lado, la experiencia se diferencia del conocimiento abstracto precisamente por su conexión con las formas míticas del significado. Así, ella es también una dinamitación del mito con sus propios medios, un pasaje dialéctico del mito.” (123)

Por último, en un breve y sustancial capítulo de cierre Menninghaus vuelve a enfatizar los “desplazamientos del concepto de mito”, que incluso ponen en duda de que pueda hablarse de “algo así como *el* concepto de mito en Benjamin” (125), y más bien vuelven a recomendar la hipótesis de la polarización, de los conceptos como campos de fuerzas: “no importa de qué problema u objeto se trate, Benjamin organiza su abordaje según polos, cuyos elementos representan lo mítico y lo antimítico. En todos los casos, se está ante un campo de fuerzas análogo.” (129) Si algo se mantiene en el pensamiento de Benjamin no es la estabilidad semántica de los conceptos, la singularidad de un contenido, sino más bien la estrategia de construcción de constelaciones críticas a partir de los extremos polares del fenómeno

<sup>7</sup> Ernst BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit. Werkausgabe*, T. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, pág. 169.

estudiado. Como la “máquina mitológica” de Furio Jesi, a la vez objeto de conocimiento y modo de conocer, también el concepto benjaminiano de mito (y quizás todos sus conceptos) *está vacío*, carece de sustancia propia, y más bien indica el punto de intersección entre dos universos y la pura *experiencia de pasaje* que esta ciencia de los umbrales traza en su movimiento pendular. En Kafka, recordaba Benjamin, las sirenas callan. Ese mutismo resuena en un “concepto”, el de mito, cuyo cometido capital acaso sea articular en su centro un vacío en el que contener el núcleo de no-conocimiento en el que se resguarda la verdad. La potencia del libro de Menninghaus consiste en delimitar la topografía de esa zona secreta.

En una palabra: una visión integral del itinerario de Benjamin, una enorme riqueza de materiales e hipótesis, y, sobre todo, una hipótesis de lectura dialéctica de la problemática del mito hacen de éste un libro imprescindible para arrancar la herencia benjaminiana del continuum de la historia de las ideas y aproximarla a esa poderosa constelación de tensiones que el berlinés llamaba *actualidad*.

Luis Ignacio García

[luisgarciagarcia78@yahoo.com.ar](mailto:luisgarciagarcia78@yahoo.com.ar)

MUÑOZ, Jacobo: *Filosofía y resistencia. Intervenciones*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, 220 págs.

La generación de los nacidos en la década de los 40 supuso para la filosofía española un vuelco irreversible, dejando definitivamente atrás la escolástica hasta entonces imperante, cómplice del nacionalcatolicismo, y abriendo el pensamiento hispano al repertorio de tendencias vigente en la escena filosófica mundial. Entre los estertores de la dictadura franquista y los años, difíciles pero colmados de esperanza, de la Transición, irrumpen un puñado de jóvenes filósofos cuyo empeño compartido —emulador del que en el primer tercio del siglo propusiera Ortega y que una cruenta guerra civil frustró de manera trágica— fue, justamente, el de homologar el trabajo reflexivo llevado a cabo aquende los Pirineos al practicado en el resto del planeta. Pudo hablarse entonces, también entre nosotros, de *neonietzscheanos*, de *analíticos* y de *marxistas*. Sano pluralismo que, sin por ello omitir la deuda con algunos, escasos pero selectos, predecesores (Manuel Sacristán, José Luis López Aranguren, José María Valverde o Emilio Lledó), proclamaba el *aggiornamento* inequívoco de la filosofía española. Cuanto vino después tiene en ese designio su momento fundacional.

A esa constelación de *padres fundadores* pertenece Jacobo Muñoz. Como autor de obras decisivas (*Lecturas de filosofía contemporánea* [1978] o *Figuras del desasosiego moderno* [2002]), pero también en tanto que traductor de clásicos de la filosofía (Husserl, Wittgenstein, Heidegger, Lukács...) y la literatura (le debemos versiones castellanas de textos de Heinrich Böll o Peter Weiss) contemporáneas, director de colecciones editoriales... y, por supuesto, como catedrático de filosofía —en la actualidad emérito— de la Complutense. Si define su perfil académico la atención sostenida a la producción filosófica del siglo XX (ante todo, las formas de pensamiento que, oriundas de planteamientos marxianos, nunca han dejado de apostar por un horizonte liberador, muy en particular las de cuño frankfurtiano; pero también otros desarrollos más proclives a la reflexión epistemológica o la meditación sobre el lenguaje), su retrato intelectual obliga a añadir dos rasgos cardinales: en primer término, un compromiso ético-político que subyace a todas sus exploraciones histórico-filosóficas y que se resuelve en una adhesión inquebrantable a la promesa emancipatoria de una humanidad reconciliada consigo misma; en segundo lugar, la preocupación por el aspecto formal de la escritura que le ha llevado a un resuelto alejamiento de la neutralidad tonal de la prosa académica para reivindicar —sumándose a una excelsa tradición en la que descuellan nombres propios como Georg Simmel, Georg Lukács, Theodor W. Adorno o Walter Benjamin— las virtua-

lidades de la forma-ensayo. (Una de las contribuciones del libro, significativamente titulada “Reivindicación del ensayo”, hace su apología en consciente oposición al “escaso aprecio del género en los endurecidos y convencionales medios ‘académicos’ de ayer y de siempre” [p. 163].)

Tal es la trayectoria intelectual en que ha de inscribirse *Filosofía y resistencia*, última entrega en la producción de Jacobo Muñoz. Podría decirse que el objetivo animador de esta recopilación está magistralmente condensado en su propio título (también en el subtítulo, *Intervenciones*, que homenajea al maestro Adorno): ante un escenario de acentuada crisis civilizatoria (las páginas del Prefacio glosan lo intrincado de sus aspectos constitutivos: político, social, económico, ecológico, alimentario, demográfico, poscolonial y global), la tarea del pensamiento no puede ser otra que elaborar la “etnología interna de nuestra cultura y nuestra racionalidad” (p. 11), resultando para ello imprescindible reactivar “el ejercicio de resistencia [que] ha sido siempre connatural a la propia filosofía” (ibid.), orientada, desde Sócrates a Foucault, a poner en solfa los *dioses* (humanos, demasiado humanos) de la ciudad. Ese talante permite trazar un primer deslinde entre las filosofías: por un lado, aquellas que, servilmente, someten su esfuerzo categorial a la glorificación del orden establecido, en una interesada confusión de facticidad y posibilidad (axiomática leibniziana: sea cual sea su consistencia óptica, el mundo existente es el mejor de los posibles); por otro, las que nunca sacrifican la exigencia del ideal a los obscenos requerimientos de la *doxa* prevaleciente. Al afán crítico de estas últimas solo le es connatural un imperativo: “la lucidez, el verdadero objetivo del filosofar” (p. 19). Junto al de *resistencia*, el de *lucidez* probablemente sea el sustantivo más reiterado en las páginas del libro.

De ello deriva una percepción, dolorida en su agudeza, del carácter *terminal* de un mundo cuyo máximo, por no decir único, principio es el nihilismo consumado. Muñoz no ahorra al lector el dramatismo en la adjetivación, insistiendo en que vivimos un mundo “astillado”, “fragmentado”, “desmembrado” o “hecho añicos”. El escándalo de nuestro presente filosófico consistiría, ante todo, en la abdicación del pensamiento posmoderno que, renunciando a las armas de la crítica (poco importa, a la postre, si lo hace con un cinismo escéptico o con la exultante celebración del imperio de lo fragmentario), se pliega incondicionalmente a una barbarie travestida de triunfo civilizatorio. *Filosofía y resistencia* no vacila en proclamar que, de la mano de sus más aclamados teóricos (Quine, Rorty, Vattimo), la posmodernidad filosófica conduce a la *autoliquidación de la filosofía*. Nada de *pensiero debole*.

Muy al contrario, se trata de invocar lo mejor de una tradición milenariamente consagrada a la elaboración de un pensamiento *fuerte*, cuyos dos pilares —respectivamente, ontológico y filosófico-práctico— son una concepción holista de vocación cosmovisional, “un mapa del mundo” (p. 21), y la “autoconsciencia clara de los fines de la vida y de los medios para alcanzarlos” (p. 22).

¿Retorno, pues, de la *gran filosofía* en irreductible antagonismo con respecto al escepticismo que se autoproclama posmoderno? Así es, aunque con algunas salvedades. En primer término, la reformulación del proyecto de la gran tradición filosófica ha de evitar la tentación de incurrir en la *hybris* de un sistema dogmático, difícilmente ajeno al autismo de una racionalidad que se pretende todopoderosa en su capacidad omniexplicativa: recuperación, sí, de las categorías rectoras del pensamiento clásico (verdad, objetividad, racionalidad, realidad), pero en clave de conceptos regulativos. A continuación, renuncia a la *philosophia perennis* en tanto que proyecto metahistórico que, identificando la mirada del filósofo con el ojo de Dios, se instala en una presunta eternidad; en modo alguno, el esfuerzo filosófico —el trabajo del concepto— jamás puede prescindir de la exigencia de pensarse históricamente. En tercer y último lugar, se impone la ruptura con cualquier forma de fundamentalismo intelectualista, de modo tal que el proyecto reconstructivo reclama de la filosofía un diálogo con otros ámbitos de la creación cultural y, muy en particular, con la literatura, hermanada con el pensamiento en la identidad compartida de ser “un precipitado de la historia, una forma viva, intensa, compleja y apasionada de elevar la historia a consciencia” (pp. 121-122).

Del segundo de esos requerimientos dan buena cuenta los cuatro primeros capítulos del libro, agrupados bajo el lema *Por una nueva Ilustración*. A ellos corresponde, en lo esencial, la definición del ambicioso programa que *Filosofía y resistencia* promueve. Proponen una contralectura del devenir de la Ilustración que, hostil a su enterramiento apresurado a cargo de los diferentes posmodernismos, simpatiza con tesis habermasianas. La Modernidad no puede identificarse ni con el dispositivo generador de omnímoda barbarie al que la reducen los profetas del pesimismo civilizatorio ni con el triunfo de la racionalidad y la justicia ensalzado por los creyentes, a decir verdad cada vez más escasos, en el progreso inevitable de la especie. Su naturaleza es, más bien, la de un claroscuro donde conviven notables logros emancipatorios (Estado de derecho y del bienestar; derechos humanos; ideal democrático; cosmopolitismo...) y la hegemonía del *homo oeconomicus* que, tras quebrar la unidad sustantiva de la razón en esferas independizadas (ante todo, la cognitiva, la

moral y la estético-expresiva), somete la vida –"La vida, en una palabra: el único trascendental verdadero" (p. 168)– humana al dictado de la mercancía y el consumo programado. Así las cosas, es obligado excluir tanto un adiós definitivo a la apuesta ilustrada cuanto la aceptación, resignada o autocomplaciente, de su ambivalente trayectoria histórica. Ni lo uno ni lo otro; Muñoz invita a transitar una tercera senda que, viendo en la Ilustración un proyecto truncado o inacabado, retome lo mejor de su propuesta y reinvente su potencial liberador.

A la tercera exigencia –receptividad del concepto filosófico a la palabra literaria– responden buena parte de los breves ensayos recogidos en la tercera sección, pero que representa la mitad de su extensión, del volumen (*Itinerarios*). (Completan la obra otras dos bloques más breves: *¿Universalidad o eurocentrismo?* acoge dos trabajos consagrados, respectivamente, a una revisión crítica de la tentación etnocéntrica –y la reaparición de lo religioso como poderoso agente en las luchas políticas del presente– y a la reconsideración del proyecto europeísta a la luz de las exigencias mayores de una racionalidad que no por europea se quiere eurocéntrica; el *Anexo* recoge, por su parte, un análisis temprano –1976– del franquismo como variante hispana del fascismo.) Destacamos aquellos textos que exploran parajes filosóficos donde el pensamiento no se disocia de la pasión poética (como ocurre en las aproximaciones a George Santayana o María Zambrano) o que interrogan, directamente, creaciones literarias (la novelística de Grass o la lírica de Cernuda). Es en esas páginas donde parece abrirse camino una oscura intuición –consiéntase el oxímoron–, la de que, habitando el orden de la escisión, pese a todo nos es dado atisbar otro orden, un orden esencialmente *otro*, el del *anhelo de lo absolutamente Otro*. Muñoz lo formula al hilo de un comentario sobre Cernuda: "Solo en el poeta, en el acorde, que en contadas ocasiones le es dado experimentar, en el tiempo vivido, puede darse un atisbo fugaz de visión en unidad del Ser disperso, de fusión con él" (p. 175). Al lector de *Filosofía y resistencia* le tienta la idea de que esa fe lírico-metafísica subyace, en su *pathos* afirmativo, al ejercicio de negatividad crítica inherente a un pensamiento definido por la resistencia lúcida.

No es la tensión entre negatividad del ejercicio crítico y vocación de afirmación absoluta la única que asoma en la obra. La recorren otras, como la que se da entre la vindicación de un pensamiento categorialmente *fuerte* y la adhesión a la escritura ensayística, o la que enfrenta el saldo escéptico de una conciencia lúcida a la esperanza insobornable de Absoluto. Buena ocasión para reconocer que la filosofía vive

de zozobra y tensión, de inquietudes y desasosiegos. Entre las muchas virtudes de *Filosofía y resistencia* se cuenta el habérselo recordado.

*Alberto Sucasas*

[sucasas@edu.xunta.es](mailto:sucasas@edu.xunta.es)

PUCCI, Bruno; COSTA, Berlarmino César G. da, DURÃO, Fábio (orgs.). *Teoria Crítica e Crises: reflexões sobre cultura, estética e educação*. Campinas: Editora Autores Associados, 2012 (Coleção Educação Contemporânea). 282 páginas.

Ao ter contato com os artigos que integram o livro, “Teoria Crítica e Crises: reflexões sobre cultura, estética e educação”, o leitor certamente terá, à sua disposição, um conjunto de temas e questões que desafiam a teoria crítica da sociedade hoje. Trata-se de uma coletânea de 16 artigos inéditos e que fora organizada pelos professores doutores Bruno Pucci (UNIMEP), Berlamino César G. da Costa (UNIMEP) e Fábio Durão (UNICAMP), todos eles membros do Grupo de Pesquisa “Teoria Crítica e Educação – UNIMEP/CNPq”. Cabe ressaltar ainda, que os artigos desta coletânea são resultados de pesquisa de professores doutores, nacionais e estrangeiros e que foram apresentados no VII Congresso Internacional de Teoria Crítica da UNICAMP, realizado na cidade de Campinas – SP, em setembro de 2010.

O texto de apresentação do livro, além de apresentar uma síntese das ideias principais dos artigos, o que também me propus a fazer nessa resenha, indica que há “elos teórico-metodológicos, culturais, estéticos e educacionais que entremeiam o desenrolar da coletânea e que levantam análises e questões substantivas para a compreensão da tensa e contraditória realidade em que vivemos. Os resultados de pesquisas acadêmicas aqui, em parte, apresentados mostram como as categorias desenvolvidas pelos pensadores frankfurtianos da primeira geração ganham atualidade no contexto do capitalismo global e servem de instrumentos incisivos de intervenção política no processo sociocultural contemporâneo” (p.7). Destaco ainda, a título de introdução, a pertinência dos aspectos relativos à potencialidade crítica dos artigos, principalmente pelas temáticas e pelos objetos que foram considerados na análise.

O artigo que abre o livro, “Teoria crítica como teoria social”, de Wolfgang Leo Maar, é um texto instigante que problematiza o risco permanente de se incorrer num posicionamento idealista na teoria crítica, em decorrência de sua gênese filosófica. Segundo o autor “a elaboração de uma sociologia nos moldes da teoria social fundada por Marx, por parte de Adorno, constitui a chave para enfrentar e criticar esse idealismo teoricamente persistente e ideologicamente devastador, pois participa ativamente do processo de reprodução da ordem social vigente” (p. 9). Com tal propósito, o autor retoma os fundamentos da *crítica imanente* a partir da tensão necessária entre a confiança excessiva na consciência existente (face idealista

da crítica), de um lado, e de outro, a mera investigação empírica descritiva (crítica objetiva).

O artigo “La cultura, los medios de comunicación y la representación política de las massas”, de Mateu Cabot, sugere uma instigante reflexão acerca da tarefa da teoria crítica no contexto da configuração audiovisual contemporânea. O autor toma como referência a Teoria Estética de Adorno, os trabalhos de Paul Valéry e as análises de Walter Benjamin para pensar a especificidade do código audiovisual como uma possibilidade de interpretação crítica das formas de transmissão da experiência no século XXI. Essa é, sem sombra de dúvida, uma importante chave de leitura para refletirmos, por exemplo, o tema da cultura digital.

“Literatura e ficção científica: reflexões sobre a biopolítica, o inumano e o ‘Novo Prometeu’” é o artigo de Márcio Seligmann-Silva que analisa, à luz do conceito de biopolítica em Hannah Arendt, a perda do sentido do humano na literatura moderna e nas obras de ficção científica da atualidade. Nos termos da reflexão de Walter Benjamin, “Na era da reprodutibilidade da vida, tudo indica que a tradição se dissolve e nada mais pode garantir o que um dia chamamos de nossa humanidade. Se a reprodução técnica rompe os laços com o passado cultural, a sintetização e a reprodução como replicação da vida significam uma despedida da tradição que nos foi legada por milhões de anos de inscrição genética” (p. 49). Trata-se de uma análise pertinente sobre os destinos da humanidade.

O artigo de Alicia Entel, “Estética y política: nuevas sensibilidades, nuevos sentidos de la crítica”, retoma a análise sobre a vinculação entre arte e política, que marcou os estudos da primeira geração da escola de Frankfurt, especialmente os estudos de Walter Benjamin, para abordar os modos sutis de alienação na modernidade. Trata-se de uma análise centrada em três aspectos da alienação: 1) o caráter ideológico da divisão sensível/inteligível; 2) o caráter reducionista do método de substituição por generalização e 3) a impressão profunda deixada pela repetição do igual e a standardização. A autora constata que o olhar crítico à sociedade e às práticas culturais contemporâneas não se dá tanto por posturas radicalizadas e sim de um modo expressivo diferente: por uma visão ao mesmo tempo irônica e grotesca, que alia a mostra do perverso e do olhar infantil, atravessado pelo assombro.

Na sequência temos o texto de Robson Loureiro, “Theodor Adorno e Alexander Kluge: confluências estéticas em torno do Novo Cinema Alemão”, que retoma os conceitos de *enigma*, *ensaio* e *antifilme* em Adorno como possibilidade de análise dos filmes de Kluge. Segundo o autor: “A construção de novos parâmetros esté-

ticos e educacionais propostos pelo “cinema” de Kluge ocorre no contexto das lutas do Novo Cinema Alemão (NCA) para elaborar a história do país e, ao mesmo tempo, trilhar caminhos estéticos alternativos ao modelo hollywoodiano” (p. 80).

O artigo de Monique Andries Nogueira, “Indícios de um princípio educativo na crítica musical de Adorno” procura evidenciar os “elementos ainda obscuros que possam nos auxiliar na produção de uma prática docente emancipadora, que se coloque na intersecção entre ética e estética, na denúncia dos descabros de uma indústria cultural que massifica não só os indivíduos como ouvintes, mas também como homens, mulheres, estudantes, professores, cidadãos” (p. 99). Trata-se de uma análise otimista voltada à potencialidade da crítica e que contraria a suposta visão pessimista sobre a obra de Adorno.

Maria dos Remédios de Brito, no estudo sobre “A formação em tempos de precariedade: a face da semiformação nas imagens descritas por Nietzsche e Adorno”, fornece um conjunto de elementos conceituais e analíticos que nos auxiliam a compreender o desajuste do homem moderno em tempos de precariedade formativa. Segundo a autora: “O humano tem sido, gradativamente, diluído pelo inumano jogo da mercadoria globalizada. Nesse contexto, há uma negação efetiva da experiência e um grande declínio da espiritualização” (p. 107). A precariedade formativa pode ser observada na escola, que se converteu quase efetivamente ao conhecimento pragmático e utilitário, o que dificulta a manutenção do pensamento vivo e reflexivo, daí a importância de recorrermos aos conceitos de último-homem de Nietzsche e de semiformação de Adorno como forma de diagnóstico crítico da precariedade formativa do nosso tempo.

O texto de Luzia Batista de Oliveira Silva, “Adorno e Bachelard: olhares que se cruzam sob a educação”, analisa quatro elementos relacionados aos tabus na esfera da educação: os tabus que geram sentimento de ojeriza, hostilidade, indiferença ao professor e ao magistério, apresentados por Adorno; os tabus relacionados aos professores autoritários e rígidos, conforme a leitura de Bachelard; a atmosfera escolar eivada de ódio, desprezo e opressão, considerada pelo psicanalista Hillman; e o tabu da desvalorização do profissional da educação e do espaço escolar. Assim, sofrimento, má remuneração e aversão criam e reforçam obstáculos pedagógicos, bem como inúmeras dificuldades escolares.

Dois textos, baseados nos princípios gerais da análise sociológica hermenêutica objetiva de Ulrich Oevermann, elucidam os procedimentos metodológicos para as pesquisas empíricas na sala de aula. O primeiro, de Torsten Pflugmacher, “Recons-

trução empírica da aula: a relação dialética presente no processo pedagógico”, que se caracteriza por um estudo de caso de uma aula de latim na Alemanha, em que o autor analisa, empiricamente, os motivos pelos quais as aspirações da escola, de educar, ensinar e formar não se realizam. O segundo, de Rita Amelia Teixeira Vilela, “A pesquisa empírica da sala de aula na perspectiva da teoria crítica: aportes metodológicos da hermenêutica objetiva de Ulrich Oevermann” esclarece a necessidade de adaptação do referido método às especificidades da escola brasileira. O estudo mostra os resultados das análises dos dados coletados em salas de aula de uma escola pública da cidade de Belo Horizonte, nos anos de 2008 e 2009.

Bruno Pucci, no artigo “Educação a distância virtual e formação de professores no Brasil: considerações sobre as políticas educacionais a partir de 1996”, aborda um conjunto de questões que desafiam a reflexão sobre a formação, tal como enunciado pelo autor: “as novas tecnologias digitais, com sua ambivalência, atuando diretamente na formação de professores da educação básica por meio da educação a distância (EaD) virtual, realmente trarão benefícios pra a educação brasileira? É possível, na EaD virtual, em cursos de graduação, com a força da racionalidade instrumental e ideológica presente na mediação dos aparatos técnicos, fazer prevalecer a autonomia do indivíduo, a sua formação?” (p. 181). Os resultados das análises indicam que a ênfase acrítica à racionalidade técnica e ideológica dos aparatos digitais de formação nas políticas educacionais, significa que pouca ênfase foi dada à qualidade do projeto pedagógico e à formação crítica da autonomia dos professores.

O artigo, “Comunicação e linguagem: passagens das rotativas para a virtualização” de Belarmino Cesar Guimarães da Costa analisa na interface “tecnologia, estética e linguagem”, a relação isodinâmica entre homem e máquina que ocorre na esfera da comunicação não presencial. “Em meio à racionalização do uso das tecnologias digitais, híbridas e compactas, e que permitem formas de interação descentradas e globais, rapidamente assimiladas pelas corporações de mídia, as quais paradoxalmente, também evocam novas possibilidades de criação artística e de linguagem, verificam-se dualidades de perspectivas na esfera da estética e das teorias da comunicação, cujo resultado é a tensão de sentido e das construções conceituais” (p. 214-215). A conclusão a que chega o autor demonstra que as teorias da comunicação e os estudos sobre arte, tecnologia e cultura, mais afetos contemporaneamente ao ciberespaço e aos experimentos cibernéticos e da computação digital, deparam-se com dimensões contraditórias: a afirmação da matematização

da linguagem e seu caráter utilitário de um lado, e de outro a dimensão artística de amplificação dos sentidos e da capacidade de processar informações.

Débora Cristina Carvalho e Renato Bueno Franco, no artigo “Uma ameaça para o pensamento crítico: controle do espaço, desdemocratização e Estado beligerante”, analisam, a partir dos textos de Benjamin dos anos 1930, o poder de destruição da natureza e da paisagem social pela utilização de armas tecnológicas e, a partir dos conceitos de “tecnologia” e “Estado beligerante” de Marcuse, as consequências políticas da utilização dos mecanismos de controle das sofisticadas tecnologias. Na atualidade, a expansão do complexo industrial-militar de controle das informações, com a utilização das tecnologias digitais representa uma forte ameaça à democracia e ao pensamento crítico. Como uma espécie de continuidade da Guerra Fria, o “projeto guerra nas estrelas”, que fora implantado recentemente pelos EUA, é um exemplo claro do aparecimento de uma nova tecnologia militar destinada ao controle do espaço, em que o alvo principal é viabilização da espionagem e do controle do fluxo mundial de comunicação. Segundo os autores: “um Estado que usa e mantém um sistema semelhante está, seguramente, negando sua estrutura política ou sua prática democrática” (p. 233).

O artigo, “O discreto charme do esclarecimento: magia, arte e racionalidade obscurantista”, de Luiz Hermenegildo Fabiano, retoma a menção de Adorno e Horkheimer a Schelling na *Dialética do Esclarecimento*, com a expressão: “a arte entra em ação quando o saber desampara os homens”, e a toma como tentativa de recuperar o potencial emancipatório da estética como negação da racionalidade instrumental e seu discreto charme diante da barbárie que se dissemina.

Rafael Cordeiro Silva, no artigo “Dominação e restauração da natureza em Hebert Marcuse” analisa como o conceito de dominação se constitui e evolui na filosofia do referido autor. A partir da bipartição do conceito (dominação interna) que se dá quando o ser humano consegue racionalmente refrear suas pulsões, e (dominação externa) que ocorre pelo trabalho, Marcuse explicita o pressuposto da necessária dominação da natureza como forma de satisfação das necessidades humanas e caminho para a liberdade. No entanto, nas sociedades industriais avançadas, o trabalho em vez de expressão de libertação tornou-se motivo de dominação do homem sobre o homem, o que precisaria ser evitado. Assim, ele propõe o processo de “restauração da natureza”, pela via da sensibilidade humana (dominação interna), como forma de restauração da natureza externa.

Por fim, temos o artigo de Rosemary Roggero e Mauro Maia Laruccia, “A celebridade como mercadoria da indústria cultural: o caso Ronaldo Fenômeno”, que se baseia no conceito de indústria cultural de Adorno e Horkheimer para estudar “o caso do atleta Ronaldo Fenômeno, discutindo como a indústria cultural converte o indivíduo em mercadoria, à medida que toma determinadas características que o tornam único, atribuindo-lhe valor de troca para associá-lo a marcas e à venda de outras mercadorias” (p. 261). Os autores concluem a análise dizendo que “aquele que é convertido em celebridade – a mercadoria mais almejada como padrão de sucesso da vida contemporânea – é impedido de ser e revela a todos os demais – por meio da repetição, da distração, da alienação de suas habilidades para manter-se no palco – a impotência do espírito ante à homogeneização promovida pela indústria cultural” (p. 274).

Fica claro, portanto, na presente coletânea, a tentativa dos autores em subsidiar a discussão a cerca das reflexões sobre cultura, estética e educação, no contexto das diversas crises que ora enfrentamos, e que podem ser discutidas no âmbito da tradição intelectual da teoria crítica da sociedade. Foi esse o propósito do livro, alcançado a meu ver, com significativo êxito, e que agora pode ser socializado aos leitores interessados na temática: “Teoria Crítica e Crises: reflexões sobre cultura, estética e educação”.

*Luiz Roberto Gomes*  
[luizrgomes@ufscar.br](mailto:luizrgomes@ufscar.br)

ROMERO, José Manuel; *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. Adorno y F. Jameson*. Síntesis, Madrid, 2012, 2ª ed. 303 págs.

Tanto la tradición de la hermenéutica, primero en su versión de interpretación del texto bíblico por parte de Schleiermacher, como la del pensamiento dialéctico, desde Hegel hasta Adorno y la *Frankfurter Schule*, han discurrido por caminos que, a pesar de transitar por multitud de lugares comunes, la mayoría de las veces han ido en paralelo. Sin embargo, estas dos tradiciones han llegado a convertirse en dos herramientas teóricas, y prácticas, que han terminado por dominar gran parte del pensamiento filosófico durante el siglo XX. Las razones de que estas dos perspectivas hayan llegado a tener el papel preponderante que tienen en la actualidad obedece a dos aspectos del panorama filosófico contemporáneo: por un lado, la crisis del positivismo, y de la ciencia en general, como teoría hegemónica del conocimiento; más en concreto, la conciencia de los aspectos autoritarios de una comprensión de la ciencia como único método posible de conocimiento; por otro lado, la necesidad, tal vez hoy más que nunca, de recuperar una concepción conflictiva, problematizadora, de las organizaciones sociales contemporáneas. El aumento de las desigualdades o la crisis de legitimidad de la democracia representativa son sólo algunos aspectos de una realidad que pide a gritos que entendamos que es el aspecto negativo, crítico, el elemento fundamental de todo conocimiento.

El texto de José Manuel Romero *Hacia una hermenéutica dialéctica* intenta explorar los caminos entrecruzados de estas dos tradiciones justamente para responder a esta necesidad: por un lado, superar el conocimiento científico en lo que tuvo de esperanza de emancipación, en la idea de que el desarrollo de dicho conocimiento no implica necesariamente el desarrollo del progreso social; por otro, recuperar la dialéctica como esencia, eje, núcleo de un pensamiento crítico que tenga en la emancipación no una mera opción entre otras, sino una absoluta necesidad. Más en concreto, su objetivo es el de construir una *hermenéutica de lo concreto*, es decir, un tipo de interpretación que tenga por su objeto de estudio un aspecto muy determinado de la realidad social: los objetos producidos dentro del sistema de producción capitalista. Para especificar más: los objetos producidos por la industria cultural. Ganada así una perspectiva material, esta hermenéutica de lo concreto consistiría en la interpretación de los objetos de la industria cultural no a partir de la intención significativa por parte de sus productores, sino a partir de los elementos de la propia constitución objetiva de los objetos. La hermenéutica de lo concreto sería, por lo tanto, una interpretación no-intencional del conjunto de objetos

producidos en tanto cultura por una sociedad dada. Para definir lo que significa esta "hermenéutica dialéctica" o "hermenéutica de lo concreto", Romero va a llevar a cabo un estudio pormenorizado de las obras de Benjamin, Adorno y Jameson.

En el caso de Benjamin, el trato con los productos culturales se relaciona con una preocupación por la *historia*. Para el pensador berlinés, el trabajo del historiador tenía que consistir no en una forma objetivista y contemplativa de experimentar la historia, sino en una relación con el pasado de la que pudiera extraerse alguna utilidad política para el presente. De este modo, el pasado, materializado en el conjunto de objetos producidos, no podría ser analizado mediante la actitud típica del historicismo, en la que el historiador desaparece en aras de un intento de reconstrucción del objeto histórico en su contexto. Los productos del pasado serían, desde esta perspectiva, "realidades en las que son descifrables, aún en su carácter de fragmentos y escombros de otro horizonte histórico, una carga significativa profunda: los anhelos de gratificación y emancipación de las generaciones pasadas traicionados por el presente que, gracias a su interpretación adecuada, pueden llegar a irrumpir en éste con su fuerza mesiánica" (pág. 22). Vemos cómo para Benjamin el papel del pasado radica en que, en tanto conjunto de objetos convertidos en ruinas, en fragmentos y escombros, fruto de ese huracán de la historia que deja sólo miseria a su paso, este conjunto de materiales contiene el anhelo de emancipación de una época determinada. Es en los objetos del pasado, en sus productos, en sus mercancías, donde podemos ver cómo una época se entendía a sí misma y, sobre todo, entendía su proyecto de emancipación. Esta perspectiva, claro está, no puede ser ganada por el historicismo. Por el contrario, la perspectiva de Benjamin, que perfectamente podríamos encajar en el concepto apuntado por Romero de hermenéutica dialéctica, entendería que sólo la interpretación de un historiador anclado en las condiciones del presente puede decirnos algo del pasado. El interés en éste no consistiría, entonces, en el mero conocimiento objetivo, positivista, del pasado como momento ya clausurado, sino como el depósito de un proyecto inacabado que hoy, de forma discontinua, puede volver a resurgir.

El proyecto de volver a las ruinas del pasado radica en extraer de ellas sus deseos y expectativas frustrados. Para ello, Benjamin habla de una "rememoración" (*Eingedenken*), consistente en el recuerdo de todo aquello, y de todos aquellos, que la historia, que su progreso, ha hecho desaparecer. Sólo así, podría volverse a una "redención" (*Erlösung*) de lo frustrado del pasado. Como bien señala Romero, para Benjamin el historiador obtiene del pasado la imagen de un futuro de emanci-

pación aún por realizar. La rememoración no se ocuparía de la propia vivencia pasada, concebida de un modo aislado, como si tal cosa fuera posible, sino que hace reconocible todo un mundo circundante histórico-social en el que todavía resuena, a través del trabajo del historiador, su redención. Esta forma de pensamiento rememorante sería el modo en el que el pensar puede establecer continuidades múltiples entre un pasado determinado y el presente. En tanto que toda configuración social actual es el resultado del triunfo de una posibilidad dada en el pasado, de la posibilidad mejor armada para destruir a las demás, es necesario, y posible, recordar aquello que quedó, algunas veces de forma literal, en la cuneta de la historia, para trazar así un pensamiento que pueda restablecer la justicia de ese proyecto inacabado<sup>1</sup>.

Esta importancia de la memoria en Benjamin, cuestión señalada en detalle por Romero, se relaciona con una consideración crítica de la temporalidad moderna como *continuum*, como decurso lineal *puramente cuantitativo*, consagrador del olvido del dolor pasado. Lejos de ontologizar esta concepción, Benjamin la relaciona con la aparición del modo de producción capitalista: un nuevo sistema de producción creó una nueva temporalidad. De aquí surgiría su crítica a la noción de "progreso", la cual remitiría a esa continuidad temporal que consagra el poder de los grupos dominantes, una temporalidad vacía, incapaz de generar novedades históricas *cualitativas*, quedando determinada sólo a aumentos cuantitativos que se mantienen en un marco inmovilizado de total inmanencia. En definitiva, la memoria serviría para entender, paradójicamente, que el continuo de la historia que desemboca en el presente sólo ha sido posible a costa del dolor del pasado. En el recuerdo de lo que no pudo ser estalla la aparente continuidad de lo histórico. La discontinuidad aparece cuando cada momento del pasado muestra sus posibilidades, muchas de las cuales fueron aplastadas. La continuidad histórica es una construcción que el propio presente crearía para justificar la necesidad de su triunfo.

<sup>1</sup> Cuando Benjamin entendía este concepto de "progreso", podía haber estado pensando perfectamente en esta afirmación de Hegel: "La historia universal se mueve en un plano más alto que aquel en que la moralidad tiene su propia sede, que es la conciencia privada, la conciencia de los individuos, su peculiar voluntad y modo de obrar; éstas tienen su valor, imputabilidad, premio o castigo, por sí. Lo que el fin último del espíritu exige y lleva a cabo, lo que la Providencia hace, está por encima de las obligaciones y de la responsabilidad que recae sobre el individuo por su moralidad. Las personas que, por razones morales y, por tanto, con una noble intención se han opuesto a lo que el progreso de la idea del espíritu hacía necesario, sobrepujan, sin duda, en valor moral a aquellos cuyos crímenes se hayan convertido en medios para poner por obra la voluntad de un orden superior". G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza, Madrid, 1999, pág. 142.

Cuando la historia se convierte en esa continua acumulación de sucesos que se repiten los unos a los otros, en ese caso aparece uno de los fenómenos transversales a los tres autores del estudio de Romero: la "cosificación" (*Verdinglichung*). Este fenómeno, descrito originariamente por Lukács en *Geschichte und Klassenbewusstsein*, toma en Benjamin la tematización del mito. Para éste, la historia se convierte en un relato necesario y encadenado de acontecimientos en el cual todo el conjunto de posibilidades históricas se reducen a una sola: la presente. La victoria de determinadas fuerzas sociales se sanciona como la victoria *necesaria* del desarrollo de unas condiciones ontológicas dadas en un momento presente. Por eso, la dialéctica de Benjamin intentaría destruir el relato único, mítico, mecánico y teleológico de la historia, incluso podríamos decir que marxista, en su versión de la necesaria crisis del modo de producción y su superación inmanente a través de sus propias contradicciones internas. La dialéctica de Benjamin no podría identificarse, por lo tanto, con el materialismo histórico, entendido al modo clásico como una ciencia de la historia en la que la necesidad del devenir ontológico implica, aún plagado de contradicciones autoresueltas, la aparición de un relato que aparece como único.

Si Benjamin entiende que el concepto de historia de la dialéctica hegeliana, y de la marxista, implica la sustitución de la aparición de lo cualitativo frente al dominio de lo cuantitativo, entonces su concepto de "revolución", de transformación social, de "redención" en última instancia, tiene que ser diferente. En este sentido, Benjamin contrapone una concepción de la revolución social como un "echar freno a la historia". Frente al *happy end* del marxismo, Benjamin sitúa al final de la historia a la catástrofe. El mito, liberado de toda carga, afirmado como teleología inmanente, puede ya dominar todo el campo de la filosofía de la historia. Sin embargo, Benjamin observa ya la falsedad de la idea de progreso insertada en la historia, constituyendo una de las primeras grandes críticas a la Ilustración, la cual será clave para Adorno y Horkheimer en su *Dialektik der Aufklärung*.

Frente a la historia como mito, Benjamin sitúa la *Urgeschichte*, definida perfectamente por Romero del modo siguiente:

"La *Urgeschichte* reniega de la idea de objetividad histórica cognoscible desinteresadamente como tal y pone en práctica un modo de trabajo histórico que se esfuerza por hacer efectivo lo pasado en el presente, con objeto de iluminar en un sentido práctico-político la experiencia de los sujetos actuales. Benjamin hace suya de este modo una concepción del trabajo del historiador que guarda

interesantes analogías con la idea de historia al servicio de la vida defendida por el primer Nietzsche" (pág. 35).

Esta especie de "historia originaria" consistiría específicamente en una presentación del mundo de los objetos del siglo XIX de modo que fuera posible para los sujetos contemporáneos a Benjamin una interpretación y desciframiento de su componente mesiánico. De este modo, intentaría establecer las condiciones de la interpretación de la fuerza política mesiánica revelada en los productos concretos, en los fragmentos, en todo aquello aplastado por el *Geist* de la historia. Según Romero, y en esto no podríamos estar más de acuerdo, este proyecto sería el que atravesaría el *Passagen-Werk* de Benjamin. Aquí encontraríamos esa hermenéutica de lo concreto, cuyos lectores deberían aprender a efectuar, dada su importancia política para la praxis actual:

"Se trataría de una hermenéutica de orientación histórica que promovería un ejercicio de memoria política colectiva, pues esa carga mesiánica de los productos del pasado remite a las expectativas y anhelos de gratificación y de emancipación (promovidos por los avances tecnológico-productivos aplicados en los productos industriales percibidos en la experiencia colectiva) de las generaciones pasadas, que fueron víctimas de un marco socio-político que traicionó esas expectativas al pervertir tales avances poniéndoles al servicio de la agudización del dominio y la explotación social de la mayoría. La rememoración a la que incita la hermenéutica de lo concreto promovida por el *Passagen-Werk* posibilita el sentirse interpelado por la esperanza y el sufrimiento de las clases oprimidas, lo cual según Benjamin, debe constituir el motor de la acción política revolucionaria que los redima" (pág. 36)

A partir de esta relación que establece Benjamin entre historia y análisis de los objetos culturales, Adorno formuló su propia concepción de una hermenéutica dialéctica. Una de las críticas más importantes de Adorno a Benjamin consistía en afirmar que éste último expone los materiales *sin interpretación*. Lo que faltaría al montaje de éstos sería, según Adorno, la *mediación universal*, que tanto Hegel como Marx remiten a la totalidad, es decir, una interpretación que diera sentido al conjunto de fragmentos recogidos. Según Adorno, así se perdería el componente de mediación que necesita el material para no caer en un mero positivismo. Adorno critica a Benjamin la no asunción de la mediación universal para poder darle un sentido coherente al conjunto de fragmentos disponibles en los *Passagen* parisinos. Esta noción de mediación habría llevado a Adorno a conferir una atención teórica

expresa a lo particular, a lo concreto, a lo individual, lo aparentemente irrelevante, pero sin caer en su fetichización por el positivismo como mero dato. A través de esta noción de "mediación universal", Adorno habla de un "universal inmanente" como el descubrimiento fundamental de la universalidad contradictoria en lo singular. Este concepto permite pensar a Adorno la interrelación entre el conjunto de mercancías, objeto de conocimiento de la interpretación. A la vez, le permite no situar esta relación más allá de ellas, dando lugar, así, a una metafísica crítica que haría abstracción de la perspectiva material de la hermenéutica dialéctica.

Estos elementos le permiten a Romero hablar de una *fisiognómica social* en Adorno, la cual implicaría una concepción determinada del método con el que conocer la realidad social. Ésta estaría caracterizada, fundamentalmente, por percibir la totalidad en los rasgos de las mercancías disponibles, posibilitando, con ello, la aprehensión crítica de lo social. De este modo, se podría destruir la apariencia natural de los hechos sociales y, además, superar el carácter aislado, fragmentario, con que se presentan los hechos sociales, efectuando sobre ellos una historización radical. Desde esta crítica, en los primeros textos de Adorno, Romero rastrea la aparición de un concepto de interpretación basado en la idea de que la plasmación de la sociedad burguesa ha traicionado ese mismo proyecto. Ya la totalidad no es aprehensible, con lo cual es el fragmento la unidad última de conocimiento. El ideal de esta filosofía es la interpretación: "Interpretar significa, ante todo, percibir la totalidad en los rasgos de la inmediata realidad social" (pág. 176)

En lo que concierne al uso de la dialéctica hegeliana, Adorno la habría aplicado al campo de la sociología, formulando una suerte de *sociología dialéctica*. Ésta tendría tres rasgos principales: un método no independiente de su objeto; carencia de seguridad filosófica; y crítica inmanente. Desde esta perspectiva, el proyecto de Adorno consistiría en la restitución de la experiencia frente a la cosificación que habría coagulado toda posibilidad de historia. Más específicamente, Adorno encontró en el terreno del arte el campo social en el que se expresarían de forma más paradigmática las contradicciones sociales. Sus estudios de estética están atravesados, de un modo diferente al que podemos encontrar en Benjamin, por el papel de los avances tecnológicos dentro del ámbito artístico (p.e.: el dodecafonismo) como índices del carácter progresista de los productos culturales. Para poder entender este conjunto de problemas, Romero lo relaciona de forma ciertamente productiva con el concepto de "refuncionalización" (*Umfunktionalisierung*) de Brecht, definido como "modificación de formas e instrumentos de producción en el sen-

tido de una inteligencia progresista- y por ello interesada en liberar los medios de producción, y por ello al servicio de la lucha de clases" (pág. 183)

El tercer momento de la definición de esta hermenéutica de lo concreto se refiere a la obra de Fredric Jameson. Para éste, lo más importante sería la necesidad de un análisis e interpretación dialécticos de la *cultura de masas*. El modelo de la interpretación permitiría comprender la cultura de masas no ya como mera distracción vacía o falsa conciencia, sino como un trabajo de transformación de las ansiedades y fantasías sociales y políticas, las cuales deberían tener, por tanto, alguna presencia efectiva en los textos de la cultura de masas en orden a ser, posteriormente, manipulados o reprimidos. La estrategia de Jameson frente a Adorno consistiría en extender su modo de interpretación de la alta cultura a las formas incluso devaluadas de la cultura de masas. Para Jameson, esto es posible porque las obras de la cultura popular no pueden ser ideológicas sin ser, al mismo tiempo, implícita o explícitamente, utópicas. No pueden manipular a menos que ofrezcan alguna traza genuina de contenido como soborno fantástico al público sobre el que ser manipulado.

Este soborno, esta apelación a un elemento utópico, se materializa en Jameson con la idea de "inconsciente político" (*Political Unconscious*). Bajo esta idea se entendería la dimensión fundamental de nuestro pensamiento colectivo y de nuestras fantasías colectivas sobre la historia y la realidad. Es el reino del deseo social, en el que el anhelo de unas relaciones colectivas transfiguradas es tan poderoso y omnipotente como el deseo utópico que impregna la libido individual, noción que la categoría de inconsciente político amplía y completa. Romero explicita de modo claro el papel del inconsciente político en la hermenéutica dialéctica de Jameson:

"La productividad de la idea de inconsciente político en el planteamiento de Jameson reside en que le posibilita superar la tentación permanente del marxismo, a saber, una concepción funcionalista de la cultura y de la superestructura en general, que ha promovido un modelo de análisis ideológico consistente en la desmitificación de la superestructura en los términos de su base o relaciones de producción, es decir, en la desublimación que saca a la luz la vinculación estructural de los productos culturales concretos con intereses de clase, en especial de la clase dominante" (pág. 231)

*Hacia una hermenéutica dialéctica* tiene el gran mérito, entre muchos otros, de proporcionarnos una perspectiva que, ciertamente, se ha vuelto especialmente urgente a raíz de la crisis teórica y práctica del marxismo: cómo pensar una teoría

de la sociedad crítica, con horizontes emancipatorios, más allá de los conceptos clásicos del marxismo. Si bien el marxismo pudo tener una hegemonía absoluta dentro del pensamiento crítico hasta los años 70-80 del siglo pasado, lo cierto es que en nuestro presente no parece poder continuar haciendo funcionar sus conceptos como si nuestra realidad fuera la misma que vivieron Marx y Engels en las fábricas inglesas de la segunda mitad del siglo XIX. Ni la crítica de la economía política como campo fundamental del despliegue dialéctico de las fuerzas sociales, ni la dialéctica entendida en su versión mesiánica (expresada en el marxismo como la necesidad estructural del conflicto entre capital y trabajo y que Benjamin ya supo intuir), ni la lucha de clases como motor trascendental de la politización, *ni la división social entre proletariado y burguesía, parecen ya hablar de nuestro mundo*. El despliegue conceptual de Benjamin, Adorno y Jameson en torno a un análisis de la industria cultural a través de elementos hermenéuticos y dialécticos puede ser la base de las nuevas formas de pensar críticamente nuestro presente. La importancia de esta empresa es tan grande como lo era la necesidad del proletariado decimonónico de poseer un conocimiento que fuera, a la vez, crítica del objeto de conocimiento. La obra de Romero apunta a esa necesidad, reconstruyendo el despliegue conceptual de tres autores sin los cuales no sería posible superar las deficiencias del marxismo, por un lado, y producir nuevas formas de pensamiento crítico, por el otro. Por este motivo, su obra no sólo tiene una importancia filosófica notable en lo que tiene que presentación del discurso de tres autores que parecen apuntar a un mismo campo de problemas, sino que tiene una significación política fundamental para poder entender qué significa pensar, y actuar, críticamente en las sociedades occidentales del nuevo milenio.

Cristopher Morales

[cmoralbon@gmail.com](mailto:cmoralbon@gmail.com)

WIGGERSHAUS, Rolf: *Max Horkheimer. Unternehmer in Sachen 'Kritische Theorie'*, Frankfurt a. M.: Fischer, 2013, 238 págs.

Quien conoce algo de la "Teoría Crítica" sabe quién es Max Horkheimer, sin el que ésta nunca hubiera existido. Así lo constata Rolf Wiggershaus en su reciente biografía, que lleva el ambiguo subtítulo "Empresario en asuntos de 'Teoría Crítica'". Rolf Wiggershaus logró hacerse un nombre con su monumental estudio pionero *La Escuela de Frankfurt*<sup>1</sup>. Publicada en 1986, esta obra esbozaba una amplia panorámica de la Teoría Crítica desde sus comienzos en los años veinte hasta el presente. Su fundador Max Horkheimer había fallecido en 1973, y sus más conocidos colaboradores, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse, fallecieron en 1969 y 1979 respectivamente. Jürgen Habermas, que en los años cincuenta y sesenta había vivido e impartido docencia en Frankfurt, había regresado a dicha Universidad en 1983 y había comenzado su propia *invention of tradition*. El libro de Wiggershaus, que en los años sucesivos se convertiría en el estudio canónico sobre la "Escuela de Frankfurt", se ajustaba perfectamente a la invención de la tradición a cargo de Habermas, que comenzaba a presentarse como heredero legítimo de Horkheimer y Adorno.

Esta historiografía intelectual choca con los hechos. Max Horkheimer no había elegido el nombre de "Escuela de Frankfurt" para el proyecto que inició en los años veinte, sino que en 1937, ya en el exilio, denominó lo que él y sus colaboradores del Instituto de Investigación Social de Frankfurt —entre tanto establecido en Nueva York— "Teoría Crítica", en contraposición a una teoría tradicional que se había establecido en Europa y Estados Unidos como filosofía académica. En 1924 había logrado fundar un Instituto de Investigación Social independiente con el dinero del comerciante de grano Hermann Weil, que buscaba una ocupación respetable para su hijo izquierdista, y asociarlo a la recientemente inaugurada Universidad de Frankfurt. Felix Weil dio con dos asesores interesados en Max Horkheimer y Friedrich Pollock, dos hijos de industriales de Stuttgart que veían en un instituto de este tipo la base para un proyecto no académico de teoría y de praxis bajo el paraguas de la universidad. Ya en el *opus magnum* de Wiggershaus se pasa por alto el carácter único de una teoría que sus fundadores concibieron como actualización de la teoría marxiana en una realidad social transformada. También en su nuevo libro sobre Horkheimer, una biografía convencional que sigue linealmente su vida

---

<sup>1</sup> Publicado en castellano como Rolf WIGGERSHAUS, *La Escuela de Fráncfort*, trad. de M. Romano Hassán, México DF: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

de la cuna a la tumba, Wiggershaus no logra ir más allá de su construcción de la Teoría Crítica como una "ciencia interdisciplinar", una etiqueta que remite a una moda académica de los años setenta, en un momento en que Horkheimer ya yacía en el cementerio de Berna. El impulso extra-teórico de la Teoría Crítica, es decir, su intento de describir el mundo desde el punto de vista de su transformación, no resultaba visible para el lector. A diferencia de Habermas, que quería que su teoría de la acción comunicativa fuera –en una extraña formulación– una propuesta "capaz de conectar" con la actividad científica, en la Teoría Crítica de Horkheimer la ciencia misma es objeto de crítica. La obra fundamental de la Teoría Crítica, *Dialéctica de la Ilustración*, escrita a mediados de los cuarenta en el exilio estadounidense, vive de la duda en el progreso de la racionalidad, y no sólo de la comunicativa.

Para quien tenga algunos conocimientos de Teoría Crítica este libro puede ser útil, porque Rolf Wiggershaus conoce bien los tesoros del archivo de Horkheimer en Frankfurt, de los que extrae algunas joyas hasta ahora desconocidas incluso para los más versados en la materia. En estas citas Horkheimer brilla como un escritor teórico de un nivel extraordinario, como un artista del aforismo a la altura de Schopenhauer y Nietzsche, y eso despierta las ganas de leer más. Pero Wiggershaus echa a perder estas ganas al hacer uso de una mala costumbre muy extendida en la historia intelectual: la paráfrasis del pensamiento original. Esta técnica de escritura niega la necesidad de la formulación elegida por el autor parafraseado en favor de un insípido resumen del contenido. Pero el resultado es aún peor cuando textos importantes y exigentes a nivel teórico, como la introducción de Horkheimer al libro *Autoridad y familia*, quedan reducidos a mera fuente de información de la vida privada del autor. De este modo lo que era un bosque de conocimiento se convierte en leña biográfica.

En la espesa maleza de un percurso vital, el biógrafo deja pasar lo esencial. Según la concepción de Horkheimer, la Teoría Crítica debía ser un proyecto supra-individual, que por ello no se agota en la vida de un pensador solitario. Ningún trabajo de archivo que no sepa diferenciar entre los distintos tipos de textos que escribió Horkheimer puede desvelar lo que pensó su autor. La denominación "empresario en materia de 'Teoría Crítica'", que se pretende graciosa, alimenta del resentimiento del burgués culto hacia la supuesta habilidad para hacer negocios. Pero esta denominación yerra el tiro. Ya la elección del nombre "Teoría Crítica" aludía tanto a la proximidad a la crítica de la sociedad burguesa como a la distancia

frente al marxismo soviético, y lo hacía en una especie de "lengua cifrada", en lo que con Brecht cabría llamar una "lengua de esclavos". En la biografía de Wiggershaus, el que fuera un *grand seigneur* intelectual que supo articular como pocos los horrores del siglo XX aparece como un burgués profesoral.

*Detlev Claussen*

[d.claussen@ish.uni-hannover.de](mailto:d.claussen@ish.uni-hannover.de)

## Criterios de gestión editorial.

Versión: Abril/2014

### 1. Temática y alcance de la revista.

1.1. *Constelaciones. Revista de teoría crítica* [Acrónimo: CRTC] es una revista de investigación y divulgación que pretende ser un lugar de reunión y difusión de los trabajos teóricos, en cualquier campo en el que se desarrolle, de las personas interesadas en el análisis y comprensión de los fenómenos sociales y culturales actuales inspiradas por la teoría que se ha venido en llamar teoría crítica.

1.2. De acuerdo con las ideas nucleares de la Teoría Crítica, expuestas en el pasado por pensadores como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin y otros, el objetivo de la revista es servir de plataforma al pensamiento crítico en cualquiera de sus facetas, no seguir ni crear un cuerpo doctrinal cualquiera que sea.

1.3. Para conseguir este objetivo, la revista acepta trabajos originales de investigación, siguiendo los procedimientos de edición acreditados.

### 2. Editores

2.1. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* es editada por un consejo de cuatro editores, fundadores de la revista y de la *Sociedad de Estudios de Teoría Crítica*, auxiliados por un Consejo de Redacción de once reconocidos especialistas internacionales en Teoría Crítica, y el apoyo de acreditados investigadores en la materia que forman el Consejo Asesor.

2.2. El Consejo Editorial está formado por:

Mateu Cabot (doctor en Filosofía y Profesor Titular de la *Universitat de les Illes Balears*, Palma de Mallorca, España)

Jordi Maiso (doctor en Filosofía e investigador en el *Instituto de Filosofía-CSIC*, Madrid, España)

Antonio Notario (doctor en Filosofía y Profesor Titular de la *Universidad de Salamanca*, Salamanca, España)

José Antonio Zamora (doctor en Filosofía y Científico Titular en el *Instituto de Filosofía-CSIC*, Madrid, España).

### 2.3. El Consejo de Redacción está formado por:

Sonia Arribas (*Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats, Universitat Pompeu Fabra*, Barcelona, España)

Rodrigo Duarte (*Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, MG Brasil)

Ricardo Forster (*Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Argentina)

John Holloway (*Universidad Autónoma de Puebla*, Puebla, México)

Eduardo Maura, *Universidad Complutense*, Madrid, España)

Blanca Muñoz (*Universidad Carlos III*, Madrid, España)

Mauricio Pilatowsky (*Universidad Nacional Autónoma de México*, Ciudad de México, México)

Bruno Pucci (*Universidade Metodista de Piracicaba*, Piracicaba, SP Brasil)

José Manuel Romero (*Universidad de Alcalá*, Alcalá de Henares, España)

Juan José Sánchez (*Universidad Nacional de Educación a Distancia*, Madrid, España)

Mário Vieira de Carvalho (*Universidade Nova de Lisboa*, Lisboa, Portugal).

### 2.4. El Consejo Asesor está formado por:

Detlev Claussen (Alemania)

Helmut Dahmer (Alemania)

Wolfgang Leo Maar (Brasil)

Reyes Mate (España)

Rolf Tiedemann (Alemania)

Sara Zurletti (Italia).

## 3. Política de secciones.

La revista está organizada formalmente en siete secciones, cada una de ellas con los criterios editoriales específicos que se describen a continuación:

3.1. *Nota editorial*. Redactada por los *Editores*, expone la política editorial de la revista.

3.2. *Artículos*. Sección abierta para la propuesta de textos INÉDITOS para su publicación. Deben respetar las normas de publicación de la revista y ser eva-

luadas positivamente en el proceso de revisión por pares a que son sometidos los trabajos publicados en la revista.

3.3. *Intervenciones*. Informaciones facilitadas a la redacción sobre efemérides, actos académicos, congresos, etc. que puedan ser de interés para los lectores en general. El formato y la pertinencia de las propuestas serán decididos por los editores.

3.4. *Entrevista*. Decidida y realizada por los editores.

3.5. *Foro*. Contribuciones por invitación sobre un tema planteado por los editores. Los participantes son seleccionados por los editores por su trayectoria y relevancia en el tema planteado.

3.6. *Reseñas*. Solicitadas por los editores. Cabe la posibilidad de propuestas de títulos para su reseña.

#### **4. Proceso de revisión.**

4.1. Los textos recibidos en la redacción para su publicación en CRTIC son sometidos a una revisión formal y a una revisión por pares.

4.2. La primera velará por la pertinencia del trabajo presentado en relación a la temática y alcance de la revista, además del cumplimiento de los criterios formales de las normas generales para presentación de originales que se recogen en el apartado NORMAS PARA AUTORES.

4.3. La segunda velará por la calidad científica de los trabajos presentados, de acuerdo con los estándares de la comunidad científica (*Anonymous peer review*, *blind review*, revisión por pares, sin identificar la autoría).

4.4. Los revisores son designados por el editor responsable entre especialistas acreditados sobre el tema, adoptando este proceso el código de buenas prácticas definido por la *European Science Foundation*.

4.5. La lista de revisores externos está disponible en la web.

#### **5. Frecuencia de publicación.**

5.1. *CONSTELACIONES Revista de Teoría Crítica* publica un volumen al año, que aparecerá en el mes de DICIEMBRE.

#### **6. Política de acceso abierto.**

6.1. Esta revista provee acceso libre inmediato a todo su contenido bajo el principio de que hacer disponible gratuitamente la investigación al público apoya a un mayor intercambio de conocimiento global. De acuerdo con ello la revista se publica sin restricciones de acceso, permitiendo su uso y reproducción siempre que se reconozca la autoría del material, no se haga un uso comercial del mismo, se difunda bajo los mismos permisos y demás estipulaciones de la licencia de CREATIVE COMMONS 3.0

## **7. Política de copyright (*Copyleft*).**

7.1. CRTC se adhiere a la política de que sólo un conocimiento abierto puede ser auténticamente libre y que sólo un conocimiento libre puede ampliar nuestras posibilidades de vislumbrar y construir un mundo más humano.

7.2. Por ello, y salvo indicación contraria, todos los contenidos de la revista se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial 3.0 España" (CC-by-nc) que permite la reproducción y transformación de los materiales publicados siempre que no se haga un uso comercial de ello y que se reconozca explícitamente la autoría del material. Puede consultar desde aquí la versión informativa y el texto legal de la licencia. Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando se haga uso del material de la revista.

## **8. Declaración de privacidad.**

8.1. Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en la revista se usarán única y exclusivamente para los fines declarados por ella y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

## **9. Cumplimiento de criterios *Latindex*.**

9.1. En la revisión efectuada en 2013-05-09 *Latindex* declara cumplidas las 36 características exigibles a las revistas científicas en línea.

## NORMAS PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES

*Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* acepta contribuciones para su publicación en el ámbito definido en el apartado temática y ámbito de la sección política editorial. Deberán ser trabajos originales, pudiendo estar escritos en castellano, catalán o gallego-portugués-brasileiro. Los autores deben aceptar las condiciones descritas en la licencia que se referencian en la correspondiente sección, lo cual implica la aceptación de la NOTA DE COPYRIGHT ahí expuesta. Los originales se acomodarán necesariamente a las siguientes NORMAS PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES:

### 1. Procedimiento de presentación.

Los trabajos originales se remitirán por correo electrónico a la redacción de la revista: [redaccion@constelaciones.net](mailto:redaccion@constelaciones.net)

Como adjunto al mensaje se remitirán dos archivos, llamados NOMBRE1.\* y NOMBRE2.\* [Ejemplo: GARCIA\_LOPEZ1.doc y GARCIA\_LOPEZ2.doc]

En el archivo número 1 figurará el título (en el idioma original y en inglés) y el texto del trabajo, procesado informáticamente, preferentemente en formatos abiertos.

En el archivo número 2 figurarán:

- a) RESUMEN del texto de unas 8 líneas, tanto en el idioma original del trabajo como en inglés.
- b) PALABRAS CLAVE, entre 3 y 5, que permitan su indexación, igualmente en el idioma del texto y en inglés.
- c) DATOS CURRICULARES del autor o autores, en unas 4 líneas, junto a la adscripción institucional, con mención de la ciudad y el país.
- d) CORREO ELECTRÓNICO para correspondencia con la redacción y que, si el trabajo es finalmente publicado, aparecerá junto al nombre del autor.
- e) PÁGINA WEB PERSONAL (opcional).

## 2. Formato y extensión.

Se utilizará en el texto un cuerpo de letra de 12pt. La extensión no excederá de 20 páginas DIN-A4 para artículos o notas, mientras que las reseñas no sobrepasaran las 5 páginas. Las citas extensas, de más de cuatro líneas, deben sangrarse respecto del margen izquierdo; el texto no se entrecomillará y se reducirá a cuerpo 11pt. Las citas de menos de cuatro líneas deberán ir entre comillas dobles y en redonda, formando parte del cuerpo del texto. Si se necesitara volver a entrecomillar alguna palabra de la cita, se utilizarán las comillas simples.

Rango de títulos internos: deberá conformarse tipográficamente siguiendo el esquema:

### 1. MAYÚSCULAS

#### 1.1. Redonda

##### 1.1.1 *Cursiva*

Si se utilizara algún rango más, se continuaría en letra normal y sangrado, utilizando letras minúsculas con un paréntesis para iniciar el título.

a) Redonda

b) Redonda

## 3. Notas a pie de página.

Las notas se referenciarán a pie de página e inmediatamente después del elemento referenciado. Se presentarán a pie de página, no al final del documento. La llamada de nota dentro del texto se colocará, a ser posible, al final de un párrafo de sentido, antes del signo de puntuación. Si una frase termina con comillas y después va cualquier otro signo de puntuación, la referencia de nota al pie irá entre las comillas y el signo de puntuación. [Ejemplo: "...la obra de Marcuse"1.] Se evitarán, si no es estrictamente necesario para el trabajo, el uso de elementos gráficos en los archivos de texto. Si son necesarios se atenderá a las indicaciones del punto 5.

## 4. Referencias bibliográficas.

Las referencias bibliográficas se consignarán siempre en las notas a pie de página. No se admite la forma de citar conocida como anglosajona poniendo apellido del autor, fecha de obra y página entre paréntesis en el cuerpo del texto, datos que remiten a una bibliografía recopilada al final del artículo.

La primera vez que se consigna una referencia bibliográfica se citará en extenso, en la referencias subsiguientes se citará de modo abreviado.

Citas bibliográficas por extenso:

- Monografías:

Nombre APELLIDO(S) EN VERSALITAS, *Título en cursiva*, ed./trad./pról.  
Inicial del nombre Apellido(s), lugar: editorial, año, número del volumen  
en mayúscula.

Ejemplo:

Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. J..J. Sánchez, Madrid: Trotta, 1998.

- Parte de una monografía:

Nombre APELLIDO(S) EN VERSALITAS, "Título del artículo en redonda y entre comillas dobles", en Inicial del nombre Apellido(s), dir./ed., *Título del libro en cursiva*, lugar: editorial, año, págs. (inicial-final).

En ningún caso se podrá omitir la centena o millar de la paginación (no es correcto: págs./pp. 272-8; 272-78)

Ejemplos:

Eduardo MAURA, "Industria cultural y transformación del sentido común", en J. Muñoz (ed.), *Melancolía y Verdad. Una invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, págs. 243-265.

- Publicaciones seriadas:

Nombre APELLIDO(S) EN VERSALITAS, "Título del artículo en redonda y entre comillas dobles", *Título de la revista en cursiva*, número del volumen en arábigos siempre (año), págs. (inicial-final).

Ejemplo:

José Manuel ROMERO CUEVAS, "Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 44 (2011), págs. 139-159.

Referencias subsiguientes:

Si se cita un estudio más de una vez, deberá abreviarse el Título (la primera o primeras palabras significativas del título), op. cit. e indicarse la página o páginas a las que se desea remitir. El Título deberá ir en letra cursiva si se trata de una monografía; en letra redonda y entre comillas dobles si se trata de un artículo.

Ejemplos:

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., pág. 50.

E. Maura, "Industria cultural", op. cit., pág. 245.

Si se vuelve a citar la misma obra en la siguiente nota a pie de página, se utilizarán las abreviaturas *ibídem* o *ídem*.

Publicaciones accesibles a través de la red:

En el caso de una monografía, contribución en una monografía o revista electrónicas accesibles a través de la red, se seguirán las normas reseñadas más arriba, añadiendo la dirección URL completa a través de la cual se puede consultar y la

fecha en que se ha realizado la consulta. El esquema básico de cita sería el siguiente:

Nombre APELLIDO(S) EN VERSALITAS, "Título del artículo en redonda y entre comillas dobles", Título de la revista en cursiva, número del volumen en arábigos siempre (año), págs. (inicial-final). [URL, fecha de consulta].

Ejemplo:

Ottmar JOHN: "La emancipación del valor de cambio respecto al valor de uso. Reflexiones para una teoría de la mercancía en la obra de los Pasajes", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 1 (2010), págs. 79-157, [http://www.constelaciones-rtc.net/02/02\_06.pdf, consulta: 16 junio 2011].

## 5. Ilustraciones y otros elementos no textuales.

Las figuras o gráficos se presentarán en ficheros TIFF o JPEG, de forma independiente (uno por cada fichero), indicando claramente su numeración en el nombre del fichero. Deben numerarse correlativamente en el mismo orden en que aparecen en el texto con guarismos arábigos (Figura 1). La calidad de las ilustraciones no deberá ser inferior a 600dpi para reproducciones en blanco y negro; en color, 2.400 dpi. Las ilustraciones irán acompañadas de un pie o leyenda explicativa. El autor indicará en el texto dónde debe insertarse la ilustración o si es indiferente su colocación. Si el autor propone una figura obtenida de otra publicación debe tener el correspondiente permiso y acompañarlo. Se evitará el uso de letras negritas o subrayadas en el texto. Para los latinismos y extranjerismos se utilizará la cursiva. En cuanto a las abreviaturas, deberán utilizarse las siguientes: capítulo/s (cap./caps.), columna/s (col./cols.), confróntese (cfr.), ibidem, idem, edición/es-editor/es (ed./eds.), manuscrito/s (ms./mss), número/s (nº.), siguiente (ss.), traducción/traductor (trad.), tomo (t.), volumen (vol.). El número de página se indicará o bien con las abreviaturas pág./págs. o bien con las abreviaturas p./pp. Los siglos en cifras romanas van siempre en versalitas. Otras referencias en números romanos se mantendrán en mayúscula.

## 6. Corrección de pruebas.

Los textos recibidos serán sometidos por la redacción a una primera revisión formal para ajustarlos a las normas aquí establecidas. Se hará una única corrección de pruebas. En la corrección sólo se permitirán las modificaciones necesarias para eliminar las erratas de la composición.