



Crisis, crítica y praxis: una aproximación desde la teoría crítica¹

José Antonio Zamora

Introducción

Una de las críticas que pesa, sigue pesando, sobre la teoría de la sociedad que conocemos como Teoría Crítica es la de abocar a una abstinencia de la praxis. La tesis, formulada con un claro índice histórico, según la cual la praxis, no en absoluto, pero sí la praxis que sería necesaria en ese momento para una transformación radical de la sociedad, estaba bloqueada, es leída generalmente no como un diagnóstico epocal, sino como una afirmación derivada del modelo de crítica radical (e inmanente) propio de la llamada primera generación de la Teoría Crítica. Si esto fuera así, un modelo de crítica inmanente radical poseería un vínculo no circunstancial, sino esencial, con dicha abstinencia. De manera que los lazos entre crítica y emancipación, que constituyen uno de los rasgos definitorios de la modernidad, se habrían visto cercenados en nombre de la misma crítica, de su radicalidad o su pureza.

No es posible negar que la Teoría Crítica y la praxis emancipadora se encuentran en una relación de tensión, marcada tanto por la autonomía como por el requerimiento mutuo. Según Adorno, una estricta separación llevaría a la impotencia de la primera y a la arbitrariedad de la segunda, pero la supeditación de una a la otra, también tendría un resultado funesto. O bien quebraría el rigor de la crítica y la instrumentalizaría o bien subordinaría la praxis al pastoreo de quienes se erigen en portadores del saber y concedores de las metas hacia las que la sociedad debe dirigirse (Adorno 1969, 761; 1966, 146s). Los intelectuales orgánicos, las vanguar-



1 Esta contribución se inserta en el Proyecto de I+D “Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas” (FFI2015-69733-P), financiado por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

días teóricas y el partido, así como los intelectuales “flotantes”, árbitros o intérpretes de las reprobaciones y las aspiraciones de la gente estarían en un lado y, en el otro, una praxis recortada a mera eficacia instrumental, a tacticismo o a atentismo inmediato. La exigencia de unidad de teoría (crítica) y praxis (emancipadora), no menos que su estricta separación, convertiría a ambas en servidoras del poder.

Dado que la teoría crítica de la sociedad se entiende a sí misma como una teoría práctica y emancipadora, cuya razón de existencia no es otra que la de “*subvertir todas las situaciones* en las que el ser humano es humillado, esclavizado, abandonado y despreciado” (MEW 1, 385), se ve necesariamente convocada a reflexionar críticamente una y otra vez sobre sí misma en relación con una praxis que niegue y supere aquella realidad que ella denuncia como inaceptable y transformable. Quizás sigamos estando lejos de poder dar una respuesta satisfactoria a la cuestión de la relación entre teoría crítica y praxis emancipadora, pero no cabe duda que se trata de una cuestión central también hoy.

De la crítica de las ideologías a la crítica del fetichismo: volver a Marx

El concepto moderno de crítica está asociado desde el siglo XVIII al concepto de ideología y a sus avatares históricos (Zamora 1995, 87ss). Las diferentes formas de enfrentarse a las ideologías mediante la crítica responden a las diferentes maneras de analizar cómo están imbricadas con las estructuras de dominación, cómo se inscriben en los enunciados teóricos o del entendimiento común, sean intencionales o involuntarios, cómo se plasman en las convicciones y las acciones de los individuos y de los grupos, desde qué criterios son reconocibles como tales y criticables, etc. En la formación de la Teoría Crítica la cuestión de la ideología y su crítica viene marcada por la aportación de K. Marx y por la evolución de la misma desde los ajustes de cuentas con la izquierda hegeliana hasta la formulación del fetichismo de la mercancía en *El capital*.

En la *Ideología Alemana* Marx y Engels formulan la conocida tesis de que las formas de la producción intelectual dependen de las relaciones sociales bajo las que tiene lugar la producción material y tienen que ser interpretadas a partir de esas relaciones. El ser determina la conciencia y no al revés. Los encubrimientos, las ilusiones, las deformaciones o las mistificaciones tienen su razón de ser, su origen y su constitución fuera de sí, esto es, en la forma como está constituida la sociedad. De entrada, esto tiene que ver con la relación entre las ideologías y los intereses que estas ayudan a encubrir, a legitimar, a imponer, etc., esto es con las estructuras de dominación y los grupos sociales que se benefician de ellas. Las ideas dominantes son las ideas de quienes dominan, porque ellos poseen los medios de producción intelectual y cultural. Pero este análisis de las relaciones sociales todavía carece de la profundidad necesaria para dar cuenta del proceso de constitución de las ideologías en la sociedad capitalista y su aceptación por los dominados. Esta es la razón de que Marx pase de una crítica de la religión –paradigma del concepto de ideología–, la política, el derecho, etc. a un análisis de los fundamentos económicos de la sociedad.



El hecho de que Marx se plantee dicho análisis como *crítica* de la economía política, es decir, como crítica de la ciencia que hasta ese momento ha teorizado sobre las relaciones económicas resulta sumamente significativo. Marx podría haber intentado ofrecer una economía política diferente, pero escoge el camino de realizar una crítica de la economía política existente como la mejor forma para desentrañar el verdadero carácter de las relaciones sociales capitalistas. No hay acceso a la realidad social, si no es a través de las categorías que responden a su propia constitución. Y lo que llama la atención de Marx al analizar las teorías económicas burguesas es que estas no han conseguido desentrañar el carácter específicamente histórico de la forma que adquieren las relaciones laborales y de producción modernas. Esto tiene una razón de ser política (de clases), pero también de cómo esa forma afecta a la constitución de la teoría. Las teorías económicas burguesas nunca han conseguido ganar la necesaria distancia crítica frente al orden social existente, porque nunca han llegado a plantear la cuestión de la *forma* de las relaciones sociales, cuestión que conduciría inexorablemente a constatar los límites históricos de lo que en las categorías de la economía política se presenta como una realidad natural y transhistórica en su estadio más evolucionado. Es decir, lo que Marx detecta es que esa *forma* se presenta de un modo que dificulta que sea reconocida como tal en un doble sentido: en el sentido de que detrás de esa forma se encuentran unas relaciones sociales *específicas* y en el de que dichas relaciones tienen una génesis *histórica* y pueden ser transformadas e, incluso, *superadas*.

Una de las cuestiones fundamentales a las que se enfrenta esta crítica es la de dar cuenta de las razones por las que la economía política (y la conciencia común) no se plantea —no quiere o no puede plantearse— la pregunta por la especificidad de la forma de las relaciones sociales capitalistas. Marx se apoya para ello en la diferencia entre los fenómenos identificables en la superficie de la sociedad y la estructura profunda: entre precio, salario, beneficio, renta, etc., por un lado, y mercancía, valor, trabajo, capital, etc., por otro. Tanto las teorías económicas clásicas como las de la conciencia cotidiana conectan directamente con la apariencia de los fenómenos económicos y esto impide ver la forma específicamente capitalista de las relaciones sociales, que, por esa razón, dejan de ser experimentadas como sociales. Los economistas burgueses simplemente se dejan llevar por la perspectiva interna de los participantes en la esfera de la circulación, que no son conscientes en su actuar de la dimensión estructural de la constitución de la objetividad social, de la autonomización del valor, de las relaciones de producción y, con ello, de las implicaciones objetivas de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento universales, recíprocas e igualitarias. En la esfera de la circulación solo se perciben los intereses particulares, los objetos de consumo, el dinero, el derecho o la propiedad. Se produce una separación aparente entre los individuos y la sociedad que los constituye como tales y establece la igualdad abstracta de los sujetos como productores y propietarios de mercancías. Esta separación es la que está en la base de las formas abstractas y objetivas de pensamiento compartidas por los individuos y por la formación de la teoría. Y esto responde a cómo están constituidas las relaciones sociales mismas. Es una apariencia “necesaria” y, al mismo tiempo,



universal. La *crítica* de la economía se mueve también dentro de esas formas de pensamiento abstracto, pero las convierte en objeto de análisis, aclara su génesis y las identifica junto a las relaciones sociales que están en su base como específicas de la formación social capitalista. Los teóricos de la apariencia no son capaces de identificar las condiciones sociales e históricas de las relaciones económicas simples y las toman por relaciones naturales y ahistóricas. La crítica de la economía política saca a la luz sus mediaciones y sus contradictorias condiciones sociales.

En el *Capital*, Marx ya no pone en el centro de la reflexión la clase dominante y sus intereses particulares, la cuestión de la relación entre conocimiento e interés, ni se ocupa de la problemática tan querida por el marxismo vulgar de las “superestructuras idealistas”. Ese centro lo ocupan ahora las relaciones sociales dominantes, que no “aparecen” como lo que son, y esto tanto para los asalariados como para los capitalistas. Lo específico del modo de producción capitalista es el doble carácter del trabajo: como trabajo útil que produce objetos para satisfacer necesidades y como trabajo privado que es equiparado con otros trabajos privados por medio del intercambio de mercancías en el mercado. El trabajo, ya sea de modo directo o a través de sus productos, sirve de medio “objetivo” para el intercambio. El trabajo constituye así la mediación social (Postone 1993), de modo que tanto el trabajo necesario para la reproducción social como la distribución de sus productos ya no están mediados por relaciones sociales abiertas y conscientes, sino por el trabajo mismo y sus objetivaciones o cosificaciones. “Tan solo se trata de la relación social determinada de los seres humanos, que aquí adquiere para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas” (MEW 23, 86). Marx llama “fetichismo” al hecho de que sus relaciones sociales aparezcan a los hombres “como relaciones cosificadas de personas y relaciones sociales de cosas” (MEW 23, 87) en una inversión objetiva.

¿Qué significa que la inversión sea “objetiva”? Pues que dicha cosificación “aparece a los atrapados en las relaciones de producción de mercancías, tanto antes como después de ese descubrimiento [científico de que los productos del trabajo, en cuanto valores de cambio, son la expresión cosificada de trabajo humano empleado en su producción, JAZ], como algo definitivo” (MEW 23, 88). Esto último es importante, porque nos muestra que no estamos ante un fenómeno meramente de conciencia, de una falsa proyección, que una vez desenmascarada por la crítica, se disuelve y desaparece. Tampoco estamos ante una crítica que confronta ideales normativos con su falta de realización efectiva o que reclama el cumplimiento de esos ideales a través de la transformación de las relaciones sociales que lo impiden. Marx muestra, más bien, que el cumplimiento de dichos ideales en la esfera de la circulación va de la mano con la cosificación de las relaciones sociales, con su carácter antagónico y explotador: “La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compra y venta de la fuerza de trabajo, fue en efecto un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Lo que impera aquí solo es la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham” (MEW 23, 189). La personificación de las cosas y la cosificación de las relaciones de producción, que Marx denomina “religión de la



vida cotidiana” (MEW 25, 838), constituyen el supuesto ineludible del pensar y el hacer de los hombres en la sociedad burguesa. En este sentido, el fetichismo sigue prácticamente activo, después de que haya sido “desenmascarado” teóricamente.

Los seres humanos perciben la realidad en una forma deformada e ideológica, porque las relaciones sociales mismas están estructuradas ideológica e irracionalmente. Aunque el valor sea un constructo lógico, algo pensado y no una característica material de los productos del trabajo, sin embargo, en el dinero posee una forma cosificada, material o corporal. Y esa cosificación expresa una autonomización “real” de las relaciones sociales frente a sus productores y, por tanto, una cosificación real. Por eso, frente al marxismo tradicional, la crítica neomarxista subraya el carácter estructural, necesario, total y no intencional de la apariencia de la esfera de la circulación. Según esto, ideología es a la vez algo falso (expresión falsa de relaciones reales) y verdadero (expresión adecuada de esas relaciones falsas). La efectividad de las relaciones sociales, más allá de la división de clases, en la conciencia de los miembros de la sociedad es producida por una forma de conocimiento de carácter estructural, que oculta la mediación social de la praxis: “No lo saben, pero lo hacen” (MEW 23, 88).

La inversión ideológica del carácter fetichista de la mercancía no representa simplemente un error ideacional de una conciencia falsa, sino que está fundamentada en la *praxis* capitalista, en su cosificación objetiva, de modo que la inversión ideológica es necesaria para todos los miembros de la sociedad capitalista, en tanto reproducen su existencia por medio de esa praxis. Así pues, cuando Marx utiliza el concepto de falsedad no se refiere solo a la falsa conciencia de esa praxis, sino también a la praxis capitalista misma. En el intercambio de mercancías la fantasmal objetivación en el valor se autonomiza “a espaldas” (MEW 23, 180) de los sujetos, adquiere el carácter de una ley natural socialmente producida y se enfrenta a ellos como un “poder extraño” (MEW 40, 518). La constitución social del pensamiento y la acción de los sujetos en la formación capitalista se realiza de manera ciega, inconsciente y de modo casi natural (*naturwüchsig*), adquiriendo un carácter destinal. La inversión ideológica es, pues, necesaria. Pero, si puede ser calificada de falsa, es porque frente a esa socialización ciega existe la *posibilidad* de una socialización consciente y libre. Por esa razón, ciertamente, la disolución del fetichismo solo puede producirse a través de la praxis, es decir, de una praxis que ya no reproduzca la inversión cosificadora que está en la raíz de toda mistificación. Pero, en cualquier caso, queda claro que una apelación abstracta a la praxis no puede ser la respuesta al fetichismo de la mercancía.

Fundamentación no metafísica/antropológica/transcendental de la crítica



El carácter estructural, necesario, total y no intencional de la apariencia de la esfera de la circulación parece cerrar casi todas las puertas a la crítica y, *a fortiori*, a una posible emancipación. La crítica de la economía política se encuentra en tensión con la conciencia común enraizada en la vida cotidiana y con la teoría económica

burguesa. La praxis, también de los que son dominados y explotados, está mediada por las relaciones sociales cosificadas en el capital. Así pues, las condiciones de la constitución social e histórica de la crítica no pueden calificarse sino de precarias. Pero el horizonte no está completamente cerrado. Marx establece una conexión entre la posibilidad de la crítica y la dinámica de *crisis* de la forma de socialización capitalista conectada con las pretensiones emancipadoras de los sectores organizados de la clase trabajadora. Sin las contradicciones que se manifiestan en esa dinámica y sin el interés emancipador de unos sujetos históricos concretos no habría posibilidad para la crítica o la crítica sería un ejercicio minoritario sin efectividad histórica. Ciertamente, esa conexión se podría interpretar y, de hecho, se ha interpretado en el sentido de una identificación del saber científico crítico con un “macrosujeto” – la clase trabajadora. Pero esta identificación, que encuentra su expresión más acabada en George Lukács y en su propuesta de unidad especulativa de teoría y praxis, sujeto y objeto, conocimiento de la totalidad y conciencia atribuible al proletariado, no está tan claramente establecida en Marx y ha sido cuestionada de manera clara por la Teoría Crítica (Zamora, 1995, 112ss).

Por un lado, la estructura contradictoria del modo de producción capitalista convierte a este sistema en un sistema dinámico, que para su reproducción ampliada necesita de un continuo cambio estructural. En *El Capital* Marx intenta mostrar que dicha reproducción ampliada no es un proceso infinito, sino que choca con límites internos, en cierto sentido irrebasables, dentro del modo de producción capitalista (MEW 25, 260). Esta idea de un colapso sistémico va asociada a la tesis de la pauperización del proletariado que establecería las condiciones objetivas tanto para una autorreflexión crítica de la praxis alienada como para una superación de las relaciones sociales cosificadas. No se puede deducir una superación del sistema, y mucho menos una revolución, solo a partir de premisas económicas. Una fundamentación no antropológica, no metafísica o no trascendental de la crítica necesitaría, pues, una teoría de la crisis que una y vincule la dinámica contradictoria estructural con una voluntad política organizada de transformación de las relaciones sociales. Y esa teoría está trufada en Marx de elementos objetivos (contradicción del desarrollo de las fuerzas productivas con las relaciones de producción, subsunción real del trabajo por el capital, caída de las tasas de beneficio, límite interno de la reproducción ampliada del capital, etc.) con elementos subjetivos de acción consciente (pauperización, organizaciones de clases, acción política, etc.), cuya mediación deja muchas preguntas sobre la mesa. Hablar de una teoría acabada de la crisis en Marx no se corresponde en absoluto con la realidad (Sablowski 2003). Como veremos, son esos elementos relativamente inconexos en Marx los que en el desarrollo de la Teoría Crítica se vuelven cada vez más problemáticos.

¿En qué sentido se vuelven problemáticos? En primer lugar, las crisis de las que Marx fue testigo directo y las posteriores, en lugar de conducir a un colapso del sistema, encontraron estabilización bajo formas de Estado que parecían capaces de reequilibrar las dinámicas económicas e integrar, de manera autoritaria o democrática, unas sociedades que seguían presididas por el antagonismo: en el fascismo, en el capitalismo de Estado o en el Estado keynesiano. Por otro lado,



el vínculo entre pauperización y praxis emancipadora está lejos de ser evidente. Desde el punto de vista empírico, los sectores de la clase trabajadora con mayor capacidad de conciencia y movilización no eran ya en tiempos de Marx los que más sufrían la deprivación (Kocka 1983, 95s). La experiencia de deprivación, incluso aunque vaya asociada a un sentimiento de agravio comparativo y humillación, como subraya la teoría del reconocimiento (Honneth 1992, 220), no garantiza por sí misma que de ella surja una conciencia no deformada de la conexión causal con la forma específica de las relaciones sociales capitalistas. Las explicaciones socialmente más exitosas del origen de las crisis suelen recurrir a construcciones descabelladas (especulación, inversiones equivocadas, intervencionismo, corrupción, etc.) o mortíferas (inmigrantes, refugiados, clases pasivas asociales, etc.). La propia teoría de las mistificaciones elaborada por Marx pone claros límites al efecto directamente emancipador de la experiencia de empobrecimiento. Pues no resulta comprensible por qué esa experiencia no iba a estar estructurada por las mismas mistificaciones que dominan el pensamiento y la acción de los sujetos en general. Es más, la experiencia asociada a la crisis no desacredita de manera inmediata el modo de socialización capitalista. Puede ocurrir más bien lo contrario, una mayor subordinación y entrega a las exigencias de la reproducción capitalista en la esperanza de que la recuperación de la acumulación del capital mejore la situación de los trabajadores y trabajadoras. La cuestión clave que resulta de esta reflexión es: si el proceso de conocimiento está mediado por la mistificación del capital, ¿cómo es posible un conocimiento de las estructuras de dominación capitalista que conduzca a su superación?

Una salida a este atolladero podría consistir en recurrir a la idea de un principio normativo de socialización sustraído a las mistificaciones económicas. Jürgen Habermas, con su diferenciación entre sistema y mundo de la vida, entre acción estratégica y acción comunicativa, ha pretendido establecer un fundamento de ese tipo, que al mismo tiempo es la fuente inagotable de nuevas formas de vida emancipadoras (Habermas 1988). Sin embargo, en la tesis de la colonización del mundo de la vida, el propio Habermas tematiza una amenaza concretada en la invasión de los imperativos sistémicos que socava la primera tesis de que las estructuras normativas del mundo de la vida están sustraídas a las cosificaciones que produce el sistema, se generan y validan de manera autónoma frente a esas cosificaciones. Pues dicha invasión parece tan inevitable como imperturbable es la sustancia normativa del mundo de la vida. La efectividad de esa sustancia para detener la colonización sistémica carece de las garantías que Habermas atribuye a la sustancia misma, a salvo de toda contaminación (J. M. Romero 2016, 31ss). De ahí que toda su confianza esté puesta en una cultura política capaz de mediar entre la sustancia normativa del mundo de la vida y los imperativos sistémicos. Con lo que volvemos a la situación inicial. El dualismo radical no hace sino volver más improbable si cabe la mediación. Mediación, que en la tradición de Marx era el punto de partida. Con un añadido importante. En Marx la lógica y la dinámica del capital son constitutivamente contradictorias, mientras que los subsistemas habermasianos funcionan como totalidades funcionales autorreguladas y, por tanto, coherentes.



Todo parece apuntar, en el mejor de los casos, a una resistencia numantina inacabable de una interacción basada en normas frente a unos imperativos instrumentales de los subsistemas que son inmodificables.

Crisis sin revolución: las nuevas condiciones de la crítica y de la praxis emancipadora

Los retos a los que se enfrentaban aquellos pensadores críticos que pretendían interpretar el presente en el primer tercio del siglo XX desde la perspectiva abierta por la crítica de la economía política son bien conocidos. La historiografía de la Teoría Crítica o, como otros prefieren llamar, de la Escuela de Fráncfort, ha reconstruido y contextualizado con todo lujo de detalles esos retos teóricos y prácticos (Jay 1973; Dubiel 1978; Wiggershaus 1988; Asbach 1997; Demirović 1999). Quizás el término que mejor defina los retos de la Teoría Crítica es el de “crisis”, aunque más bien habría que hablar de una constelación de varias crisis. En primer lugar, la crisis económica de finales de los años 20. En segundo lugar, la crisis del movimiento obrero y el fracaso de la revolución mundial en 1917/18. Y, en tercer lugar, la crisis del marxismo, incapaz de dar una respuesta adecuada a las dos crisis mencionadas, convertido en una ciencia de legitimación del sistema soviético. Esa triple crisis sufriría una agudización adicional con la llegada al poder de Hitler y con el régimen nacional-socialista. La cuestión central a la que había que dar respuesta era la del fracaso de las pretensiones emancipadoras.

Si atendemos a los elementos movilizados por Marx para fundamentar la posibilidad de la crítica y la superación de la forma capitalista de socialización, podemos constatar la doble problematización a la que nos referíamos más arriba. Los protocolos de las discusiones sobre teoría del valor y de las crisis en el Instituto de Investigación Social en 1936 muestran una falta de acuerdo (Horkheimer 1985ss, v. 12, 405ss). Sin embargo, Horkheimer y Pollock compartían la valoración de la situación provocada por la llegada al poder del fascismo y por el New Deal en EEUU como la emergencia de una nueva época definida por un capitalismo de Estado (Pollock 1933, 1941; Horkheimer 1941). Las intervenciones del Estado autoritario o democrático estaban en condiciones de neutralizar los potenciales de las crisis económicas para hacer saltar el sistema. La tendencia al establecimiento de una “economía planificada capitalista” y la debilidad de la clase trabajadora para resistirse a ese proceso destruían los supuestos vínculos entre crisis y praxis emancipadora. El capitalismo de Estado aparecía, pues, como una forma de sociedad que, sin eliminar el antagonismo de clases ni la apropiación privada del producto social, cancelaba las leyes económicas y las tendencias a las crisis del capitalismo liberal a través de la planificación estatal. La reproducción de esta forma de sociedad no chocaba ya con ningún límite económico inmanente.

Las dos posiciones encontradas, la de F. Pollock y la F. L. Neumann, coincidían en la constatación de una evolución del capitalismo hacia la monopolización, pero disientían sobre la cuestión de si esta tendencia había producido un vuelco hacia un capitalismo de Estado en el que la función reguladora del mercado estaba siendo



sustituida por la intervención y regulación directas de la economía por parte del poder político, lo que podía suponer una estabilización del sistema económico, pese a sus contradicciones, de consecuencias terribles, como el Nacionalsocialismo ponía ante los ojos. Neumann afirmaba frente Pollock que el incremento de la función de la política que se manifestaba en el fascismo y que se prolongó en las democracias postfascistas era un producto del desarrollo del mismo capitalismo monopolista, es decir, de su tendencia a servirse de la burocracia estatal para realizar una planificación de la economía (cf. Horkheimer *et al.* 1981). Es probable que Horkheimer y Adorno al decantarse por la teoría de F. Pollock sobre el capitalismo de Estado no fueran capaces de captar hasta qué punto la formación de monopolios sigue estando sujeta a la ley de la acumulación y lejos de eliminar la competitividad y el mercado, resultan ser su reverso dialéctico. Sin embargo, su impresión, a la vista del Estado nacionalsocialista o estalinista y el New Deal norteamericano, de asistir a un proceso de consolidación de un capitalismo autoritario postliberal les ayudó, como veremos, a agudizar la mirada para los cambios cualitativos de la dominación moderna.

Otro de los elementos de la fundamentación marxiana de la crítica y de la praxis emancipadora que se tambaleaba tras la crisis del 29 es la tesis de la pauperización y sus efectos concienciadores y movilizadores en el proletariado. La predicción realizada por Marx había quedado desmentida por el curso de los hechos, tal como constata Adorno hacia 1942 en sus reflexiones sobre la teoría de las clases sociales, un texto que sólo se publicaría póstumamente: “Los proletarios tienen algo más que perder que sus cadenas. Su nivel de vida [...] no ha empeorado, sino mejorado. Con el desarrollo de las fuerzas técnicas de producción, a los trabajadores les ha correspondido menos tiempo de trabajo, mejor alimentación, vivienda y vestidos, protección de los miembros de la familia y de la propia vejez, una mayor esperanza de vida. Para nada se puede decir que el hambre les vaya a llevar necesariamente a una unión incondicional y a la revolución” (Adorno 1942a, 384). A pesar de estas afirmaciones, Adorno no cae en el error de considerar esta nueva situación como una superación del antagonismo social o una desaparición objetiva de las clases. Por el contrario, la concentración del capital hace crecer la diferencia de clases de modo objetivo y con ella la impotencia de amplias masas. Pero es esa misma impotencia la que permite al capital aparecer como expresión del conjunto de la sociedad y que este, en cuanto instancia anónima de toda la sociedad, sea visto como representación del equilibrio de intereses de todos sus miembros y a los grupos dominantes como sus representantes. Esto afecta de manera directa a la capacidad de los trabajadores y trabajadoras para una autorreflexión crítica de su propia praxis alienada y cosificada. Es decir, afecta a una de las condiciones fundamentales de la crítica del capitalismo y de la praxis emancipadora en la perspectiva de Marx.

El curso de la historia imponía la necesidad de recurrir al psicoanálisis como “ciencia auxiliar” de la teoría social (Horkheimer 1932, 57). Sin su contribución resultaba imposible responder a la pregunta de por qué los individuos en una situación revolucionaria, en vez de llevar a cabo una acción liberadora, abrían a sus verdugos



el camino al poder. Esta cuestión clave no se podía afrontar sin una colaboración de la crítica de la economía política con la teoría de la cultura y con el psicoanálisis, por más que la relación entre teoría social y psicoanálisis fuera de tensión y no de unificación, y de que el primado en esta relación siguiera correspondiendo a “la teoría objetiva de la sociedad” (Adorno 1969, 182, cf. Maiso 2013; Dahmer 1994, 85). Este desplazamiento en el concepto de sociedad constituye uno de los rasgos distintivos de la Teoría Crítica. No es que la crítica de las ideologías en sentido clásico se dejara de lado. Las reflexiones sobre ciencia y pensamiento burgués durante los años 1930, llevadas a cabo por M. Horkheimer y que culminan en el famoso artículo sobre “Teoría tradicional y teoría crítica” de 1937, prolongan en cierto sentido la crítica de las ideologías en la estela de Marx (Meyer 2005, 65ss). Pero el concepto de ideología como “conciencia necesariamente falsa” resultaba claramente insuficiente y exigía incorporar en la explicación de los nuevos fenómenos históricos la economía psíquico-libidinal de los individuos y la producción de la cultura. Si en la socialización capitalista, la mediación objetiva de unas relaciones sociales cosificadas y autonomizadas frente a los sujetos que las producen, está en el origen de las mistificaciones, de la naturalización del orden capitalista, de que los individuos queden atrapados por la apariencia de la esfera de la circulación, parece necesario a la luz de los acontecimientos históricos explicar a *través de qué procesos y mecanismos se impide a los individuos romper el hechizo de esa apariencia*, puesto que los elementos objetivos y subjetivos identificados por Marx como detonantes del proceso de autorreflexión crítica y de praxis liberadora no se habían mostrado efectivos. La contribución de Freud es tan fundamental porque muestra los mecanismos psicológicos que puede ayudar a entender por qué la sociedad burguesa, a pesar de todos los antagonismos y de su creciente agudización, ha podido seguir reproduciéndose.

La progresiva subsunción del universo cultural y de las dinámicas psíquicas bajo las lógicas sistémicas y las estructuras organizativas capitalistas suponía una transformación de dimensiones desconocidas hasta entonces. Había que afrontar la cuestión, ausente en Marx, de cómo las relaciones sociales objetivas intervienen en la constitución de las subjetividades. Esto tenía que ser tenido en cuenta para explicar por qué la experiencia de la crisis, la experiencia del crecimiento exponencial de los antagonismos, la experiencia de la brecha creciente entre las posibilidades ofrecidas por el desarrollo de las fuerzas productivas y el disfrute de una vida libre de coacciones, por qué esas experiencias, en vez de posibilitar una conciencia crítica y una praxis emancipadora, eran integradas y terminaban reforzando la identificación de los sometidos y explotados con el poder que los golpeaba. Los pensadores de la Teoría Crítica se enfrentaban a una capacidad reforzada de integración que debía ser explicada. La deshumanización se había vuelto inmanente al sistema, que ya no necesitaba excluir a nadie de la cultura porque ésta se había convertido en el instrumento con el que todos quedan incluidos. La ideología, en el sentido de una mediación entre autonomía y dominación, ya no era necesaria, porque ya no había nada que temer de la autonomía: “La inmediatez coactiva impide a los seres humanos reconocer justo el mecanismo que los mutila: éste



se reproduce en su conciencia sumisa” (Adorno 1942b, 227). Estamos, pues, ante una doble tesis que será fundamental. Por un lado, la debilidad objetiva de los individuos en un capitalismo monopolista les impide reconocer el mecanismo que produce esa misma debilidad. Por otro lado, ese mecanismo se reproduce en la conciencia cimentando la identificación con un orden de dominación injusto. De qué manera tiene lugar esta reproducción en la conciencia, es decir, cómo se traducen las relaciones sociales bajo las condiciones de un capitalismo avanzado en la subjetivación de los individuos, esto merece una explicación. Y esta pasa, como veremos, por el análisis del antisemitismo y la industria cultural.

La “debilidad del yo” expresa según Adorno una configuración psíquica que se corresponde con la liquidación del individuo en el capitalismo monopolista. El yo no sólo se constituye a través de los conflictos entre los impulsos libidinales y los procesos sociales de represión, sino que también confluyen en él las tensiones de la realidad social antagonista. Esto hace que los intentos de ajuste entre las tendencias internas y las exigencias sociales se produzcan siempre en constelaciones conflictivas y estén enredados en contradicciones. El interés por la autonomía y la posibilidad de afirmación de sí mismo se encuentra en conflicto con las exigencias sociales de adaptación, que es el precio para asegurar la autoconservación. Si no quiere ser expulsado del engranaje 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. Esta segunda forma es, de hecho, la predominante.

En el capitalismo monopolista las exigencias provenientes del exterior se han vuelto tan masivas y el individuo tan débil frente a ellas, que las renunciaciones que le imponen no pueden ser internalizadas y convertidas en elementos de la propia conciencia, pero tampoco puede el yo identificarse con ellas. Dominado por el temor más o menos consciente tanto a los reveses sociales como a las privaciones psíquicas, termina renunciando a toda protesta contra las exigencias sociales en muchos casos carentes de sentido. “Si en otro tiempo las ideologías actuaban como cemento de unión, éste se ha deslizado hacia la prepotente situación existente en cuanto tal, por un lado, y hacia la constitución psicológica de los seres humanos, por otro” (Adorno 1965, 18). Debido a esta polarización, la adaptación ya no está mediada por la constitución de una instancia propia, que, si bien interioriza las pretensiones provenientes de la sociedad, también permite un distanciamiento reflexivo frente a las mismas. Por eso la adaptación que realiza el yo permanece externa a él y queda quebrada su resistencia frente a dichas exigencias.

Las condiciones sociales e históricas alteran el acceso del yo a la satisfacción de los impulsos, a una sublimación no represiva, a una fortaleza del yo sin acorazamiento bajo el principio de la autoconservación y a una socialización solidaria sin represión adicional. En este sentido, la situación de los individuos en el capitalismo monopolista, situación responsable de un especial debilitamiento de los seres huma-



nos y de su subjetividad, produce nuevas formas agudizadas de empobrecimiento y regresión psicosociales. Aquellas condiciones que confieren al individuo fuerza frente a la sociedad han sido prácticamente eliminadas. Las formas mediadas de subjetividad, de capacidad de experiencia y disfrute, el alcance de la sublimación y la necesidad de ella, son sustituidas cada vez más por la intervención directa de la sociedad en la economía pulsional de los seres humanos (Maiso 2016).

La adaptación al poder o las convenciones y la identificación con la dureza, el dinero, el rendimiento o el poder, que en realidad son imposiciones de la sociedad, se convierten en determinantes del yo debilitado, que proyecta su odio hacia todos los que real o supuestamente se sustraen a esas imposiciones. Puesto que la rabia que produce el tener que someterse a los poderes sociales opresores no puede dirigirse contra ellos, el yo debilitado acaba desviándolos contra sí mismo o proyectándolos hacia algo exterior más débil. Bajo estas condiciones es como si la economía libidinal exigiese un chivo expiatorio. Estamos ante un carácter dependiente y no integrado que reacciona hacia los más fuertes con sumisión y hacia los más débiles con desprecio.

Esta limitación esquemática de la percepción y la conciencia va frecuentemente unida al mecanismo de la proyección que está a la base de los prejuicios. Contra otras personas o sobre grupos socialmente señalados son proyectados los propios deseos reprimidos, las debilidades no aceptadas y los aspectos desagradables de sí mismo. Esto puede dar paso a la agresión si ésta cuenta con cierta sanción social o es respaldada por el poder, lo que dado el caso permite una revaloración del yo débil a través de una gratificación narcisista por identificación con el propio colectivo y devaluación del grupo ajeno y, además, una descarga desbocada de las agresiones destructivas.

El yo débil no es capaz de percibir el mundo en una forma que haga justicia a su complejidad y al carácter anónimo de sus estructuras, porque esa forma hiere el narcisismo individual y colectivo. Esto lleva a una personalización de las transformaciones que sufre el mundo económico, en realidad determinadas de modo abstracto.

La debilidad de yo y su repercusión en la constitución de los sujetos explica por qué el antisemitismo y la industria cultural, en cuanto mecanismos de integración regresiva, lo tienen tan fácil. Solo tienen que conectar con “los impulsos libidinales, los conflictos, las inclinaciones y las tendencias inconscientes” mediados por las relaciones sociales y, “en vez de hacerlas conscientes y de esclarecerlas”, también en relación con su constitución social, reforzarlas y manipularlas (Adorno 1962, 366). Tanto el antisemitismo como la industria cultural actúan como “medios de masas”. Existe una conexión entre ambos. En sus análisis de la propaganda fascista, Adorno pone reiteradamente de relieve que sus métodos y técnicas coinciden con los de la industria cultural: personificación, emocionalización, estereotipización, irracionalización (Adorno 1943). Los mecanismos de que se sirve han sido puestos en marcha por la cultura de masas moderna, la publicidad y la industria del entretenimiento. El antisemitismo es algo así como “la ontología del



anuncio publicitario” (Adorno 1962, 367). De esta manera se tiene en cuenta la dimensión que adquiere en el antisemitismo las formas culturales de organización de la percepción específicas de la industria cultural (Claussen 1987, 48, 52; 1992; 1994a; 1994b; 1995).

No es lugar aquí para entrar en extenso en el análisis de ambos fenómenos por la Teoría Crítica, de sus aportaciones o sus insuficiencias (cf. Zamora/Maiso 2012; Maiso 2014; Zamora 2004, 64-100). Lo que me interesa subrayar aquí, es que la exposición de la industria cultural como base universal de experiencia de la percepción moderna del mundo permite revisar críticamente la interpretación marxista tradicional de la forma de pensamiento como “reflejo” de la forma de la mercancía. Introduce una mediación entre los polos de la economía y de las subjetividades que posee una especificidad histórica y da cuenta de la regresión cultural de carácter general de la sociedad burguesa. La industria cultural designa ese plano de la mediación entre estructuras psicológicas, políticas y económicas, en el que se producen las imágenes del mundo, las opiniones, los sentimientos y las disposiciones, en que se expresan los intereses económicos y políticos, etc. y posee una conexión fundamental con el antisemitismo.

El concepto de “industrial cultural” acuñado por Horkheimer y Adorno elabora la experiencia histórica de la subsunción del ámbito de la cultura bajo el principio capitalista de la maximización del beneficio, un ámbito que hasta esa completa subsunción gozaba de una cierta autonomía frente a los imperativos de la reproducción social, tanto en su forma de cultura popular como en la de cultura elevada. Esta conversión de la cultura en mercancía destruye la distancia y la pretensión de verdad que la constituía en medio de posible conocimiento social. Se produce una fusión entre cultura y reclamo, cuyo objetivo es apoderarse del consumidor, subyugarlo y cautivarlo siguiendo el principio de la efectividad (Horkheimer/Adorno 1947, 187). Los deseos de felicidad se ven domesticados y funcionalizados al servicio de la reproducción de lo existente. Los esquemas que impone a la percepción de la realidad se convierten en un obstáculo para una experiencia no recortada ni reglamentada y, en consecuencia, para la crítica de la sociedad. La cultura se configura como reclamo de sí misma y de la realidad tal como esta está constituida. “Si se quisiera concentrar en una frase a dónde lleva la ideología de la cultura de masas, habría que representarla como la parodia de la frase: ‘Conviértete en lo eres’, como reduplicación y justificación elevada del estado de cosas existente, con la incorporación de toda transcendencia y toda crítica” (Adorno 1954, 476).

La realización del beneficio y el mantenimiento de las relaciones de poder son igualmente atendidos. La industria cultural no apela al pensamiento discursivo ni reclama una actitud crítica de los consumidores, se orienta psicológicamente a la movilización de los procesos irracionales, inconscientes y regresivos. Para ello se sirve de técnicas bien conocidas: la emocionalización, la personalización, la estereotipización o desrealización. Estas técnicas constituyen la base general de la percepción social, el “filtro” a través del cual pasa la realidad (Horkheimer/Adorno 1947, 147) y se configuran las nuevas formas de conciencia y los caracteres sociales. Los efectos que esto produce son integración y conformismo.



En la séptima tesis sobre el antisemitismo en la *Dialéctica de la Ilustración*, añadida a la edición mimeografiada de 1942, sus autores comienzan con una sorprendente tesis después de Auschwitz, “ya no hay ningún antisemita más” (Horkheimer/Adorno 1947, 226). El Antisemitismo ha desaparecido en la medida en que se ha universalizado. La cosificación de la percepción y la estereotipización de la conciencia que se observa en el antisemitismo coinciden con la que podemos apreciar en la industria cultural. Con esta tesis no tratan de convertir al antisemita en una víctima de la regresión perceptiva y conductual de la industria cultural, pero sí de mostrar la conexión del antisemitismo con la regresión cultural general que encuentra reflejo en las instituciones y producciones de la industria cultural. Esto se puede hacer entendible si nos fijamos en unas de las técnicas identificables tanto en la propaganda antisemita como en el esquema de la industria cultural: la personalización.

Puesto que en la sociedad capitalista las relaciones de dominación están medidas por la objetividad cosificada y los individuos actúan como portadores de funciones sociales (*Charaktermasken*), es decir, como personificaciones de relaciones económicas, poner la atención en la actuación de personas o grupos no es lo más apropiado para desentrañar la dinámica de la sociedad capitalista. La fijación de la percepción sobre la actuación de las personas en la industria cultural produce la falsa apariencia de que la marcha del mundo depende de la decisión de personas prominentes, cuando en realidad sus decisiones responden de manera central a las coordenadas sociales objetivas y están predeterminadas por ellas. La ocultación de esas coordenadas no deja otra opción en la elaboración de la negatividad social que fijarla en determinadas personas o grupos. Estaríamos ante un enfoque de la realidad latentemente antisemita. Los modernos medios de la industria cultural no pueden escapar a una disciplinada fijación en la superficie de la realidad y por tanto están entregados a la apariencia objetiva de las relaciones sociales. Igual que ocurre con la personalización, podríamos ejemplificar las confluencias formales con la emocionalización, la identificación o la estereotipización. No encontramos, en todos los casos, con técnicas que conducen a una pérdida de realidad similar a la que define la proyección pática.

Por lo que respecta a la especificidad de la cosmovisión antisemita, una de las cuestiones de interés para el tema que abordamos aquí, es su relación con la mistificación objetiva de las relaciones económicas bajo la producción capitalista, a la que se refiere Marx en *El Capital*. Horkheimer y Adorno hablan en la tercera tesis sobre el antisemitismo de “enmascaramiento de la dominación en la producción” (Horkheimer/Adorno 1947, 197). La dominación capitalista, en cuanto dominación mediada por la organización de la producción, no es directamente perceptible. Los sometidos a ella la experimentan en la esfera de la circulación y la atribuyen a esa esfera. La vinculación con la esfera de la circulación, del comercio y de las finanzas, convierte a los judíos en víctimas de una identificación proyectiva y en objeto del odio y el resentimiento que se dirige contra dicha esfera.

M. Postone ha recogido y reformulado esta tesis en el sentido de establecer un vínculo constitutivo entre el antisemitismo y el fetichismo de la mercancía y su transposición a formas de falsa conciencia que escinden aspectos del sistema ca-



pitalista –la esfera de la circulación, el dinero, la clase capitalista, el capital financiero, etc.– para personificar las formas abstractas de la dominación capitalista y convertir esas personificaciones en objeto de una crítica necesariamente insuficiente del capitalismo, en la que se sustentan formas de rebelión conformista y, en contextos totalitarios, políticas de aniquilación masiva. El antisemitismo sería una forma de intensificación especialmente peligrosa del fetichismo (Postone 1995, 40). Los judíos son convertidos en “*personificaciones* de la dominación incomprensible, destructora, infinitamente poderosa e internacional del capital. Determinadas formas de descontento anticapitalista se dirigen contra la dimensión abstracta del capital que se manifiesta en la figura del judío, y no ciertamente porque los judíos sean identificados conscientemente con la dimensión del valor de cambio, sino más bien porque el capitalismo mismo, a través de la contraposición de sus dimensiones concretas y abstractas, podía aparecer así. Por esa razón, la revuelta ‘anticapitalista’ devino una revuelta contra los judíos.

La superación del capitalismo y sus efectos negativos se identificó con la superación de los judíos” (38). Lo que no termina de explicarse con esta interpretación es la relación entre la naturalización y la cosificación que Marx atribuía al fetichismo de la mercancía con la personificación y la biologización que caracterizan al antisemitismo y que no son deducibles de categorías económicas. Mientras las ilusiones de libertad e igual son expresión objetiva, según Marx, de la esfera de la circulación y de la apariencia adherida a ella, los nuevos factores culturales necesitan ser reconocidos en su especificidad histórica. Que la apariencia cosificada de las relaciones sociales puede ser fijada en la figura del ‘judío’ necesita de un medio de masas como producto socio-cultural históricamente determinado. Horkheimer y Adorno muestran en su análisis cómo la conciencia ordinaria se apropia de ese universo cosmovisional a través de la industria cultural. La forma históricamente específica de ese medio de masas es el eslabón entre la forma del pensamiento y la forma de la mercancía.

Todo esto, evidentemente, supuesta la constitución de las subjetividades, tanto desde el punto de vista de civilizatorio como desde el punto de vista de las condiciones concretas históricas en las que los sujetos son socializados. La apropiación subjetiva de las relaciones objetivas está mediada, como hemos visto, por los conflictos intrapsíquicos, los mecanismos de defensa, represión, proyección, etc. Lo cual no significa que esta mediación se confunda con una explicación psicológica de lo social. Dichos conflictos están a su vez mediados por la objetividad histórica y social. Como señala Kittsteiner, la proyección antisemita es una “forma de reacción a la percepción de la impotencia histórica” de los individuos (1984 252). De entrada, no es algo subjetivo reprimido lo que está a la base, sino algo social incomprensido y reprimido que es proyectado sobre los judíos. Pero es también evidente, que esa forma de reacción tiene que ver con la represión objetiva de necesidades a través de la abstracción real del proceso de intercambio capitalista y con la proscripción social de cualquier intento de elevar a conciencia las razones estructurales de esa represión.



En resumen, los análisis del debilitamiento del individuo, de la industria cultural y del antisemitismo representan una contribución fundamental para afrontar las cuestiones asociadas a la relación entre crisis y crítica y entre estas y una praxis emancipadora. Marx nunca contó con una salida a la crisis del capitalismo que no fuese su superación en una sociedad consciente y solidariamente organizada; nunca consideró la posibilidad de un vuelco hacia una socialidad presidida por la barbarie. Los autores de la Teoría Crítica tuvieron que dar cuenta de ese hecho. Su aportación teórica no era la expresión conceptual de una autoconciencia social respaldada por un sujeto histórico —quizás la de Marx tampoco lo fuera— a punto de transformar y superar las relaciones sociales capitalistas. En el horizonte del modo de regulación fordista no aparecían indicios de una crisis que afectara de manera radical la reproducción de dichas relaciones. El sistema capitalista parecía apuntalado, también desde el punto de vista de su capacidad ampliada de integración. Sin embargo, para pensadores como Adorno la propia experiencia histórica imponía un imperativo al que no era posible sustraerse: pensar y actuar para que Auschwitz no se repita (Adorno 1966, 358). Este imperativo se entiende en todo su alcance, si entendemos que para Adorno en la sociedad capitalista posbélica continuaban existiendo las condiciones para un vuelco hacia una socialidad presidida por la barbarie. Esto exigía explorar las posibilidades de una figura teórica como crítica inmanente de la sociedad y del pensamiento (Zamora 2014a) y resistir tanto frente a la resignación como frente a los imperativos de una praxis ayuna de autorreflexión crítica (Juárez 2012). Bajo estas condiciones, no existían ni existen garantías para la crítica. Y nada la amenaza más que pretender haberlas encontrado. Aunque la necesidad de dar cuenta permanentemente de sus propias condiciones de posibilidad, de sus limitaciones e insuficiencias, incluso de la mella que deja en ella el bloqueo de una praxis emancipadora, pueda poner en peligro su entrega al objeto, de la que es dependiente.

La teoría que pretenda ser autoconciencia crítica de unas relaciones sociales cosificadas y casi blindadas frente a su cuestionamiento teórico y práctico, tiene que alimentarse de la experiencia. Una experiencia que necesita de esa misma teoría para ser una experiencia no recortada ni reglamentada. Una experiencia, también, que se desarrolla a partir de su objeto en cuanto objeto contradictorio y dinámico. Adorno seguía afirmando la *posibilidad* de experimentar como tal la coacción que sufren los individuos en una sociedad marcada por la tendencia a la socialización total. También confiaba en la posibilidad de que el contenido de esa experiencia pudiera emerger en la interpretación de los fenómenos sociales y culturales. Y sobre ese contenido es sobre el que debía volcarse la teoría de la objetividad social. Adorno entendía esta forma de teoría crítica como una forma de praxis, que podía ser considerada una contribución a una praxis verdaderamente transformadora (Adorno 1966, 244).



En el horizonte de la crisis actual

El estallido de la crisis actual y la conciencia de que se trata de una crisis de hondo calado, ha vuelto a poner sobre la mesa la cuestión de la relación entre crisis y crítica. Entre los teóricos críticos que han visto en esta crisis el claro signo de un

límite interno infranqueable de la lógica de acumulación, cuyo origen se encuentra en la tercera revolución industrial, ocupa un lugar prominente Robert Kurz (2012a, 2012b).

Kurz reconoce que en Marx solo encontramos fragmentos de una teoría de la crisis nunca completamente elaborada, pero cree que un desentrañamiento de la abstracción real “trabajo” y un concepto fundamental de crisis se exigen mutuamente. No se trata de postular un colapso repentino, sino de un proceso de disolución interna, cuya duración y desenlace no es fácil de determinar. No existe una salida inscrita en la dinámica histórica o en la lógica económica, ni siquiera la seguridad de una salida. Como afirma A. Jappe, si algo hay programado en la dinámica del sistema capitalista es la catástrofe, no la emancipación; esa dinámica no conduce por sí misma al socialismo, sino a las ruinas (2011, 17; 47s).

Por eso es preciso poner la mirada crítica sobre aquellos procesos sociales y culturales que bloquean la experiencia que sirva de soporte a una conciencia crítica y a una praxis transformadora. Cuando se habla de la crisis actual, lo primero que se nombra son los mercados financieros e inmediatamente se apunta a los responsables de la enorme financiarización de la economía y de las múltiples burbujas especulativas que se han ido formando y pinchando desde la crisis del modo de regulación fordista-keynesiano a finales de los años 60 del siglo pasado: los especuladores (Zamora 2014b).

De nuevo vemos aparecer viejas contraposiciones entre economía real y economía de casino, entre capitalismo productivo y capitalismo especulativo, entre pequeños inversores/ahorradores y especuladores profesionales, entre gente corriente, trabajadora e inocente y los criminales que manejan los hilos de los mercados en beneficio de unos pocos. Ciertamente estos estereotipos implícita o estructuralmente antisemitas no han dado (todavía) un vuelco socialmente significativo en estereotipos explícitamente antisemitas, por más que las imágenes empleadas en los medios de comunicación y en los discursos políticos vayan a veces más allá de la mera insinuación. Con todo, quizás esto no reste valor ni actualidad a las reflexiones sobre la crítica insuficiente del capitalismo, sobre la rebelión conformista o sobre los mecanismos psicosociales de elaboración de la crisis llevada a cabo por la teoría crítica del antisemitismo.

Por otro lado, el modo de regulación postfordista –procesos de individualización, flexibilización y precarización del empleo, subjetivación del trabajo y empresarización del yo– ha supuesto una transformación de los vínculos sociales, de las relaciones laborales y de la seguridad vital que constituye un humus propicio, no sólo para rebrotes antisemitas, sino para un aumento de las tendencias neonacionalistas, racistas y de extrema derecha. La reorganización del trabajo que acompaña a la implementación de las políticas neoliberales de privatización, desregulación y flexibilización confronta directamente la fuerza de trabajo individual con las exigencias y demandas provenientes de los mercados, los clientes, los inversores, etc. La creciente precarización, la exacerbación de la competitividad, la incertidumbre provocada por los cambios acelerados de los horizontes de existencia y las conse-



cuencias 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.

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, que algunos diagnostican como nueva configuración de la subjetividad (Grubner 2008). Muchos se sienten sobrepasados y desbordados por la coacción a una permanente autooptimización, lo que parece ser el origen de múltiples psicopatologías o comportamientos autodestructivos (Zamora 2013). No cabe duda que esa profunda inseguridad puede cargarse de fantasmas antisemitas y descargarse en forma de violencia contra minorías o contra personificaciones de relaciones sociales cuya forma abstracta permanece impenetrable para quienes están sometidos a ella. La socialización postfordista favorece la proliferación de mecanismos psicosociales como la escisión, la proyección y la agresión que pueden convertirse en una fuerza social activa, capaz de dar salida a la violencia interiorizada y a los miedos acumulados.

La pérdida objetiva de libertad y de autonomía, que es invisibilizada bajo una exaltación extrema de la individualidad y la autorresponsabilización coactivas, puede generar conflictos intrapsíquicos de difícil solución. Si comparamos con la era del fordismo productivista, la debilidad y la impotencia objetivas de los individuos frente a la dinámica del sistema y las coacciones que dimanaban de ella no han hecho más que aumentar. A la vista de una crisis cada vez más aguda y de una creciente erosión de los vínculos sociales es muy probable que los potenciales de miedo y agresión vayan en aumento. Probablemente hoy sea más difícil hacer justicia a la diversidad de formas de expresión de la violencia interiorizada, pues caminamos hacia amalgamas cada vez más flexibles de discursos individualistas, sexistas y racistas. Pero por ello mismo será necesario seguir analizando las relaciones entre subjetividad y sociedad bajo la perspectiva que han abierto las aportaciones de la Teoría Crítica.

Bibliografía

- Adorno, Th. W. (1942a). “Reflexionen zur Klassentheorie”. En *Gesammelte Schriften* (pp. 373-391) (Vol. 8). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1942b). “George und Hofmannsthal. Zum Briefwechsel: 1891-1906”. En *Gesammelte Schriften* (pp. 195-237) (Vol. 10). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1943). “The Psychological Technique of Martin Luther Thomas’ Radio Addresses”. En *Gesammelte Schriften* (pp. 9-141) (Vol. 9). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1962). “Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute”. En *Gesammelte Schriften* (pp. 360-383). (Vol. 20). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1965). “Gesellschaft”. En *Gesammelte Schriften* (pp. 9-19). (Vol. 8). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1966). *Negative Dialektik*. En *Gesammelte Schriften* (Vol. 6). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.



- Adorno, Th. W. (1969). "Marginalien zur Theorie und Praxis". En *Gesammelte Schriften* (pp. 759-762). (Vol. 10). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Asbach, O. (1997) *Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis. Entwicklung der Kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/43*. Frankfurt et al.: Peter Lang.
- Claussen, D. (1987). *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Claussen, D. (1992). "Die antisemitische Alltagsreligion. Hinweise für eine psychoanalytisch aufgeklärte Gesellschaftstheorie". En W. Bohleber, J.S. Kafka (eds.), *Antisemitismus* (pp. 163-170). Bielefeld: Aisthesis.
- Claussen, D. (1994a). *Was ist Rassismus?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Claussen, D. (1994b). "Veränderte Vergangenheit. Vorbemerkungen zur Neuauflage 1994". En Id. (1987), 7-32.
- Dahmer, H. (1994). *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Demirović, A. (1999). *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dubiel, H. (1978). *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Gruber, J. (2008). *Der flexible Sozialcharakter. Eine Studie zur gegenwärtigen Transformation von Subjektivität*. Basel: edition gesowip.
- Habermas, J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Vol., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1932) "Geschichte und Psychologie". En *Gesammelte Schriften* (pp. 48-69). (Vol. 3). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horkheimer, M. (1941), "Autoritärer Staat". En *Gesammelte Schriften* (pp. 293-319). (Vol. 5). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horkheimer, M. – Adorno, Th. W. (1947). *Dialektik der Aufklärung*. En *Gesammelte Schriften*. (Vol. 3). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. et al. (1981). *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*. Frankfurt a.M.: Europäische Verl.-Anst.
- Jappe, A. (2011). Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos, Logroño: pepitas de calabaza.
- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Toronto: Little, Brown and Company.
- Juárez, E. A. (2012). "Th. W. Adorno: el elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis" (pp. 89-118). *Signos Filosóficos*, vol. XIV, Nº 27.
- Kittsteiner, H.-D. (1984). *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Kocka, J. (1983), "Diskussionsbeitrag". En R. Kreckel, *Soziale Ungleichheiten* (SozialeWelt, Sonderband 2) (pp. 93-100). Göttingen: Schwartz.
- Kurz, R. (2012a). *Geld ohne Wert*, Berlin: Horlemann.
- Kurz, R. (2012b). "Krise und Kritik". (pp. 26-61). *Exit!*, nº 11.



- Maiso, J. (2013). "La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis" (pp. 132-150). *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Nº 5.
- Maiso, J. (2014). "Vaine répétition? L'industrie culturelle, hier et aujourd'hui" (pp. 67-87). *Revue Illusio*, nº 12/13.
- Maiso, J. (2016). "Sobre la producción y reproducción social de la frialdad", en J. A. Zamora, R. Mate, J. Maiso (eds.), *Las víctimas como precio necesario* (pp. 51-69). Madrid: Trotta.
- Marx, K. / Engels, F. (1956ss). *Marx-Engels-Werke [MEW]*. Berlin: Deitz Verlag.
- Meyer, L. (2005). *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld: transcript.
- Pollock, F. (1933). "Bemerkungen zur Wirtschaftskrise" (pp. 321-354). *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 2/3.
- Pollock, F. (1941). "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations", en *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. 9/1, 200-225.
- Postone, M. (1993). *Time, labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Postone, M. (1995). "Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch". En M. Werz (ed.), *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt* (pp. 29-43). Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik.
- Romero Cuevas, J. M. (2016). *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sablowski, Th. (2003). "Entwicklungstendenzen und Krisen des Kapitalismus". En A. Demirovic (ed.), *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie* (pp. 101-130). Stuttgart: Metzler.
- Wiggershaus, R. (1988). *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. München: DTV.
- Zamora, J. A. (1995). *Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*, Münster/Hamburg: Lit.
- Zamora, J. A. (2004). *Theodor W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, Madrid: Trotta.
- Zamora, J. A. (2013). "Subjetivación del trabajo: dominación capitalista y sufrimiento". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* (pp. 151-169). Vol. 5.
- Zamora, J. A. (2014a). "Lässt sich Kapitalismus immanent kritisieren? Reflexionen mit und über Theodor W. Adorno". En J. M. Romero (ed.), *Immanente Kritik heute: Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs* (pp. 95-120). Bielefeld: transcript.
- Zamora, J. A. (2014b). *La crisis y sus víctimas*. Murcia: Foro I. Ellacuría.
- Zamora, J. A. y Maiso, J. (2012). "Teoría Crítica del Antisemitismo". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* (pp. 133-177). nº 4.





BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES

Indocilidad reflexiva

El pensamiento crítico como
forma de creación y resistencia

Claudia Luz Piedrahita Echandía
Pablo Vommaro
Xabier Insausti Ugarriza

(Editores)



BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES



Indocilidad reflexiva

El pensamiento crítico como
forma de creación y resistencia

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Pablo Vommaro

Xabier Insausti Ugarriza

(Editores)



Indocilidad reflexiva : el pensamiento crítico como forma de creación y resistencia / editores, Claudia Luz Piedrahita Echandía, Pablo Vommaro, Xabier Insausti Ugarriza.-- 1a. ed. -- Bogotá : Universidad Distrital Francisco José de Caldas : CLACSO : Editorial Magisterio, 2018. p. -- (Biblioteca iberoamericana en estudios sociales)

ISBN 978-958-20-1305-9

1. Pensamiento crítico I. Piedrahita Echandía, Claudia Luz , ed. II. Vommaro, Pablo, ed. III. Insausti, Xabier, ed. IV. Serie

CDD: 128.33 ed. 23

CO-BoBN– a1019219

Indocilidad reflexiva. El pensamiento crítico como forma de creación y resistencia
Biblioteca Iberoamericana en Estudios Sociales

© Autores varios

© Universidad Distrital Francisco José de Caldas
Doctorado en Estudios Sociales

Libro ISBN: 978-958-20-1305-9

Primera Edición: año 2018

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Rector: Dr. Ricardo García Duarte

Vicerrector Académico: Dr. William Fernando Castrillón Cardona

Vicerrector Administrativo: Dr. José Vicente Casas Díaz

Decana Facultad de Ciencias y Educación: Dra. Cecilia Rincón Verdugo

Directora Doctorado en Estudios Sociales: Dra. Claudia Luz Piedrahita Echandía

CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Pablo Vommaro - Director de Grupos de Trabajo, Investigación y Comunicación

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Equipos de Trabajo

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Alessandro Lotti, Teresa Arteaga

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145/9505 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org
CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI)
Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

Comité Editorial

Claudia Luz Piedrahita Echandía: Universidad Distrital, Colombia
Andrés Fernando Castiblanco Roldán: Universidad Distrital, Colombia
Adrián Serna Dimas: Universidad Distrital, Colombia
Álvaro Díaz Gómez: Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia
Luis Alberto Herrera Montero: Universidad Nacional de Educación, Ecuador
Nuria Romo Avilés: Universidad de Granada, España
Antonio Marmolejo Oña: Universidad de Málaga, España

Comité Científico

Fernando González Rey: Universidad de Brasilia, Brasil
Pablo Vommaro: CLACSO, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Germán Muñoz: Universidad de Manizales, Colombia
Axel Didriksson: Universidad Nacional de México, Red GUNI
Eduardo Alfonso Rueda Barrera: Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Sara Victoria Alvarado: CLACSO, CINDE y Universidad de Manizales, Colombia
Jesús Martín Barbero: Universidad del Valle, Colombia

Edición: Cooperativa Editorial Magisterio

Diseño y diagramación: Hernán Mauricio Suárez Acosta

Impresión:

Impreso en Colombia

Contenido

Presentación	9
Ética, crítica y resistencia. A propósito de la economía <i>José María Aguirre Oraa</i>	19
Nada nuevo bajo el sol: la evasiva neoliberal a la luz de la crisis contemporánea <i>Fernando Arribas Herguedas</i>	29
Walter Benjamin y el estado de excepción verdadero: aproximaciones a una teoría de la justicia <i>José M. Atilas-Osoria</i>	41
Actualidad de Deleuze: control del deseo y transhumanismo en las redes sociales <i>Michele Botto</i>	51
El pensamiento de Simone de Beauvoir: la mujer como sujeto histórico y filosófico <i>Johana Garay Becerra</i>	61
Resignificando la tecnología. Una comprensión crítica desde lo situado <i>Claudio Herrera Figueroa, María Teresa Santander Gana</i>	73
La hipótesis comunista <i>Xabier Insausti</i>	85
Estudiando las alternativas: la propuesta de democracia económica de David Schweickart <i>Carmen Madorrán Ayerra</i>	95
La actualidad de Theodor W. Adorno <i>Jordi Maiso</i>	105

De la <i>competencia</i> como alternativa crítica, ficcional y experimental a los modos de sujeción propios del uso de la noción de competencia en la educación colombiana	115
<i>Adrián José Perea Acevedo</i>	
La cartografía: enfoque crítico y experimentación metodológica para el estudio de las realidades sociales	123
<i>Claudia Luz Piedrahita Echandía</i>	
El mundo invertido. De Marx, Hegel y literatura	133
<i>Clara Ramas San Miguel</i>	
Pensar el «común» Los bienes comunes como categoría germinal para el pensamiento crítico	143
<i>Álvaro Ramis Olivos</i>	
Pidiendo un Leopardi desde dentro (sobre esperanza contrafáctica y marxismo leopordiano)	155
<i>Jorge Riechmann</i>	
Hacia un pensamiento crítico con perspectiva decolonial	167
<i>Abdiel Rodríguez Reyes</i>	
La crítica de la ideología en Adorno y Ellacuría	
Una aproximación	179
<i>José Manuel Romero Cuevas</i>	
Un diálogo entre Marx y Mumford ante la crisis civilizatoria	191
<i>Emilio Santiago Muíño</i>	
Pensamiento crítico y sociedades en movimiento. Las tempranas resistencias obreras como apertura de lo posible	201
<i>Oscar Useche, Clara Inés Pérez</i>	
Una crítica epistemológica al neoliberalismo	213
<i>Jorge Vergara Estévez</i>	
La cuestión de la humanidad, de Jaurès a Derrida.	
<i>La Humanidad no existe allí donde ella existe</i>	225
<i>Patrice Vermeren</i>	
Crisis, crítica y praxis: una aproximación desde la teoría crítica	235
<i>José Antonio Zamora</i>	



BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES

Indocilidad reflexiva

El pensamiento crítico como forma de creación y resistencia

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Pablo Vommaro

Xabier Insausti Ugarriza

(Editores)

Este libro recoge fundamentalmente (aunque no sólo) las intervenciones en el “Cuarto encuentro de la Red Internacional de Pensamiento Crítico” que tuvo lugar durante los días 21 al 23 de Septiembre de 2016 en la Universidad Complutense de Madrid, bajo el título: La (in)actualidad del pensamiento crítico. Un título que pretende recoger, benjaminamente, el doble significado que sugiere la partícula “in”: tanto presencia del tiempo en que le toca vivir como su desubicación en el presente por situarse en un futuro utópico que realice, que mejore al actual. A ninguna de las dos perspectivas puede renunciar un auténtico pensamiento crítico.

La Red ha optado por la expresión “pensamiento crítico” en vez de “teoría(s) crítica(s)” o “filosofía crítica” porque considera que el concepto de pensamiento crítico expresa mejor que los segundos nuestra concepción y punto de vista. El concepto de Teoría Crítica o Filosofía Crítica tienen, en gran medida, una connotación histórica definida que podrían limitar su horizonte y llevar a pensar que lo que nos interesa tiene un peso histórico y temático limitado. Nuestra intención va mucho más allá que un mero interés histórico y la temática que tratamos de abarcar es más amplia que la que abarcaron los miembros de la Escuela de Frankfurt. Además, la denominación pensamiento crítico incluye otras formas de pensamiento no incluidas en la primera, como pueden ser los estudios estéticos, económicos, feministas, culturales y otros.

ISBN: 978-958-20-1305-9



9 789582 013059