

La Argentina y el centenario del Instituto de Investigación Social

**Variaciones sobre la historia, la
actualidad y el porvenir de la
Teoría Crítica**

Santiago M. Roggerone

Agustín L. Prestifilippo

Alexis Gros

(Coords.)

La Argentina y el centenario del Instituto de Investigación Social

Variaciones sobre la historia,
la actualidad y el porvenir de
la Teoría Crítica

La Argentina y el centenario del Instituto de Investigación Social: variaciones sobre la historia, la actualidad y el porvenir de la Teoría Crítica / Ana Laura Alonso... [et al.]; Editado por Santiago M. Roggerone; Alexis Gros; Agustín L. Prestifilippo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-308-116-5

1. Sociedad Contemporánea. 2. Música. 3. Historia. I. Alonso, Ana Laura II. Roggerone, Santiago M., ed. III. Gros, Alexis, ed. IV. Prestifilippo, Agustín L., ed.
CDD 301.072

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Teoría Crítica / Historia / Sociología / Fascismo / Escuela de Frankfurt / Comunicación / Industria Cultural / Instituto de Investigación Social / América Latina

Edición: Santiago M. Roggerone, Agustín L. Prestifilippo y Alexis Gros

Diseño de tapa: Lucas Sablich

Diseño de interior: Santiago Basso

La Argentina y el centenario del Instituto de Investigación Social

Variaciones sobre la historia,
la actualidad y el porvenir de
la Teoría Crítica

**Santiago M. Roggerone,
Agustín L. Prestifilippo
y Alexis Gros (Coords.)**



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

Gloria Amézquita - Directora Académica

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial

Valeria Carrizo y Darío García - Biblioteca Virtual



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

La Argentina y el centenario del Instituto de Investigación Social. Variaciones sobre la historia, la actualidad y el porvenir de la Teoría Crítica (Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2025).

ISBN 978-631-308-116-5



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

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 | Fax [54 11] 4305 0875 | [<clacso@clacsoinst.edu.ar>](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar) | [<www.clacso.org>](http://www.clacso.org)

Índice

Introducción	9
--------------------	---

Santiago M. Roggerone, Agustín L. Prestifilippo y Alexis Gros

PARTE I

“La historia universal es siempre una especie de esperanto”. Reflexiones en torno a la noción de expresión en el ámbito de los estudios históricos benjaminianos.....	15
---	----

María Castel

De la rememoración en general y de la rememoración de los humanos.....	33
--	----

Ernesto Manuel Román

Naturaleza y animalidad. Una crítica reflexiva a partir del lugar de los animales en la obra de Adorno y Horkheimer	53
--	----

Francisco Combina

El fundamento teológico del concepto de identidad.....	73
--	----

Aldo Osiadacz Rastelli

La Teoría Crítica de la sociedad de Jürgen Habermas. Patologías sociales, mundo de la vida e integración en las sociedades capitalistas	91
--	----

Daniel Valente Pedroso de Siqueira

La Teoría Crítica de la sociedad contemporánea. Aspectos comunicativos de las comunidades socialmente fragmentadas desde una perspectiva relacional	111
---	-----

Daniel Valente Pedroso de Siqueira y Pedro Carvallo González

PARTE II

El concepto de *Kultur* en el campo intelectual centroeuropeo. Georg Simmel, György Lukács y Herbert Marcuse 137

Inés Mahiques

¿En qué sentido ha quedado obsoleto el concepto original de industria cultural? 153

Lucas Fiaschetti Estévez

La industria de la cultura musical y la sensibilidad: Pensar Latinoamérica desde la Teoría Crítica..... 171

Jéssica Raquel Rodeguero Stefanuto y Ari Fernando Maia

La música popular brasileña: una posibilidad cultural para la educación emancipatoria.....187

Ana Angélica Rodrigues de Oliveira

Reconfiguraciones en el sensorium corporal, los modos de mirar y el paisaje urbano a partir de la pandemia. Aportes del pensamiento benjaminiano201

Ana Laura Alonso

Entre estética y política: Un ensayo sobre paisajes y cuerpos, desde el sur 217

Julio L. Risso y María Martinengo

PARTE III

El carácter socio-estético de la solidaridad en la Teoría Crítica de Herbert Marcuse. Elementos para un análisis de la actualidad del concepto.....241

Romina Conti

Contrapuntos y continuidades entre la obra estética de Friedrich Schiller y Herbert Marcuse en torno a la consideración del sufrimiento	253
---	-----

Betsabé Pap

Los fascismos del capitalismo, ayer y hoy. Revisitando <i>El Estado autoritario</i> de Max Horkheimer	273
---	-----

Rodolfo Gómez

La <i>Dialéctica de la Ilustración</i> y el problema de la construcción ontológica del pueblo. Recensiones críticas sobre teoría política contemporánea	293
---	-----

Agustín Méndez Samoiloff

Crítica inmanente a la personalidad autoritaria-libertaria	313
--	-----

Thor Veras

La Teoría Crítica de Gabriel Cohn: Un cruce original entre Frankfurt y San Pablo	333
---	-----

Ricardo Pagliuso Regatieri

PARTE IV

Mercado: ¿categoría crítica o ideología? Una lectura posible desde la teoría del valor de Marx	355
---	-----

Juan Alberto Fraiman

Hacia una crítica de la plataformización en el capitalismo contemporáneo	375
---	-----

Mariano Caputo y Juan Bautista Ballestrin

El rostro vuelto hacia el pasado: Entre Teoría Crítica y psicoanálisis	397
--	-----

Claudio Véliz

El comunismo de las vidas rotas: Mark Fisher y la teoría crítica de la salud mental.....	415
--	-----

Emiliano Exposto

Teoría Crítica y tiempo histórico. El tiempo reloj como unidad celular contradictoria del tiempo histórico.....	435
---	-----

Ángel Oliva

Para una sociología crítica del tiempo.....	459
---	-----

Carlos De Angelis

Okupando la Teoría Crítica: Una conversación con Rahel Jaeggi.....	479
--	-----

Alexis Gros, Agustín L. Prestifilippo y Santiago M. Roggerone

Acerca de los autores y autoras.....	497
--------------------------------------	-----

Introducción

Santiago M. Roggerone, Agustín L. Prestifilippo y Alexis Gros

La historia del Instituto de Investigación Social, inicial y actualmente afiliado a la Universidad Johann Wolfgang Goethe de la ciudad alemana de Frankfurt del Meno, se encuentra entrelazada de manera estrecha con la de la Argentina. Es sabido que los fondos puestos a disposición por Hermann y Felix J. Weil para la fundación de esta reconocida institución, la cual eventualmente permitiría el despliegue y desarrollo de la Teoría Crítica de la sociedad, como así también la génesis y consolidación de la peculiar Escuela de pensamiento a ella vinculada, fueron producto de la extraordinaria renta agraria generada en el territorio sudamericano. Con motivo de los cien años de la creación del Instituto, el I Congreso Nacional de Teoría Crítica reunió a investigadores, docentes y estudiantes de grado y posgrado que trabajan en, con o a partir de la perspectiva referida a los fines de reflexionar y discutir en torno a las complejas relaciones que yacen entre la misma y el país austral. Más concretamente, el evento congregó distintos tipos de intervenciones que, como consecuencia de un resuelto posicionamiento situado e interseccional en los análisis y abordajes ofrecidos, se propusieron tematizar y auscultar de forma innovadora los (des)encuentros existentes entre la tradición de la Teoría Crítica y una región periférica o del llamado Sur Global como es la Argentina.

El presente libro constituye un testimonio de los intercambios y debates mantenidos en la Ciudad de Buenos Aires durante los días 1, 2 y 3 de noviembre de 2023. Lo que el lector podrá encontrar en las páginas que conforman esta obra no son las actas del Congreso sino una serie de ensayos seleccionados, que en lo fundamental fueron elaborados luego de la actividad por una fracción de sus participantes. Es en tal sentido que, en lo que sigue, podrá darse con una serie de variaciones sobre la historia, la actualidad e inclusive el porvenir de la Teoría Crítica. La primera parte de la obra contiene intervenciones de índole estrictamente filosófica. María Castel abre la discusión reflexionando en torno a la noción de expresión en el ámbito de los estudios benjaminianos. Haciendo pie, también, en dicho ámbito de estudios, Ernesto Manuel Román medita, inmediatamente, sobre la noción de rememoración. Francisco Combina, a continuación, atiende a la obra de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno a los fines de analizar la relación entre naturaleza y animalidad. En seguida, Aldo Osiadacz Rastelli propone una lectura arqueogenealógica de la crítica adorniana al dispositivo de identidad. Daniel Valente Pedroso de Siqueira prosigue dando lugar a una actualización de la Teoría Crítica habermasiana. Junto a Pedro Carvallo González, el autor concluye esta primera sección del libro indagando en ciertos aspectos comunicativos de las comunidades socialmente fragmentadas del presente.

La segunda parte está integrada por trabajos que siguen la línea de una crítica cultural o una reflexión estética. Inés Mahiques inicia arrojando algo de luz sobre el lugar que ocupa el concepto de *Kultur* en las contribuciones de Georg Simmel, György Lukács y Herbert Marcuse. Seguidamente, Lucas Fiaschetti Estévez se detiene en la obsolescencia que la idea de industria cultural detenta ante la contemporaneidad. En contrapartida, Jéssica Raquel Rodeguero Stefanuto y Ari Fernando Maia defienden la relevancia de dicha idea, situándose para ello en la realidad latinoamericana y atendiendo al campo musical. A continuación, Ana Angélica Rodrigues de Oliveira analiza el potencial que posee la música popular brasileña para el desarrollo

de una educación culturalmente democratizadora y emancipadora. Apoyándose en el pensamiento benjaminiano, Ana Laura Alonso, más tarde, atiende a la reconfiguración pospandémica de los modos de mirar y los actos de ver y su incidencia en las maneras de construir, imaginar y habitar las ciudades. Julio L. Risso y María Martiengo cierran esta segunda instancia del libro con un trabajo en el que se indaga en los entramados existentes entre cuerpos y paisajes fueguinos, problematizando sus efectos identitarios.

La tercera parte de la obra se encuentra constituida por contribuciones que, partiendo de aportes clásicos de la llamada Escuela de Frankfurt, lidian críticamente con una actualidad marcada por nuevas formas del autoritarismo. Romina Conti comienza recuperando el concepto marcuseano de solidaridad a los fines de dar cuenta de ciertas lógicas del capitalismo contemporáneo. En diálogo con esta intervención, Betsabé Pap examina cómo Marcuse se aleja de la propuesta estética schilleriana en lo que refiere, estrictamente, a la consideración del sufrimiento. Hecho esto, Rodolfo Gómez revisita *El Estado autoritario*, de Horkheimer, con el propósito de determinar su utilidad para pensar un presente asediado por expresiones políticas neofascistas. De forma inmediata, Agustín Méndez Samoiloff propone una lectura de la teoría laclausiana informada por líneas argumentales adornianas, para, así, poner en cuestión las modalidades ontológicas de abordar lo político y la conformación de la identidad populista. Thor Veras, a su turno, analiza contribuciones de Leo Löwenthal y Norbert Guterman y el propio Adorno con la finalidad de comprender y criticar ciertas dinámicas contemporáneas de regresión política. Esta tercera sección finaliza con un texto de Ricardo Pagliuso Regatieri sobre el original cruce entre Frankfurt y San Pablo propuesto por Gabriel Cohn.

La cuarta y última parte reúne ensayos abocados a temáticas diversas como la crítica del capital, la psique y la salud mental, o la temporalidad. Juan Alberto Fraiman, en primer término, esboza una interpretación de la teoría marxiana del valor-trabajo, inspirada en contribuciones que enfatizan el contraste entre mercado y capital.

En sintonía con esta lectura, Mariano Caputo y Juan Bautista Ballestrin ofrecen una serie de meditaciones teóricas en vistas al desarrollo de una crítica de los procesos de plataformización de la vida social en una coyuntura marcada por la precarización y la financiarización. Seguidamente, Claudio Véliz examina el campo de fuerzas histórico-conceptual conformado por la Teoría Crítica y el psicoanálisis con la intención de arrojar luz sobre la actualidad neoliberal que nos toca en suerte. En vistas a responder al desafío del realismo capitalista, Emiliano Exposto, a continuación, atiende a la teoría crítica de la salud mental y la política de los malestares propuesta por Mark Fisher. Luego, contribuyendo al diálogo entre Teoría Crítica e historiografía, Ángel Oliva reflexiona en torno al tiempo histórico como fuente de la experiencia en la sociedad productora de mercancías y a la vez representación y concepto de la experiencia teórica de la sociedad y sus pasados. Por último, Carlos De Angelis explora diversas concepciones de la temporalidad con la finalidad de contribuir a la erección de una sociología crítica del tiempo.

El libro concluye con una entrevista efectuada a Rahel Jaeggi, protagonista de la escena contemporánea de la Teoría Crítica de la sociedad y conferencista principal del Congreso.

PARTE I

“La historia universal es siempre una especie de esperanto”

Reflexiones en torno a la noción de expresión en el ámbito de los estudios históricos benjaminianos

María Castel

I

El proyecto de los Pasajes al que Benjamin se dedicó durante sus últimos trece años de vida, ha sido considerado tanto por el autor como por sus contemporáneos y la literatura filosófica posterior y reciente como un esfuerzo teórico que, en línea con la tradición del materialismo dialéctico, buscaba “configurar la superestructura cultural del capitalismo como un complemento de la elaboración por Marx, de las articulaciones de su estructura económica” (Sazbón, 1993, p. 92). La correspondencia entre Benjamin y Adorno atestigua su intención de contribuir a la historiografía marxista mediante la adopción de un método que garantizaría “el abandono efectivo de la concepción idealista de la historia y de su perspectiva armonizante” (Adorno y Benjamin, 1998, p. 107). En este sentido, abundan los fragmentos reunidos en los legajos metodológicos de los Pasajes. Allí se retoma la necesidad de reformular ciertas categorías de Marx, mediante la

articulación del método del materialismo dialéctico con elementos provenientes de otras corrientes, entre las que se destaca el contemporáneo psicoanálisis. Así, en el fragmento K 2, 5 se enuncia la combinación de estas tradiciones en los siguientes términos:

Sobre la tesis de la superestructura ideológica. En primer lugar, parece que Marx sólo hubiera querido constatar aquí una relación causal entre la superestructura y la base. Pero ya la observación de que las ideologías de la superestructura reflejan las relaciones de modo falso y deformado, va más allá. Pues la cuestión es: si la base determina en cierto modo la superestructura en cuanto a lo que se puede pensar y experimentar, pero esta determinación no es la del simple reflejo, ¿cómo entonces prescindiendo por completo de la pregunta por la causa de su formación hay que caracterizar esta determinación? Como su expresión. La superestructura es la expresión de la base. Las condiciones económicas bajo las que existe la sociedad alcanzan expresión en la superestructura; es lo mismo que el que se duerme con el estómago demasiado lleno: su estómago encontrará su expresión en el contenido de lo soñado, pero no su reflejo, aunque el estómago pueda “condicionar” causalmente este contenido. El colectivo expresa por lo pronto sus condiciones de vida. Ellas encuentran su expresión en los sueños, y en el despertar su interpretación (Benjamin, 2005, p. 397).

El término “expresión” (*Ausdruck*) es el que, de hecho, parece resolver el problema planteado en el fragmento respecto a la relación entre estructura y superestructura, problema para el cual resulta insuficiente la comprensión de la relación en términos causales o de mero reflejo. Sin embargo, el mismo término está lejos de resultar autoevidente y plantea nuevos interrogantes respecto a su significación en el ámbito de la historiografía. El término “expresión” no constituye una extrañeza en la obra de Benjamin, y su uso en el ámbito de la filosofía del lenguaje y escritos literarios ha sido ampliamente estudiado. En los escritos de filosofía de la historia su aparición es menos frecuente, pero no obstante determinante y ha sido interpretado por

Rolf Tiedemann como el auspicio de una fisognómica materialista que la muerte del autor impidió desarrollar (Tiedemann, 2005, p. 25).

En el presente trabajo nos proponemos realizar una indagación respecto al posible sentido de este término y su función en el ámbito de una historiografía materialista. Para ello no sólo referiremos a los textos benjaminianos de filosofía de la historia y escritos sobre literatura, sino que analizaremos también los alcances de las nociones de expresión provenientes de otras corrientes frecuentadas por el autor: además de la freudiana, explícitamente mencionada en el fragmento citado, nos interesa detenernos en el sentido de "expresión" para la filosofía leibniziana, que en numerosas ocasiones es apropiada por Benjamin en sus estudios historiográficos –particularmente a partir del concepto de "mónada"– y para la tradición hermenéutica, en especial para la filosofía de Wilhelm Dilthey. Sostendremos que todas estas corrientes contribuyen en grado diverso y en distintas etapas del pensamiento benjaminiano a la formulación de la importante noción de imagen dialéctica y que es esta la que de hecho resuelve en la filosofía de la historia materialista de Walter Benjamin la relación entre base económica y superestructura.

II

Consideremos en primer lugar la recepción benjaminiana de la filosofía de Gottfried Leibniz. Nos interesa especialmente la noción de expresión en su filosofía para indagar cuáles principios de esta operan en la filosofía de la historia de Walter Benjamin.

Mark Kulstad (1977) ha examinado en detalle la concepción leibniziana de expresión: en su artículo *Leibniz's Conception of Expression*, ofrece veintiún ejemplos relevantes que Leibniz introduce a fin de clarificar esta noción, tan fundante para su filosofía que él mismo afirma en una carta de 1713 a Burcher de Volder que una vez que se ha comprendido en todo su vigor la doctrina de que "cada cuerpo expresa [*exprimat*] todas las cosas, y que cada alma

o entelequia expresa [*exprimat*] tanto su propio cuerpo como por medio de él todas las demás cosas”, el resto de su filosofía se deriva de allí (Leibniz, 1978, p. 253).

El listado que ofrece Kulstad incluye casos como el de una elipse que expresa un círculo, un modelo que expresa una máquina, los caracteres que expresan números, la escritura que expresa la mente. Sin duda el término expresión no es unívoco dentro de la filosofía leibniziana aunque podemos identificar un núcleo en torno al cual la noción de expresión se articula y sin dudas, el núcleo aparece explicitado en la Monadología, en que se afirma que, desde su particular y único punto de vista, cada mónada expresa a todas las demás y es, “por consiguiente un perpetuo espejo viviente del universo” (Leibniz, 1982, p. 618). De aquí se sigue que la relación entre lo expresado y lo expresivo es, según Leibniz, una relación simétrica (Jolley, 2015, p. 79).

Las mónadas, concebidas como los “verdaderos átomos de la naturaleza” son “sustancias simples”, esto es, sin partes y de naturaleza espiritual; están dotadas de percepción y apetito. El apetito asegura la actividad de las mónadas y la percepción, que según el tipo de mónada puede darse en distintos grados de claridad y distinción, de hecho es definida por el autor como “la expresión de lo múltiple en lo uno” (Jolley, 2005, p. 68).

Benjamin ha referido expresamente a la mónada leibniziana en diversos escritos estéticos y de filosofía de la historia (así en el prólogo a *El origen del Trauerspiel* ofrece una propia “monadología” identificando a la mónada con las ideas; en los apuntes para sus trabajos sobre Baudelaire recogidos en *Parque central* se refiere a la obra del francés como una mónada y en las *Tesis de filosofía de la historia* mienta de esa manera el objeto del historiador materialista). En los últimos casos, cuando ya la noción de imagen dialéctica que el mismo acuñara se encuentra disponible en su repertorio conceptual, la mónada leibniziana constituye una especie de modelo para ella. En tal sentido, en la carta del 9 de diciembre de 1938, le escribe a Adorno a propósito de la imagen dialéctica: “las líneas de fuga de esta construcción discurren conjuntas en nuestra propia experiencia

histórica. De este modo se constituye el objeto como mónada. En la mónada muta en vivo cuanto en estado textual yacía en mítica rigidez" (Adorno y Benjamin, 1998, p. 281). Es decir que la mónada pensada ahora históricamente constituye el lugar en que se hace evidente como objeto histórico la dialéctica en suspenso: la Tesis 17 en relación al objeto del historiador materialista afirma que

[n]o sólo el movimiento de las ideas, sino que también su detención forma parte del pensamiento. Cuando éste se para de pronto en una constelación saturada de tensiones, le propina a ésta un golpe por el cual cristaliza en mónada. El materialista histórico se acerca a un asunto de historia únicamente, solamente cuando dicho asunto se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer... (Benjamin, 1989, p. 190).

No es posible desarrollar aquí todas las dificultades de asimilar inmediatamente la imagen dialéctica a la mónada leibniziana; sin embargo, el principal escollo, según creemos, lo constituye el hecho de que la posibilidad de que cada mónada exprese al universo en su conjunto depende de la sincronía entre sus diferentes percepciones garantizada por el principio de la armonía preestablecida. Aunque sin explicitar esta dificultad, Benjamin recurrió a otras concepciones de expresión que al complementar la leibniziana habilitaron su mejor apropiación.

III

En esta línea, indagaremos en segundo lugar, la noción de expresión en la filosofía de Dilthey, a quien sabemos que Benjamin leyó durante la elaboración de su trabajo sobre el *Trauerspiel*.

La noción de expresión aparece en la filosofía diltheana en relación al modo en que se articula la visión del mundo o *Weltanschauung* tanto en el plano de la psique individual como en el plano comunitario o cultural. Esta visión de mundo encuentra su expresión en

las religiones, los sistemas jurídicos, las obras de arte, las lenguas, la historia. A partir del análisis de estas “objetivaciones”, el ejercicio hermenéutico permite acceder al plano espiritual de las que ellas surgen. Afirma Antonio Gómez Ramos (2000, p. 29) que para Dilthey “todo lo que hacen los hombres puede ser interpretado como signo, expresión de una vida consciente”. Según Dilthey,

[l]o dado son aquí siempre manifestaciones de la vida. Aparecen en el mundo de los sentidos, pero son expresión de algo espiritual; de modo que nos posibilitan su conocimiento. Entiendo aquí por manifestaciones de la vida no sólo las expresiones que mientan o significan algo (o quieren hacerlo), sino también aquellas que, sin tal intención, en tanto que expresión de algo espiritual, lo hacen comprensible para nosotros (Dilthey, 2000, p. 155).

El autor advierte que cuando se trata de aquello que surge de la vida cotidiana

reside en la naturaleza de la expresión el que la relación entre ella y lo espiritual que se expresa en ella sólo con muchas reservas pueda servir de fundamento a la comprensión. No cae bajo los juicios de verdad o error, sino de falsedad o veracidad. Pues el disimulo, la mentira, el engaño rompen aquí la relación entre expresión y lo espiritual expresado (Dilthey, 2000, p.157).

Dado que tanto el actuante como el intérprete se ven influidos por intereses, sólo en las grandes obras artísticas se reduciría hasta desaparecer la posibilidad de engaño o de falsa interpretación.

En relación al concepto diltheano de expresión entonces podemos señalar que la imagen dialéctica benjaminiana también puede remitir al ámbito de lo cotidiano –recordemos que en uno de los fragmentos del muy ambicioso proyecto de *Los Pasajes* se dice que “lo que encuentra el niño (y el hombre en un vago recuerdo) en los viejos pliegues del vestido en los que se metía al aferrarse a la falda

de la madre: eso es lo que han de contener estas páginas” (Benjamin, 2005, p. 397)– y metodológicamente también requiere ella de interpretación.

Del mismo modo que en Dilthey, también para Benjamin historia y lenguaje se constituyen como formas especiales de expresión íntimamente relacionadas entre sí; de allí la concepción de las historias particulares como lenguajes y del proyecto de una historia universal comparable al esperanto, esa lengua creada de manera artificial a fines del siglo XIX que idealmente serviría como un sistema de comunicación universal. En este sentido, afirma Benjamin que

[l]a multiplicidad de las “historias” está emparentada, si no es que es idéntica, con la multiplicidad de las lenguas. En el sentido actual, la historia universal es siempre una especie de esperanto. (Da expresión a la esperanza del género humano del mismo modo en que lo hace el nombre de esta lengua universal) (Benjamín, 2008, p. 77).

IV

La última línea de recepción que retomaremos aquí es la que aparece explícitamente referida en el fragmento del que partimos, y es la freudiana.

Las lecturas que Benjamin realizó de Freud son extensas y fueron motivadas por intereses muy diversos a lo largo de su vida, aunque se sistematizan desde 1935, probablemente a partir de ciertos intercambios con Theodor Adorno.

En *La interpretación de los sueños* escrita por Freud entre los años 1989 y 1900, uno de los principales textos frecuentados por Benjamin, el sueño aparece como el montaje de representaciones multívocas, de apariencia banal pero que expresan un deseo antiguo cuyo cumplimiento está aún pendiente y cuyo verdadero sentido escapa a su sujeto.

Las características del sueño según Freud y el lugar privilegiado que éste ocupa entre las formaciones anímicas, así como en el esclarecimiento de procesos de este tipo en el individuo, descansa sobre ciertos presupuestos teóricos fundamentales del psicoanálisis (Freud, 1996, pp. 505 y ss.), especial relevancia cobra la postulación de diversas instancias o sistemas del aparato psíquico, y particularmente la concepción de un sistema inconsciente cuyas funciones y características lo distinguen del llamado “conciencia” o “preconsciente-conciencia”.

Freud postula un sistema inconsciente radicalmente diverso del sistema preconsciente-conciencia, y formula por primera vez la distinción fundamental de sus funciones en *La interpretación de los sueños* (1976b, p. 530). A lo largo de su obra Freud distingue tres “sentidos” de inconsciente: el inconsciente descriptivo, el dinámico y el estructural (Cosentino, 1993, p. 134). Aquí nos interesa indagar sólo el segundo de estos enfoques, y determinar brevemente qué tipo de instancia es el inconsciente dinámico, es decir atendiendo a la economía de sus fuerzas.

Considerado de este modo, el inconsciente –siempre radicalmente opuesto al sistema conciencia–, es solidario del mecanismo de represión (Freud, 1979, p. 141), por el cual ciertas representaciones representantes de pulsiones –cuya satisfacción provocaría junto con el placer que es connatural a este tipo de cumplimientos un gran monto de displacer en otro sitio– son rechazadas de la conciencia y mantenidas alejadas de ella (Freud, 1979, p. 142). El monto de afecto o energía psíquica del que ha sido investida la representación en cuestión se disocia de ella y sufre un destino diverso. Los diversos destinos del monto de afecto pueden ser o bien su completa sofocación, o bien su aparición como un afecto cualitativamente coloreado de algún modo, o bien su mutación en angustia (Freud, 1979, p. 147).

Dentro de la instancia inconsciente sin embargo lo reprimido primordial experimenta múltiples procesos y transformaciones: la agencia representante de pulsión continúa allí organizándose, formando retoños, y expresándose en formas extremas que resultan

ajenas al sujeto (Freud, 1979, p.144). El inconsciente no es estático sino que está en constante movimiento y lo reprimido primordial que lo instituye resulta sumamente productivo y eficaz. Sus retoños, productos de múltiples condensaciones y desplazamientos, así como de la fuerza de atracción que lo reprimido primordial ejerce sobre todo aquello con lo que puede ponerse en conexión (Freud, 1979, p. 143) siguen gestionando su paso al sistema preconsciente-conciencia, trámite que logran con éxito si se han distanciado lo suficiente de la representación que los ha originado, o bien, si el monto de energía pulsional del que están investidos es lo bastante baja.

En *La interpretación de los sueños*, Freud explica cómo el trabajo del sueño logra dar expresión a pensamientos oníricos, que enunciados de manera directa no serían soportables para el propio sujeto: "el contenido del sueño se nos aparece como una trasfencia de los pensamientos del sueño a otro modo de expresión" (Freud, 1976a, p. 285). Para lograrlo, el sistema psíquico produce una "permutación de la expresión lingüística de los pensamientos respectivos" (Freud, 1976a, p. 345) mediante desplazamientos a lo largo de cadenas asociativas que permiten dotarlo de figurabilidad. A su vez, las figuras o expresiones resultantes se muestran más adecuadas cuanto más multívocas, esto es, en cierto grado ambiguas sean, dado que permiten entonces condensar en la misma expresión diversos pensamientos, deseos, sentimientos, etcétera.

Resumiendo las características que Freud reconoce en el sueño veremos a continuación que resultan afines a las imágenes dialécticas benjaminianas: como hemos señalado más arriba, considera Freud que el sueño tiene un sentido, aunque no dice su significado de manera directa. Y, si bien se presenta de modo fragmentario, no es expresión de una actividad mental fragmentada. En la concepción freudiana el sueño se asemeja a cierto tipo de acertijo (*rebus*) que combina representaciones-imagen y representaciones-palabra, toda vez que estos elementos se hallan determinados de manera múltiple y en ellos se anuda lo vivenciado reciente (generalmente accesorio o

banal) y lo vivenciado más antiguo. El sueño requiere, por tanto, de una explicación, debe ser interpretado: Freud afirma que

la figuración característica del trabajo del sueño, si bien es cierto que no lleva el propósito de que se la comprenda, no ofrece a su traductor dificultades más grandes que la que ofrecía a sus lectores la escritura jeroglífica de los egipcios (Freud, 1976, p. 347).

En cuanto al contenido, el motivo y la fuerza que da origen al sueño, se trata siempre de un deseo infantil, muchas veces asociado a otros de data más reciente, cuyo cumplimiento el soñante emprende y a cuya elucidación conduce el análisis.

V

En los legajos metodológicos del proyecto de los Pasajes, las diversas caracterizaciones de las imágenes dialécticas se complementan con indicaciones de cómo podría realizarse este aprovechamiento de la teoría psicoanalítica.

La imagen dialéctica supone una relación particular con el tiempo, de hecho es posible distinguir en ella dos dimensiones temporales contenidas como índice histórico: en primer lugar, este determina el tiempo al que las imágenes pertenecen, pero, sobre todo, también el tiempo en que se vuelven legibles. Este último, que aparecía mentado ya en las primeras anotaciones como “ahora de la cognoscibilidad” se identifica en el legajo N del *Passagenarbeit* con el momento del despertar, en que la imagen como sueño se vuelve interpretable. La indicación de esta doble pertenencia temporal que opera en el interior mismo de las imágenes dialécticas es, según Benjamin, lo que las distingue de otros intentos a él contemporáneos de precisar una genuina noción de tiempo frente al tiempo “secularizado en el espacio” –tales como la de la fenomenología heideggeriana y las propias de las “ciencias del espíritu” de las que en la elaboración del material para el Proyecto de los Pasajes toma distancia crítica– y de las que

denomina imágenes arcaicas –en las que podemos reconocer especialmente los arquetipos jungueanos–:

Lo que distingue a las imágenes de las “esencias” de la fenomenología es su índice histórico. (Heidegger busca en vano salvar la historia para la fenomenología de un modo abstracto, mediante la “historicidad”). Estas imágenes se han de deslindar por completo de las categorías de las “ciencias del espíritu”, tales como el hábito, el estilo, etc. Pues el índice histórico de las imágenes no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que sólo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad. Y ciertamente este “alcanzar legibilidad” constituye un punto crítico determinado del movimiento en su interior. Todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él la verdad está cargada de tiempo hasta estallar. (Un estallar que no es otra cosa que la muerte de la intención, y por tanto coincide con el nacimiento del auténtico tiempo histórico, el tiempo de la verdad). No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: de naturaleza figurativa, no temporal. Sólo las imágenes dialécticas son imágenes auténticamente históricas, esto es, no arcaicas. La imagen leída, o sea, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad, lleva en el más alto grado la marca del momento crítico y peligroso que subyace a toda lectura (Benjamin, 2005, p. 465).

La relación entre el tiempo de emergencia de la imagen y el momento en que alcanza legibilidad, es entonces lo que constituye la historicidad de las *dialektische Bilder*; la imagen y la época capaz de interpretarla resultan sincrónicas, es por eso que su relación no es “temporal”, en el sentido habitual del término: no se trata de que una explique a la otra por las relaciones causales que puedan tenerse entre ambos momentos, sino de reconocer en los elementos

en tensión que quedan suspendidos en la imagen una constelación significativa para la actualidad con la que se une. La irrupción de las imágenes dialécticas en el decurso temporal se presenta en la figura del instante, representada por el relámpago; instantaneidad que sitúa a estas imágenes en la proximidad de las imágenes teológicas. Expresamente el tema aparece por ejemplo en el fragmento N 9, 7, en que se ponen en relación directa instantaneidad y salvación (Benjamin, 2005, p. 475). Sin embargo, a diferencia de éstas, las imágenes dialécticas no provienen de un repertorio más o menos establecido sino que son productos del trabajo del historiador materialista.

El método de este trabajo es, en sí mismo, dialéctico, ya que el historiador construye su objeto mediante la destrucción del continuo en el que se hallaba inscripto:

El momento destructivo o crítico de la historiografía materialista cobra validez cuando hace estallar la continuidad histórica, operación en la que antes que nada se constituye el objeto histórico. De hecho, desde el curso continuado de la historia no se puede apuntar a un objeto de la misma. Por eso también la historiografía, desde siempre, se ha limitado a entresacar un objeto de este transcurso continuado. Pero lo ha hecho sin fundamento, como último recurso, porque lo primero también fue siempre para ella volver a encajar el objeto en el continuo que se había vuelto a procurar en la empatía. La historiografía materialista no escoge sus objetos a la ligera. No los entresaca del transcurso, sino que los hace saltar de él. Sus procedimientos son más complejos, sus acontecimientos mucho más esenciales (Benjamin, 2005, pp. 477).

La contraposición entre el historiador materialista y el tradicional se presenta en otro fragmento afín a partir de la oposición entre “construir” y “reconstruir”: el historiador materialista “construye” su objeto, el verdadero objeto histórico, *i.e.*, las imágenes dialécticas, en tanto el historiador tradicional “reconstruye” las épocas pasadas recurriendo a la empatía; el proceso constructivo implica necesariamente la destrucción (Benjamin, 2005, p. 472). Como se señala

también en el fragmento citado más arriba, la elección del punto del continuo donde se opera la extracción de la imagen dialéctica no es azarosa, sino que se sitúa allí “donde la tensión entre las oposiciones dialécticas es máxima” (Benjamin, 2005, p. 478), Benjamin agrega el requisito de que entre el fragmento de pasado sobre el que el historiador trabaja y su propio tiempo no exista continuidad alguna (Benjamin, 2005, p. 472).

El resultado de este procedimiento es el surgimiento de la estructura monadológica de la imagen obtenida: “Allí donde se lleva a cabo un proceso dialéctico, tenemos que habérmolas con una mónada” (Benjamin, 2005, p. 478). En rigor, la puesta en relación entre la imagen y el ahora de su cognoscibilidad modifica a ambos: por un lado, como se ha dicho, el presente opera el develamiento de la imagen como mónada, lo cual significa que produce en ella la polarización de su historia previa y posterior; la exposición materialista de la imagen, a su vez, “lleva al pasado a colocar el presente en una situación crítica” (Benjamin, 2005, p. 473).

Las historias previa y posterior de un hecho histórico aparecen, en virtud de su exposición dialéctica, en el mismo. Más aún: toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior. Se convierte en ese campo de fuerzas en la medida en que la actualidad actúa en ella. Y es así como el hecho histórico se polariza, siempre de nuevo y nunca de la misma manera, en historia previa e historia posterior. Y lo hace fuera de sí en la actualidad misma, al igual que una línea, dividida según la proporción apol(i)nea, experimenta su división fuera de ella misma (Benjamin, 2005, p. 472).

Para que esta actualización del pasado contenido en las imágenes dialécticas se produzca, alcanzando a su vez al momento presente, el historiador materialista habrá de interpretarlas. La concepción benjaminiana de este procedimiento, reconoce su deuda con la tradición hermenéutica y, sobre todo, transpone la categoría freudiana de

Traumdeutung [interpretación de los sueños] para aplicarla al ámbito de la historiografía, es decir, a un campo distinto del de la psiquis individual para el que la misma fue diseñada. Esta apropiación, autorizada por la concepción de las imágenes dialécticas como productos del sueño colectivo, conlleva a su vez la conversión analógica de diversos elementos afines; así el sueño del colectivo es su pasado, la experiencia onírica se asimila a la experiencia infantil o juvenil de una generación y, del mismo modo, la función que para el individuo tiene lo orgánico-natural, para el sujeto histórico-político la cumplen las manifestaciones culturales –la técnica, la moda, la publicidad, y especialmente la arquitectura– (Benjamin, 2005, p. 395), el presente ocupa el lugar de la vigilia y el proceso de despertar se equipara al ejercicio de la rememoración (*Eingedenken*):

El despertar como proceso gradual, que se impone tanto en la vida del individuo como en la de las generaciones. Dormir es su fase primaria. La experiencia juvenil de una generación tiene mucho en común con la experiencia onírica. Su figura histórica es una figura onírica. Toda época tiene un lado vuelto hacia los sueños, el lado infantil. En el caso del siglo pasado, aparece muy claramente en los pasajes. Pero mientras que la educación de las generaciones anteriores en la tradición y en el adoctrinamiento religioso interpretó para ellas esos sueños, la educación actual conduce simplemente a la distracción de los niños. Proust, como fenómeno sin igual, sólo pudo aparecer en una generación que había perdido todos los apoyos corpóreo-naturales de la rememoración y, más pobre que las anteriores, estaba librada a sí misma, de modo que sólo pudo hacerse con los mundos infantiles de forma aislada, dispersa y patológica. Lo que aquí se presenta a continuación es una tentativa sobre la técnica del despertar. Una tentativa por darnos cuenta del giro dialéctico y copernicano de la rememoración (Benjamin, 2005, pp. 393).

En el aprovechamiento de las categorías freudianas en el ámbito historiográfico y sus consecuencias para las dos dimensiones temporales presentes en las *dialektische Bilder*, consiste lo que Benjamin consideró su aporte original a la historiografía materialista, al punto

de afirmar que con el método que auspiciaba se completaría para la ciencia histórica una “revolución copernicana” similar a la operada por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Como Kant allí, Benjamin considera indispensable para la ciencia que investiga la modificación absoluta de aquello que “se consideraba fijo” y de la situación del sujeto del conocimiento:

El giro copernicano en la visión histórica es éste: se tomó por punto fijo “lo que ha sido”, se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe invertirse esa relación, lo que ha sido debe llegar a ser vuelco dialéctico, irrupción en la conciencia despierta (Benjamin, 2005, p. 394).

El ejercicio de interpretación de la estructura monadológica de las imágenes dialécticas opera el despertar de “un saber, aún no consciente, de lo que ha sido” (Benjamin, 2005, p. 460) según la expresión que Benjamin toma de Ernst Bloch.¹

El método psicoanalítico transpuesto al ámbito historiográfico se vuelve productivo como hemos visto a partir de su articulación con una serie de categorías provenientes del marxismo. Particular relevancia cobra en este sentido la cita de Marx conservada en el legajo N:

¹ La categoría de *Noch-Nicht* y la correlativa *Noch-Nicht-Bewußten* pueden ser consideradas como las formulaciones más concisas del pensamiento de Ernst Bloch. Ocupan un lugar central en su producción: aparecen tempranamente en *Geist der Utopie* (1918) y se desarrollan en detalle en *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959). El *Noch-Nicht* es la estructura ontológica que corresponde al ser en tanto no está completo o cerrado sino que se halla en movimiento o proceso; lo que es no es ni simplemente idéntico a sí mismo en una pura unidad, ni se halla disperso en la multiplicidad, sino que es a la vez lo que es actualmente y lo que puede llegar a ser. La categoría de *Noch-Nicht* pertenece por lo tanto al ámbito de una ontología de lo posible. Aunque se halla en relación a aspectos afectivos y cognitivos del sujeto, tales como sus necesidades, anhelos, sueños, deseos y espera, el *Noch-Nicht* constituye un carácter material del ser. En el ámbito de la conciencia le corresponde la categoría de *Noch-Nicht-Bewußten*, que se contrapone explícitamente al concepto de *Nicht-mehr-Bewußten* propio del psicoanálisis freudiano. Javier Martínez Contreras (2004, p. 120) afirma que “no se trata de represión de lo deseado, ni del regreso inesperado y traicionero de lo que se ha querido olvidar [...] Se trata de un modo de conciencia referido al futuro, a algo que nunca ha sido y que tampoco es seguro que vaya a ser”. Cfr. también Siebers, J. (2012).

Nuestra divisa... tiene que ser: la reforma de la conciencia, pero no a partir de dogmas, sino a partir del análisis de la conciencia mítica, conciencia que es oscura para ella misma, aparezca como religiosa o política. Se verá entonces que el mundo sueña desde hace mucho tiempo con algo de lo que sólo tiene que tomar conciencia para poseerlo en realidad (citado en Benjamin, 2005, p. 583).

Este fragmento, atesorado por Benjamin entre los materiales para su nunca escrito trabajo decisivo, autoriza la interpretación de la relación fundamental entre estructura y superestructura como “expresión” de la primera por la segunda. Según hemos sostenido a lo largo de este trabajo, en el término “expresión” se condensan aspectos de diversas tradiciones significativas para Benjamin: por un lado la del leibnizianismo, que aparece expresamente en las consideraciones metodológicas de los Pasajes a partir de la caracterización de las imágenes dialécticas como mónadas; pero también la freudiana, según la cual los sueños “expresan” deseos inconscientes y, del mismo modo, los síntomas son expresión de lo reprimido. No en último término, confluye la tradición diltheana para la que la categoría de “expresión” resulta central en el dominio de las ciencias del espíritu, ya que sólo es posible acceder a otra conciencia –y en general al ámbito espiritual– a partir de aquellos elementos que la expresan (acciones, producciones artísticas y fenómenos culturales en general).

Así, los productos culturales expresan, según el autor, relaciones materiales y coyunturas económicas concretas por lo que su indagación y análisis resultaría fundamental para promover la desmitologización de las formaciones históricas, favoreciendo así el primado de la acción política del presente:

Marx expone el entramado causal entre la economía y la cultura. Aquí se trata del entramado expresivo. No se trata de exponer la génesis económica de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura. Se trata en otras palabras, de intentar captar un proceso económico como visible fenómeno originario de donde proceden to-

das las manifestaciones de la vida de los pasajes (y con ello del siglo XIX) (Benjamin, 2005, p. 462).

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. y Walter Benjamin (1998). *Correspondencia 1928-1940*. Madrid: Trotta.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca/UACM.
- Benjamin, Walter (1989). *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Cosentino, Juan C. (1993). *Construcción de los conceptos freudianos*. Buenos Aires: Manantial.
- Dilthey, Wilhelm (2000). *Dos escritos de hermenéutica*. Madrid: Itsmo.
- Freud, Sigmund (1976a). *Obras completas: Volumen IV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1976b). *Obras completas: Volumen V*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1979). *Obras completas: Volumen XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Ramos, Antonio. (2000). Prólogo. En Wilhelm Dilthey, *Dos escritos de hermenéutica* (pp. 7-19). Madrid: Itsmo.
- Jolley, Nicholas (2005). *Leibniz*. Londres: Routledge

- Kulstad, Mark A. (1977). Leibniz's Conception of Expression. *Studia Leibniana*, Bd. 9, H. 1, 55-76.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1703/1978), Briefe XXV: Leibniz an de Volder. En Carl Imanuel Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, Band II* (pp. 248-253). Hildesheim: Georg Olms.
- Leibniz, Gottfried W. (1984). *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas.
- Martínez Contreras, Francisco Javier (2004). *Las huellas de lo oscuro: Estética y filosofía en Ernst Bloch*. Salamanca: San Esteban.
- Sazbón, José (1993). Historia y Paradigmas en Marx y Benjamin. En Gabriela Massuh y Silvua Fehrman (eds.), *Sobre Walter Benjamin: Vanguardias, historia, estética y literatura: Una visión latinoamericana* (pp. 92-104). Buenos Aires: Alianza.
- Siebers, Johan (2012). Noch-Nicht. En Beat Dietschy, Doris Zelinger y Rainer Zimmermann (eds.), *Bloch Wörterbuch* (pp. 403-412). Berlín: De Gruyter.
- Tiedemann, Rolf (2005). Introducción. En Walter Benjamin, *Libro de los pasajes* (pp. 7-33). Madrid: Akal.

De la rememoración en general y de la rememoración de los humanos

Ernesto Manuel Román

“El azar de los rayos, la marcha, la infiltración, la encarnación del sol en el mundo, ¿quién pintaría jamás eso? ¿Quién lo contará? Sería la historia física, la psicología de la Tierra. Todos más o menos, personas y cosas, somos simplemente un poco de calor solar almacenado, organizado, un recuerdo de sol, un poco de fósforo que arde en las meninges del mundo.”

Joachim Gasquet, *Conversaciones con Cézanne*

Introducción: la *Eingedenken* como línea de fuga

Walter Benjamin, al contrario del famoso *dictum* deleuziano-guattariano que afirma que la filosofía es creación de conceptos, sostuvo en su libro sobre el barroco alemán que “la filosofía es sin duda con razón una lucha por la exposición de unas pocas, siempre las mismas palabras”, por lo cual su prosa suele ser reticente a la introducción de nuevas terminologías y, más aún, de neologismos. Esto resalta todavía más la extrañeza del verbo *Eingedenken*, que Benjamin comienza a utilizar en sus estudios literarios a finales de la década del treinta

y que desde entonces se consolidará como uno de los *terminus technicus* más importantes de su filosofía de la historia. Como ha mostrado Stefano Marchesoni (2016a), Benjamin recupera esta *rara avis* conceptual del pensamiento de su amigo Ernst Bloch, quien sería el creador del neologismo o, cuando mucho, lo habría recuperado de oscuras doxografías almacenadas en ilocalizables archivos italianos. Sea como sea, la palabra le sirve a Benjamin para determinar una forma precisa y específica de relación mnémica con el pasado. Ni recuerdo (*Erinnerung*, que activamente convoca el recuerdo de lo que efectivamente sucedió), ni memoria (*Gedächtnis*, que sería la facultad capaz de hacer durar a una conciencia), la *Eingedenken* es una forma de relacionarse con algo que nunca existió, o sólo lo hizo como anhelo o promesa, una especie de “futuro anterior”. Entonces, la *Eingedenken* es ante todo muy distinta del mero recordar algo que sucedió en el pasado, es más bien un vínculo involuntario con algo nunca acontecido, pero que al mismo tiempo es lo que en el pasado ha sido deseado. Por eso el deseo transforma no tanto el futuro sino más bien el pasado, o mejor dicho, el futuro en el pasado, el cual entonces pasa a ser un campo de batalla, un escenario móvil de transformación donde se juega la dominación y la redención/liberación. Teniendo todo esto en cuenta se entiende que el término pueda aceptar múltiples traducciones. En castellano, podría traducirse, como es frecuente que se haga, por “rememoración,” pero también como “recordación”, como propone Reyes Mate (2023), señalando que el término latino *cor*, corazón, recuerda al *danken*, el agradecimiento, contenido en el término alemán para pensamiento *gedanken*; o por “inmemoración”, la propuesta de Marchesoni (2016b), que literalmente traduciría el prefijo *ein-* por el prefijo latino *in-*; incluso “remembranza”, por correspondencia con la traducción que el mismo Benjamin hace al francés *souvenance*. Pero en todos los casos, la *Eingedenken* es sólo una línea de fuga en el lenguaje, tan extraña como en cada caso sea conveniente. Como tal, parece que siempre será un cuerpo alienígena en los lenguajes.

En este breve ensayo quisiera revisitar este anómalo concepto para destacar, a partir de un diálogo con algunas filósofas contemporáneas, ciertos aspectos no siempre tenidos en cuenta de la particular formulación de la memoria histórica que propone la *Eigendeken* benjaminiana. En primer lugar, me gustaría reabrir la contraposición entre materialismo y teología que está implicada en el concepto, para explorar la idea de que esta sólo puede funcionar entre un materialismo basado en el paradigma newtoniano del mundo físico y una teología basada en la intervención sobrenatural de una agencia divina extra mundana. Pero una tinta teológica totalmente absorbida por el papel secante del materialismo, una teología de la iluminación profana, no estaría contrapuesta, sino que sería solidaria de una comprensión física del universo propia del relativismo y la cuántica, pues estos, según afirma Karen Barad (2007), *queerifican* la relación con el mundo físico. Por eso no es necesario admitir que los crímenes de la historia son materialmente irreparables y, en todo caso, admiten una redención en el plano de su sentido histórico (o, lo que es lo mismo, en el plano del lenguaje), mientras no se haga intervenir a un Mesías de característica sobrenaturales. Creo que tanto la lectura que hace Karen Barad (2007) de la cuántica como la teoría benjaminiana de la *Eigedenken* son capaces de cortar la división misma entre la ciencia y la teología para cuestionar que el pasado se restrinja a ser sólo aquello que efectivamente sucedió. La relación entre el presente y el pasado o, mejor dicho, entre el pasado y el tiempo ahora no es una que se construya entre seres individuales y preexistentes, sino una en la cual a su vez se co-constituyen sus términos, es una relación intraactiva más que interactiva. En segundo lugar, aquello que es rememorado puede ser algo no humano, incluso, en el caso extremo de la madriguera conceptual kafkiana, toda recordación implica movilizar un fondo prehistórico no humano que emerge en las fisuras del presente. La Tesis XVII (Benjamin, 2007) curiosamente, fue poco leída en este sentido. Pero no es muy osado sostener que en ella se anuncia una proyección cósmica de la *Eingedenken*, que por mediación de una especie de monadología fractal (la contracción de

una vida en una obra, de una época en una vida, del cosmos en una época) llega a hacer de la memoria un músculo capaz de contraer la historia entera de la vida sobre la tierra. Incluso, en el pantanoso mundo kafkiano (Benjamin, 2014a), el sujeto de la recordación puede no ser necesariamente un humano, como es el caso del nuevo abogado Bucéfalo, el corcel de Alejandro Magno que, según el cuento de Kafka, lo sobreviviría para dedicarse al estudio. Pero no es sólo en un extravagante personaje literario como el Bucéfalo kafkiano, sino también en la “historia verdadera” de un perro recordador, que constantemente escarbaba la fosa común donde estaba enterrado su compañero revolucionario, donde podremos encontrar figuras no humanas de la recordación. Este caniche gigante llamado Medoro (Benjamin, 2014b), curiosamente, se compromete con la causa del proletariado en una de sus primeras grandes irrupciones políticas y lo hace mediante la recordación de un compañero asesinado. Finalmente quisiera sostener que, en la teoría de la inmemoración benjaminiana está presente una agencia de los muertos, no es sólo el recordador, humano o no humano, quien realiza la acción de recordar, sino que los muertos y los vencidos quieren ser recordados; a través de las paredes del tiempo, extienden sus manos hacia nuestros banquetes.

“Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja a que un físico supere el umbral de una puerta”

La afirmación de que el pasado no está clausurado es idealista si la clausura no está subsumida en esa afirmación. La injusticia del pasado ocurrió y se acabó. Los aplastados están aplastados verdaderamente. Si uno se toma en serio la no clausura de la historia, tendría que creer en el juicio final... Quizá exista una diferencia, en relación a la no clausura, entre lo que ocurrió de positivo y de negativo, de suerte que sólo haya que hablar de lo irreparable en el caso de la

injusticia, del horror o de los sufrimientos. La justicia que ha tenido lugar, las alegrías y las obras se comportan de otra manera respecto al tiempo, en el sentido de que su carácter positivo queda suficientemente cuestionado por su provisionalidad. Esto vale en primer lugar en el ámbito de la existencia individual, ámbito en el que no es la felicidad sino la infelicidad la que es sellada por la muerte (Benjamin, 2016, p. 473).

Horkheimer le comparte a Benjamin, en una carta del 16 de marzo de 1937, estas consideraciones que parece que fueron importantes para él, pues las transcribió en una nota para el proyecto de los pasajes bajo el título de “Sobre la cuestión de lo inconcluso de la historia”. Para Horkheimer, el historiador materialista debe partir de lo irreparable de la injusticia y del aspecto “perfectivo” (es decir, cerrado e irreparable) del golpe que han recibido las víctimas de la historia. No queda otra opción, pues aventurarse a pensar un rescate y un aspecto imperfectivo (es decir, todavía no concluido y por tanto modificable) de las injusticias de la historia es abrir la puerta a la teología y al idealismo. Y todavía peor: si el dolor es siempre conclusivo, no así la felicidad y la justicia, pues ellas tienen una existencia precaria, signada en última instancia por la muerte, que las vuelve siempre inconclusas, no cumplidas, frágilmente abiertas y expuestas a ser borradas.

Por el contrario, por más que el materialismo haya avanzado hasta el centro de su pensamiento y de su método, Benjamin se topa en este punto con una plaza fuerte teológica que no está dispuesto a abandonar: la *restitutio in integrum*, la exigencia de que las injusticias de la historia encuentren su reparación. Dice Benjamin (2016, p. 473): “La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo conclusivo, y de lo conclusivo (el dolor) algo inconcluso”. Reyes Mate (2023) comenta cómo esta exigencia de reparación de los crímenes de la historia lleva a Benjamin a una situación aporética. ¿Puede haber alguna forma de redención en la memoria que no implique la intervención sobrenatural de Dios sobre la historia? Reyes Mate (2023, p.

28) entiende que Benjamin diría que sí, pero esta redención sería en el orden del sentido: “La recordación permite salvar el pasado al dar sentido a la injusticia pasada, aunque nadie garantice que algún día se le haga justicia. La redención que él alcanza es la del sentido”.

Como muestra Reyes Mate (2023), las ideas que Horkheimer le escribiera a Benjamin en la carta que comentamos ya habían sido desplegadas en un artículo todavía no traducido de su obra temprana sobre “La metafísica del tiempo en Bergson”. En él afirma:

Lo que acontece al hombre una vez que ha caído no lo cura ningún futuro. No será convocado por futuro alguno con vistas a devolverle la felicidad para toda la eternidad. La naturaleza y la historia han hecho su trabajo y la representación de un juicio final, que se hiciera cargo del infinito anhelo propio de los oprimidos y moribundos, pertenece a esos restos del pensamiento primitivo que desconoce el nulo papel del hombre en la historia de la naturaleza y cuando se empeña en humanizar el universo. En medio de esa inmensa indiferencia sólo la conciencia humana puede constituirse en lugar donde la injusticia sufrida puede ser superada (*aufgehoben*); la única instancia que no se conforma con que las cosas queden como están... Ahora que se ha hecho añicos la confianza en la eternidad, es la historia el único tribunal que la humanidad presente, ella misma de paso, puede ofrecer a las causas del pasado. E incluso en el caso de que dicho tribunal carezca de la fuerza productiva necesaria para mejorar la sociedad futura, lo que sí consigue la tarea de la rememoración (*Erinnerung*) es colocar al oficio del historiador por encima del de la metafísica (Reyes Mate, 2023, p. 74).

Horkheimer hace intervenir el materialismo como un desencantamiento de la naturaleza, la cual se revela como indiferente al sufrimiento humano (y no humano), pues es refractaria de cualquier noción de justicia, lo que hace que no exista ninguna posibilidad de redención del pasado, más allá de la dimensión de un recuerdo humano consciente de los crímenes cometidos. La gran división entre naturaleza amoral y sociedad innatural sella la imposibilidad de la redención. Significativamente, Horkheimer señala que sólo el

pensamiento primitivo, desconocedor de la indiferencia cósmica hacia los asuntos humanos, puede albergar el anhelo de una restitución física y corporal de los crímenes del pasado. Pero la lectura de Horkheimer asume una narrativa de tiempo único y lineal, contraponiendo la ingenuidad de los primitivos al desencanto de los modernos. El tiempo irreversible que impide la reparación de los crímenes del pasado termina siendo el mismo que avanza linealmente desde el pensamiento primitivo hasta el desencanto moderno.

Por el contrario, las lecturas que hace Benjamin de la actualidad científica de su época son bastante diferentes. En primer lugar, la ciencia no devuelve una imagen desencantada, configurada plenamente por una racionalidad instrumental, sino una profunda extrañeza, una sensación de que todo lo íntimo y cotidiano es inexplicable y extraño. Kafka, cuya obra es definida –según una fórmula particularmente lograda– como una “enfermedad en la tradición” tiene como punto de partida justamente la opacidad irreductible y mortífera de la vida metropolitana. Pero esta inescrutabilidad se encuentra tanto en los insondables aparatos burocráticos, cuyas jerarquías de funcionarios son incomprensibles incluso para los que forman parte de su misma maquinaria, como en la imagen del mundo que nos devuelve la física moderna. Benjamin (2014a) cita entonces al astrofísico Arthur Eddington, famoso por sus aportes a la teoría de la relatividad y por sus investigaciones astronómicas, quien en su libro *La naturaleza del mundo físico* describe de forma “kafkiana” la dificultad de comprender, en los términos de la física moderna, un proceso tan sencillo como cruzar una puerta.¹

¹ “Estoy en el umbral de la puerta, a punto de entrar a mi habitación. Es una empresa complicada. En primer lugar, debo pelear contra la atmósfera, que con una fuerza de 1 kilogramo hace presión sobre cada centímetro cuadrado de mi cuerpo. Además, debo intentar aterrizar sobre una tabla de madera que vuela a la velocidad de 30 kilómetros por segundo alrededor del sol; solo una fracción de retraso, y la tabla ya estaría a millas de distancia. Y esta acrobacia debe ser llevada a cabo mientras yo estoy colgando de un planeta esférico, con la cabeza hacia afuera y al espacio, y mientras un viento de éter, Dios sabe a qué velocidad, sopla a través de todos los poros de mi cuerpo. La tabla tampoco tiene una sustancia sólida. Pisar sobre ella significa pisar

Esta extrañeza genera un vínculo muy distinto que el desencanto deshumanizador del cosmos, pues deja de lado la contraposición entre una realidad humana y cultural, capaz de afirmar valores éticos, y un mundo natural sometido a las leyes fácticas de la naturaleza. Nótese que Benjamin encuentra, en la peculiar síntesis que Eddington da de la física de su tiempo, el mejor material para interpretar la literatura moderna, hibridando los lenguajes y reencontrando afinidades extrañas entre registros comúnmente inconexos. Benjamin entiende que Eddington está registrando una especie de iluminación profana, mostrando el elemento profundamente misterioso de lo cotidiano mediante su abordaje físico en escalas más amplias, como el movimiento de la tierra en torno al sol, o más pequeñas, como la microscópica dimensión en la que la tabla de madera del piso puede ser una nube de moscas. Entiende entonces a la ciencia de su tiempo como un dominio que posee una peculiar afinidad con la mística, impresión que quizás adoptara de Felix Noeggerath, a quien Benjamin frecuentó en su juventud y que tenía el proyecto, según cuenta Scholem, de reconciliar al espiritismo con la física mediante la teoría cuántica.

La importancia que Benjamin dio al pensamiento científico en sus últimos trabajos es particularmente significativa en la cita que hace en la Tesis XVII (Benjamin, 2007) de un fragmento de *Herencia y Racismo* de Jean Rostand que le sirve de modelo para pensar

sobre un enjambre de moscas. ¿No me caeré atravesándolo? No, porque cuando me atrevo a hacerlo y lo piso, una de las moscas se topa conmigo y me da un empujón hacia arriba; vuelvo a caer y soy arrojado hacia arriba por una nueva mosca, y así. De modo que puedo esperar que el resultado general sea que me mantendré de forma constante aproximadamente a la misma altura. Pero si, por desgracia, a pesar de ello cayera a través del suelo o si fuera empujado hacia arriba con tanta intensidad que volara yo hasta el techo, este accidente no sería una vulneración de las leyes naturales sino únicamente una concurrencia enormemente improbable de azares. De veras, es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja a que un físico supere el umbral de una puerta. Se trate de la puerta de un granero o de una iglesia, quizás sería más sabio que se conformase con la idea de ser solo una persona normal y la atravesase sin más, en lugar de esperar hasta que se hayan resuelto todas las dificultades que van unidas a una entrada científicamente impecable” (Benjamin, 2014a, pp. 112-113).

la recapitulación mesiánica. En el paralelismo entre la relación del tiempo mesiánico con el tiempo histórico, y de este último con el tiempo evolutivo de la vida en la tierra, Benjamin quiso ilustrar el potencial contractivo que posee el tiempo mesiánico –para lo cual usa también, en una variación de la Tesis II contenida en el proyecto de los pasajes, la figura de la contracción muscular. La inmemoriación debe poder excavar en búsqueda de un pasado no humano, en clara sintonía con la idea que Benjamin albergó en su pensamiento juvenil en torno a una tarea redentora que el lenguaje humano debería poder cumplir en relación con la naturaleza. En todo caso, resulta claro que la contracción del tiempo que se realiza en la rememoración es capaz de arrastrar con sus fibras no sólo a la vida humana sino que, yendo más allá, se extiende sobre las largas horas de la historia de la vida en general. En este sentido, resulta importante poner de relieve que Benjamin leía a Rostand desde el punto de vista de una crítica del progreso en clave evolutiva. En efecto, el biólogo francés fue un implacable crítico del racismo biológico y de la política eugenésica que se deducía de ella. Y es en *Herencia y racismo* (1991) donde Benjamin encontró elementos para una crítica del concepto de progreso en biología.

En su cobertura para la revista *Die literalische Welt* de una charla de Edgard Daqué en la *Lessing Hochschule*, a la cual le pone el sugerentemente título de “¿Crisis del darwinismo?” Benjamin (2010) se muestra receptivo al lugar de lo discontinuo en la evolución, sospechando del paradigma darwiniano por contribuir a la consolidación de la teoría del progreso. La crítica al progreso histórico es solidaria con una crítica del “progreso biológico”, que tiene sus más nefastas consecuencias en el racismo pero que puede verse también en ideas como las de la existencia de un árbol evolutivo, donde se presupone un origen y grados de desarrollo uniformes a partir de él. Por el contrario, Benjamin destaca cómo Daqué, prominente paleontólogo de su tiempo, pone de relieve la falta de evidencia paleontológica de sistemas filogenéticos extensos, por lo que más que hablar de árboles evolutivos habría que hacerlo de arbustos evolutivos y de lo que

parecieran ser “modas biológicas” (algo así como una versión adelantada de la idea de la evolución convergente), figuras que se repiten en formas de vida sin ningún parentesco filogenético.

Podemos ahora pensar la estructura física del universo desde una perspectiva crítica que sea capaz de denunciar la teoría del progreso físico, la cual se basa en última instancia en la irreversibilidad de un tiempo homogéneo que avanza de forma abstracta y regular en una línea indiferente a cualquier contenido que pudiera tener. Desde el paradigma relativista, que enseña la inseparabilidad de forma y contenido de lo espaciotemporal –inseparabilidad que el niño Benjamin encuentra en las medias dobladas– la forma homogénea del tiempo comienza a disolverse: ya no es posible afirmar que existe una forma temporal única en el universo y por lo tanto el tiempo es diverso y se reinventa en múltiples crono-diversidades. El tiempo, al igual que los yacimientos paleontológicos, no es un espacio homogéneo, sino una compleja acumulación de estratos y organizaciones diversas entremezcladas según una historia compleja y contingente, donde el presente teje y enreda sus relaciones con el pasado y el futuro. La exigencia de reparación de los crímenes del pasado es “no materialista” sólo desde un paradigma newtoniano de la física, en la cual el tiempo es un contenedor universal de los instantes que se suceden lineal e irreversiblemente. Por el contrario, la rememoración no debe ser pensada sólo en el plano del sentido sino que más bien debemos dejar atrás modelos de materialismo basados en la física clásica, que neutralizan lo que podríamos llamar la *cronodiversidad* de la naturaleza. La idea (que Barad construye a partir de su peculiar lectura realista agencial de las ideas de Niels Bohr) de una “performatividad queer de la naturaleza” (Barad, 2011) permite pensar de forma materialista las transformaciones reales del pasado que la rememoración benjaminiana demanda.

Haciendo una lectura filosófica de lo que se conoce como “borrador cuántico”, Karen Barad (2011) llega a ideas sugerentemente similares a las de Benjamin. El borrador cuántico es un experimento subsidiario del de la doble rendija. En este se “borra” la información

producida por el detector que permite determinar cuál es la rendija por la que pasa un electrón. Como se ha hecho célebre, la detección de los electrones modifica el patrón que estos forman en la pantalla del fondo. Cuando se introduce el detector se forma un patrón de partículas, cuando no se lo usa se ve uno correspondiente a las ondas (el detector fuerza a los electrones a pasar por una u otra rendija). Borrando la información sobre cuál rendija atraviesan los electrones, el patrón “partículas” se transforma en el patrón “ondas”, como si estuviera cambiando el pasado desde el presente. Pero, más bien todo parece apuntar a que es la misma relación lineal entre pasado, presente y futuro la que debe ser revisada y transformada por completo. Dice Barad:

El pasado no está cerrado (nunca lo estuvo), pero el borrado (de todos los rastros) no es lo que está en juego. El pasado no está presente [...] No existe una relación intrínsecamente determinada entre el pasado y el futuro. Los fenómenos no se localizan en el espacio y el tiempo; más bien, los fenómenos son entrelazamientos materiales envueltos y entrelazados a través de la espaciotiempomaterialización del universo [...] La memoria [...] está escrita en el tejido del mundo. El mundo “guarda” la memoria de todas las huellas; o más bien, el mundo es su memoria (materialización en-vuelta) (Barad, 2011, p. 44)

La memoria no es sólo una facultad humana, la materia también es memoriosa. Y el pasado no es sólo un presente antiguo sino una dimensión material de la existencia que guarda lazos complejos con el presente y el futuro, lazos que no son separables de la materia y del espacio sino que, en la tempoespaciomaterialidad del universo parecen impedir sólo el “de una vez y para siempre” que caracterizaba al pasado en la concepción newtoniana del mundo. El pasado no sólo es el campo de lo que efectivamente sucedió, los hechos reales que tuvieron lugar pero ya no son, sino que lo pasado subsiste o insiste de muchas formas, por ejemplo, en la latencia de los anhelos de las víctimas, es decir, en la justicia que fue deseada pero nunca realizada. Este deseo no cumplido cobra densidad ontológica y consistencia

sólo en una relación intraactiva de presentificación, es decir, un volverse presente en el que el momento del pasado y el tiempo actual no poseen una independencia ontológica por fuera de la relación. Lo que intentará pensar Benjamin es, en suma, una transformación material del pasado, se trata de invertir la relación del pasado que nunca aconteció con el que sí lo hizo a la hora de definir que es justamente lo que nuestro pasado fue.

Medoro el caniche proletario

Quisiera ahora explorar un poco el tema de “los animales de Kafka” (Hanssen, 2000), la particular fauna de alimañas híbridas y monstruos producidos por el olvido, pues en ellos se teje una interesante relación entre el olvido, lo no humano y la rememoración. Benjamin lee las numerosas historias de animales que pueblan la escritura kafkiana como una clave de un pasado no humano que, al ser olvidado, sigue operando en el presente (2014a). Los animales son la cifra de esa prehistoria con actualidad periodística. En el famoso ensayo escrito en el décimo aniversario de la muerte del escritor praguense podemos leer:

Pero tan inescrutable era para Kafka el mundo de sus ancestros como el mundo de los hechos importantes para él; y es seguro que este mundo, como los árboles totémicos de los primitivos, conducía en descenso hacia los animales. Por cierto, no solo en Kafka son los animales el receptáculo del olvido. En el profundo *Eckbert el Rubio*, de Tieck, el nombre olvidado de un perrito –Strohman– es la clave de una culpa enigmática. De este modo es posible entender que Kafka no se haya cansado de captar el olvido a partir de los animales (Benjamin, 2014a, p. 54)

El mundo de los animales kafkianos es, en principio, el mundo “hetáirico” de la culpa pantanosa, el mundo ciénaga sólo expiable mediante un castigo sangriento. Los animales se ahogan en la mugre

de la familia autoritaria. Y justamente, como son olvidados también son el objetivo de la rememoración, también demandan que se los des-olvide, que, recordándolos, se los redima y se los libere del culposo seno familiar. Sin embargo, no todos los animales se funden en el promiscuo olvido donde los ancestros humanos se mezclan con los no humanos. Tal es el caso de Bucéfalo, el famoso caballo de Alejandro Magno, quien, a medio camino entre animal, personaje histórico y ficción literaria es transfigurado por Kafka en un nuevo abogado que, lejos de dedicarse a ejercer su profesión, parece consagrarse al estudio, el cual, según pienso, no es más que otro nombre para la rememoración (Benjamin 2014a). Pues, según Benjamin, la naturaleza de este estudio no es otra que la de un viaje de retorno hacia el pasado, una inversión de la marcha. En contraposición al destino y la culpa, que escriben sobre la carne viva de sus víctimas, “la inversión de la marcha es la orientación del estudio, que transforma la existencia en escritura. Su maestro es aquel Bucéfalo, el ‘nuevo abogado’ que sin el poderoso Alejandro –y esto significa: emancipado del conquistador que avanza precipitadamente– toma el camino de regreso” (Benjamin, 2014a, p. 62). Como ha notado Carlo Salzani (2019), el Bucéfalo kafkiano es una alegoría de la liberación de la dominación antropocéntrica. Para convencerse de ello basta sólo recordar la significativa oración final del ensayo: “si hombre o caballo, ya no es tan importante cuando al menos ha sido quitada la carga de la espalda” (Benjamin, 2014a, p. 64). En la lectura de Benjamin, Bucéfalo también cabalga en contra de un viento, el viento del olvido, que en este caso, proviene de “las más inferiores regiones de la muerte” (Benjamin, 2014a, p. 62). Esta cabalgata contra el viento, como señala al pasar Hanssen (2000), nos recuerda al famoso ángel de la historia cuyas alas se enredan en una tormenta que no lo deja aterrizar para “resucitar a los muertos” y reparar las ruinas que contempla con sus ojos desencajados. Por el contrario, al tener los pies en la tierra, este otro no humano, ya no sobrenatural y aéreo, sino pedestre y mundano, parece triunfar donde el ángel falla amargamente. Aunque su práctica es más modesta: quizás no levante a los muertos de su tumba y

los eche a andar, pero sí logra arrancarlos del olvido, lo cual no debe ser comprendido, según pienso, como una actividad meramente hermenéutica o simbólica, sino que es una labor material y concreta de transformación del pasado y de nuestro modo de vincularnos con él.

Podría decirse que el Bucéfalo de Kafka es un personaje literario, no un animal. Yo diría que, quizás, pese a la enigmática sencillez del estilo kafkiano, el relato de Bucéfalo puede ser inscrito en el linaje de la teoría-ficción. En este sentido quisiera repasar brevemente dos relatos contemporáneos de esta clase en los que la temática del recuerdo es fundamental. El primero de ellos es “Los niños del compost, historias de Camille” de Donna Haraway (2021), que nos narra la vida de sucesivas generaciones de niños simbioses. Ellos han sido modificados genéticamente para poseer fragmentos de ADN de mariposas monarcas, animales con los cuales establecen un lazo de cuidadosa responsabilidad. Haraway ya había acuñado un muy interesante término para pensar el vínculo con los que ya no están: el palabreo de los muertos, que nos indica la posibilidad de mantener diálogos y sostener relaciones con muertos humanos, pero también con criaturas extintas. De nuevo, el animal es destinatario de prácticas rememorativas que sostienen a las víctimas de la historia, sean humanas o no. Más aún, cuando Camille visita a los Mazahua, una comunidad que vive en el extremo sur de la ruta migratoria de las mariposas monarca, se da cuenta de que ellos esperaban a las mariposas como a sus ancestros muertos que volvían en forma de insectos. Para los Mazahua: “Las monarca no *representaban* las almas de los muertos, sino que eran *sims* de mariposas vivas y muertos humanos” (Haraway, 2021, p. 234). Las mariposas, en el relato de Camille, son objetos de recuerdo, pero también sujetos que cuidan la memoria de los muertos.

En esta misma clave podemos leer la “Autobiografía de un pulpo” de Vinciane Despret (2022), que forma parte del mismo universo narrativo que las historias de Camille. La historia comienza cuando un peculiar texto llega a manos de la terolinguista Sarah Buono. La “terolinguística” es la ciencia ficcional mentada por Ursula K. Le Guin que tiene como objeto de estudio las lenguas y las artes no humanas,

como por ejemplo la poesía de los líquenes o la escritura panfletaria de las hormigas. El texto en cuestión es al parecer un conjunto de aforismos escritos con tinta por un pulpo. Al toparse con su enigmático sentido, Sarah decide contactar con una comunidad del compost, en cuyo seno se crían niños que son simbióticamente vinculados a los pulpos, para que le ayuden a descifrarlo. La comunidad, ubicada en Nápoles está estructurada sobre la memoria, pues como descubrirá Sarah, en esa región los pulpos están extintos y su existencia es recordada por los niños *sim* en sus diversas prácticas sensibles y lingüísticas. Los Ulises tienen su propia lengua, la cual, contra la tiranía del sujeto, establece que este último no es el centro y comando de toda posible acción, sino que más bien lo entiende como poseído o atravesado por las acciones, al mismo tiempo que no utiliza personas singulares sino que sólo conoce plurales. Junto a uno de los Ulises, Sarah irá descifrando la sorprendente historia que guarda el relato escrito por el pulpo. En el camino harán un descubrimiento sorprendente: “los pulpos creen en la metempsicosis” es decir, reencarnan en otros pulpos, pero a diferencia de las formas conocidas por la religión humana, ellos no pierden la memoria de sus vidas pasadas. Sin embargo, al extinguirse paulatinamente su especie, la posibilidad de reencarnar se desvanece. Por lo cual, el autor octópodo toma una decisión desesperada: escribe una autobiografía. Esta es un memento cuyo imperativo central es “¡Acuérdate/recuérdame!”.

Si hablamos de los animales como sujetos de la rememoración y del cuidado hacia los muertos, no podemos dejar de recordar el guion radiofónico que Benjamin (2014b) escribió bajo el título “Historias verdaderas de perros”. La transmisión radial cierra con el relato de Medoro, un perro famoso por la fidelidad incondicional que demostró hacia su compañero humano muerto, fallecido durante los combates de la revolución francesa de julio de 1831. Este revolucionario anónimo fue enterrado en una fosa común. El gran caniche se hizo famoso por el celo con el que custodiaba la tumba de su compañero. Al mismo tiempo parece que, como su amigo, él también había tomado partido por el proletariado: ignoraba a quienes lucían

costosos vestidos y se mostraba amistoso con quienes vestían harapos y andrajos. Por otra parte:

A Medoro se lo ve escarbar frecuentemente un pequeño pedazo de lienzo de la tierra, alegrarse al encontrarlo y volver a cubrirlo con tristeza. Es probable que sea un trozo de la camisa de su amo. Si se le da un pedazo de pan o torta, lo entierra, como queriendo alimentar a su amigo en la tumba, y luego lo vuelve a sacar, cosa que se lo ve repetir varias veces por día (Benjamin, 2014b, p. 126)

Que esta práctica de excavar puede ser considerada como una forma de recuerdo nos lo confirma el texto de Benjamin (2010, p. 350) “Excavar y recordar”, en el cual podemos leer “quien quiera acercarse a lo que es su pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava”. No debe olvidarse en este punto el juego de palabras tan productivo que Benjamin encontró entre recordar (*erinnern*) y el interior de la tierra (*Erdinnere*), que sella la relación entre el desentierro y la memoria, dándole a toda práctica recordativa un matiz paleontológico. Si ahora volvemos a la historia de Medoro, podemos notar que nos enfrentamos a un recuerdo que no es ni individual ni humano. La permanente vigilia y el entierro-desentierro de comida para su anónimo compañero, así como del fragmento de lienzo de su ropa, pueden pensarse en los términos en los que Despret (2021) caracteriza al cuidado de los muertos:

Llevar a un ser a “un plus de existencia” que le permita continuar influenciando la vida de los vivos demanda entonces todo un trabajo, o más precisamente, toda una disponibilidad, que no tiene mucho que ver con el famoso “trabajo del duelo”. Los muertos piden que les ayudemos a acompañarnos; hay actos que realizar, respuestas que dar a esa petición. Responder no sólo consuma la existencia del muerto, sino que le autoriza a modificar la vida de los que responden (Despret, 2021, pp. 17-18)

La historia de Medoro también nos permite pensar una práctica de cuidado de y con los muertos que, como quería Benjamin, haga del

rencor por los antepasados vencidos el nutrimento de las luchas emancipadoras. Porque “ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence”. El filósofo afroamericano Idris Robinson (2020) recupera justamente este fragmento de las *Tesis* un día después de que Seattle ardiera en una de las revueltas más potentes de este siglo. Para él, la lucha en las calles no era por el presente, por el asesinato policial criminal de Floyd, sin ser también por todas las generaciones de africanos cazados, secuestrados, esclavizados, asesinados. En las calles de Seattle se combatía aún contra los barcos negreros, de los cuales, baste solo recordar, como lo hacen Rediker y Linebaugh (2024) en *La hidra de la revolución*, que los tiburones llegaron a modificar sus rutas migratorias para seguir la trayectoria de los barcos negreros, que constantemente arrojaban cuerpos muertos al mar. Por eso, al mismo tiempo, esos muertos apoyan secretamente todavía a quienes hoy luchan, mostrando que una tradición es siempre una comunidad con los difuntos. En la misma dirección parece apuntar el director de cine John Gianvito cuando comenta a propósito de su visita a la tumba de Emma Goldman:

La vida me ha demostrado que estamos rodeados por los muertos, que se comunican con nosotros. Lo que pasa es que no los escuchamos. Pier Paolo Pasolini dijo una vez que no es que los muertos no puedan comunicarse, sino que ya no pueden ser comprendidos. Créase o no, existe la vida más allá de la muerte. Incluso en un nivel más materialista, hay una energía en el suelo y los árboles, es un ciclo espiritual que conecta las imágenes del viento con las piedras de las tumbas (Varea, 2008).

Benjamin parece ir en este mismo sentido cuando nos habla de un heliotropismo del pasado. Como las flores de girasol, todo lo que ha sucedido se transforma constantemente siguiendo el curso del presente, lo cual implica que la acción de rememorar no tiene como sujeto sólo a quien recuerda en el presente, sino que quien es recordado debe a su vez acudir activamente y presentarse. En una larga reseña sobre *El poeta como conductor en el clasicismo alemán* de Max

Kommerell –a la cual sugerentemente Benjamin llamó “Contra una obra maestra”– se nos presenta una de las imágenes más insólitas y más útiles para pensar este problema de la agencia de los muertos: el historiador debe poder tomar por las astas al toro del presente para lograr inmovilizarlo en el lugar donde será sacrificado; sólo cuando la sangre del presente llene el hoyo ritual, los espíritus del pasado aparecerán en torno a él (Benjamin, 1991, p. 259).

Bibliografía

- Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke university Press.
- Barad, Karen (2011). Nature's Queer Performativity. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 19(2), 121-158.
- Benjamin, Walter (1991). *Gesammelte Schriften III*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (2007). *Obras, I/1*. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter (2010). *Obras, IV/1*. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter (2014a). *Sobre Kafka: Textos, discusiones, apuntes*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Benjamin, Walter (2014b). *Juicios a las brujas y otras catástrofes*. Buenos Aires: Interzona
- Benjamin, Walter (2016). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Despret, Vinciane (2021). *A la salud de los muertos: Relatos de quienes quedan*. Buenos Aires: Cactus.

- Despret, Vinciane (2022). *Autobiografía de un pulpo y otros relatos de anticipación*. Bilbao: Consonni.
- Haraway, Donna (2021). *Seguir con el problema: Generar parentesco en Chtulhuceno*. Bilbao: Consonni.
- Hanssen, Beatrice (2000). *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Mate, Reyes (2023). *Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta.
- Marchesoni, Stefano (2016a). *Walter Benjamins Konzept des Eingedenkens*. Berlín: BKadmos.
- Marchesoni, Stefano (2016b). Rememoración/Inmemoración: Eingedenken. En Esther Cohen (ed.), *Glosario Walter Benjamin: Conceptos y figuras* (pp. 187-197). México: Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Rediker, Marcus y Peter Linebaugh (2024). *La hidra de la revolución*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Robinson, Idris (15 de septiembre de 2020). ¿Cómo habría que hacer? *Artillería inmanente*. <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1903>
- Salzani, Carlo (2019). La vita creaturale di Kafka. *Liberazioni - Rivista Di Critica Antispecista*, 38, 16-29.
- Varea, Fernando (2008). John Gianvito: "Los muertos se comunican con nosotros pero no los escuchamos". *Espacio cine*. <https://espaciocine.wordpress.com/2008/12/24/john-gianvito>

Naturaleza y animalidad

Una crítica reflexiva a partir del lugar de los animales en la obra de Adorno y Horkheimer

Francisco Combina

“Lo que amenaza a la praxis dominante y sus alternativas ineluctables no es, por cierto, la naturaleza, con la cual más bien coincide, sino el hecho de que la naturaleza sea recordada.”

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Introducción a la dialéctica*

Ilustración y naturaleza

La lógica del pensamiento identificante propia de la Ilustración produce una manera particular de concebir a la naturaleza y su relación con el ser humano. El principio de dominación que impera en la sociedad moderna no sólo constituye al individuo como sujeto moderno al que le asigna rasgos inherentemente relacionados con lo racional, sino que, al mismo tiempo, configura una naturaleza como aquello que no es el sujeto, y que debe ser dominado.

La naturaleza es objeto de una explotación total, que no conoce límites puesto que no conoce ninguna meta instituida por la razón. El imperialismo sin límites del hombre no encuentra jamás satisfacción. El dominio de la especie humana sobre la tierra no tiene parangón en aquellas épocas de la historia natural en que otras especies animales representaban las formas más altas de evolución orgánica (Horkheimer, 2007, p. 109).

La explotación y dominación de la naturaleza es el objetivo de la razón formalizada que contiene el principio de dominio. A partir del despliegue de la lógica identificante, que iguala todo con todo, reduciendo las diferencias cualitativas a diferencias cuantitativas, hace posible el intercambio de mercancías que se extiende a toda la naturaleza. Esta, por lo tanto, queda reducida a una objetividad posible de ser dividida e intercambiada a merced del interés del sujeto ilustrado, que es siempre sujeto de dominio.

Como resultado final del proceso tenemos, por un lado, el yo, el ego abstracto, vaciado de toda sustancia salvo de su intento de convertir todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra en el medio para su preservación y, por otro, una naturaleza huera, degradada a mero material, mera sustancia que debe ser dominada sin otra finalidad que la del dominio (Horkheimer, 2007, p. 99).

De esta forma, es a través del proceso de dominación que se constituye la naturaleza, la cual se presenta bajo la lógica ilustrada como algo separado de la razón que es la habilidad que el ser humano ejerce para dominarla. Este es un elemento central en el diagnóstico que hacen Adorno y Horkheimer sobre la sociedad moderna, que ilumina la forma en la que estos piensan el concepto de naturaleza. En efecto, los autores se niegan a pensar la naturaleza en términos de sustancia, para pensarla en términos de constelación (Maurizi, 2012), particularmente con la razón, el ser humano y la historia. La relación con esta última la abordaré en el siguiente apartado, mientras que ahora es necesario poner el foco en la manera en que los autores conciben la relación entre razón y naturaleza.

La razón supera sólo efímeramente a la naturaleza, es idéntica y no idéntica con ella, dialéctica por definición. Con todo, cuando más desenfrenadamente se convierte dentro de esa dialéctica en el adversario absoluto de la naturaleza y se olvida de ella en sí misma, tanto más retrocede hacia la naturaleza tomando los rasgos de una embrutecida autoconservación. La razón no tiene más que una forma de ser sobrenaturaleza: siendo la reflexión de la naturaleza (Adorno, 1984, p. 287).

En la época moderna, la relación dialéctica entre razón y naturaleza toma la forma de una rivalidad fuerte. O, en los términos de Horkheimer (2007, p. 157), se puede decir que la formalización de la razón refuerza el antagonismo entre ambas entidades. De esta forma, la profundización de este antagonismo genera la identificación de cada una de estas con la relación sujeto objeto. El sujeto moderno es exclusivamente sujeto racional, sujeto de dominio. Mientras que la naturaleza es exclusivamente objeto a ser dominado.

Es preciso reforzar aquí que esta identificación entre ser humano y naturaleza con sujeto y objeto se da históricamente con el surgimiento del sí mismo que analizan los autores. Por lo tanto, es el resultado de un proceso histórico que como tal, no puede ser concebido como una sustancia, ni tampoco como la única forma en que los autores piensan el concepto de naturaleza. No obstante, en este primer momento, es necesario que concentre el análisis en lo que, siguiendo el análisis de Gambarotta (2023), puede entenderse como la naturaleza indiferenciada, o naturaleza anónima. Este concepto refiere a un uso particular del término naturaleza en la obra de los frankfurtianos, según el cual ella alude a lo que se opone al surgimiento de la identidad del sujeto moderno. Constituye un “hipotético telón de fondo” sobre el que se produce la violenta desvinculación de ciertos elementos que da como resultado el surgimiento del sujeto moderno (Gambarotta, 2023). La naturaleza anónima no es simplemente un momento hipotético del tiempo que sirve únicamente para expresar un estado del mundo anterior al surgimiento de la identidad del sujeto, sino que también constituye un elemento de peligro para la

Ilustración que amenaza constantemente con su retorno. Es decir, un retorno a la identificación total entre sujeto y objeto, entre ser humane y naturaleza a punto tal que la identidad en sí misma quede imposibilitada, al volverse a un todo indiferenciado, en el que la subjetividad con su diferencia, idéntica a sí misma, no tenga lugar.

Esta forma de expresar el peligro que representa para la Ilustración la amenaza del retorno a la naturaleza anónima resulta particularmente relevante al entenderlo en relación con uno de los elementos que los autores pretenden rescatar de la barbarie del presente: la subjetividad. La propuesta de la vuelta a la naturaleza es firmemente rechazada por los autores en tanto que ellos buscan salvar las promesas de la Ilustración y el potencial emancipador del progreso que esta trae consigo (Löwy y Varikas, 2007). La subjetividad es justamente un elemento a rescatar, que es sólo posible a partir de la separación del sujeto con la naturaleza.

Así es visible que los autores denuncian que el proceso de formalización de la razón en la Ilustración coarta las posibilidades de relaciones entre lo existente, subsumiendo todo a la lógica del pensamiento identificante. “Las múltiples afinidades entre lo que existe son anuladas por la relación única entre el sujeto que da sentido y el objeto privado de este, entre el significado racional y el portador accidental de dicho significado” (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 21). Mientras que simultáneamente no descartan lo que la Ilustración posibilita en términos de ampliación de la libertad, a partir del establecimiento de las condiciones para la subjetividad. Constituye, por lo tanto, un movimiento dialéctico, por el cual no es concebible una vuelta a un momento anterior que deshaga todo lo producido en el proceso histórico, perdiendo lo ganado con la Ilustración. Los estados de existencia anteriores a la subjetividad ilustrada no son preferibles, como lo consideran las posiciones románticas con las que los autores se distancian. Estas últimas conciben los cambios acontecidos en la modernidad como una pérdida de armonía originaria entre el ser humane y la naturaleza. Para los frankfurtianos, pensar el proceso de civilización como una “pérdida de armonía” es ideológico

(Luque González, 2022). Horkheimer deja clara esta posición respecto a la relación entre Ilustración y naturaleza:

En una palabra, para bien y para mal, somos los herederos de la Ilustración y del progreso técnico. Oponerse a ellos mediante la regresión a etapas primitivas no constituye un paliativo para la crisis permanente que han provocado. Tales salidas conducen, por el contrario, de formas históricamente racionales a formas extremadamente bárbaras del dominio social. El único modo de socorrer a la naturaleza consiste en liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensar independiente (Horkheimer, 2007, p. 126).

Para mantener, entonces, la perspectiva dialéctica los autores realizan una crítica a las posiciones que pretenden un retorno a una supuesta relación armónica entre el ser humano y la naturaleza, a la vez que también problematizan la forma que la esta última es concebida en la época moderna. Dicha problematización se centra en denunciar el carácter fijo que la naturaleza presenta bajo esta concepción, es decir, separada radicalmente de la razón. Es por esto que se presenta como aquello “puro” y “no corrompido”:

En la época burguesa, la juventud no constituye un ideal tanto por su condición de portadora de fuerzas teóricas y prácticas, de las garantías de las infinitas posibilidades del hombre, cuanto por su calidad de símbolo de la “pureza”, de la “inocencia” y de la “candidez”. Tal relación ideológica que la sociedad ha establecido con la naturaleza en general –y no solo con la niñez–, así como la idealización de lo primitivo, de la naturaleza “no corrompida”, de la tierra y del campesino, se relacionan estrechamente con los mencionados mecanismos (Horkheimer, 2002, p. 233).

La lógica de la Ilustración genera una imagen de la naturaleza que se vuelve meramente algo objetivo, a ser conocido y dominado por la razón igualada al sujeto humano. Es por esto que aquí entra en juego un segundo uso del término naturaleza que, de acuerdo con el análisis de Gambarotta (2023), se puede denominar: naturaleza-otra.

Realizaré una descripción más amplia con referencias directas a la obra de los autores de este uso en el último apartado pero por ahora es necesario enfatizar que en este uso del término naturaleza se expresa con mayor claridad el hecho de que, bajo la lógica de la Ilustración, la naturaleza se vuelve mera objetividad. Es la naturaleza-otra la que se genera como producto del desarrollo del principio de dominio contenido en la lógica ilustrada que da paso a la constitución del sí mismo, el sujeto ilustrado. Como tal, el sujeto se separa de lo no-idéntico que es el objeto dominado, la naturaleza-otra. La naturaleza como mero material es el resultado del pensamiento identificante que se expresa, tanto en la concepción del cuerpo bajo la noción de *Körper*, como también en la desvinculación de toda animalidad del sujeto racional. Aún cuando las cargas valorativas enlazadas a estas puedan variar, no dejan de representar una objetividad que se separa del sujeto moderno para que este pueda tener identidad para consigo mismo. Es este el problema que observan los frankfurtianos en la concepción de naturaleza que impera en la sociedad ilustrada.

La razón subjetiva instrumental o bien alaba la naturaleza como pura vitalidad o bien la menosprecia como fuerza bruta, en lugar de considerarla un texto que debe ser interpretado por la filosofía y que, leído correctamente, *desplegará una historia de padecimiento infinito*. Sin cometer el error de igualar a la naturaleza con la razón, la humanidad ha de intentar la conciliación entre ambas (Horkheimer, 2007, p.124; el subrayado es mío).

Nuevamente es notable el esfuerzo de Horkheimer por no buscar una salida en la igualación entre razón y naturaleza, al mismo tiempo que también niega completamente la idea de una naturaleza buena o noble (Horkheimer y Adorno, 2013). La cita expresa la negativa a igualar razón y naturaleza, de acuerdo a la concepción dialéctica que se tiene de la relación entre estas dos entidades. La dialéctica no puede ser simple igualación porque allí no existe movimiento alguno, sino mera identidad del todo con el todo. Por lo tanto, los autores avanzan en una propuesta que haga justicia a esta relación

dialéctica, en la que leer la naturaleza como *historia* de padecimiento infinito” es uno de los componentes involucrados. Analizaré a continuación en qué consiste esta propuesta.

Historia natural

Una característica particular de la visión frankfurtiana de la historia es concebirla acompañada enteramente por la constante del sufrimiento. En efecto, uno de los elementos que constituyen la crítica de Adorno respecto a la concepción hegeliana de la historia es su cierre en un momento positivo en el cual el sufrimiento y la no-identidad quedan superados.

A la vista de las catástrofes pasadas y futuras, sería un cinismo afirmar que en la historia se manifiesta un plan universal que lo asume todo en un bien mayor. Pero no por eso tiene que ser negada la unidad que suelda los factores discontinuos, caóticamente desperdigados, y las fases de la historia: el estadio de la dominación sobre la naturaleza, el paso al dominio sobre los hombres y al fin sobre la naturaleza interna. No hay historia universal que guíe desde el salvaje al humanitario; pero sí, de la honda a la superbomba. Su fin es la amenaza total de los hombres organizados por la humanidad organizada: la quintaesencia de la discontinuidad. De esta forma se realiza para nuestro espanto la comprobación e inversión de Hegel. Mientras que él transfiguró la totalidad del sufrimiento histórico en la positividad de la autorrealización del Absoluto, el *hén kai pan* que hasta el día de hoy sigue avanzando, sin parar más que para coger nuevo impulso, parece dirigirse hacia el sufrimiento absoluto (Adorno, 1984, p. 318).

La perspectiva dialéctica de los autores es lo que los habilita entonces a rechazar la dicotomía entre historia y naturaleza que le da valor a una por sobre la otra. De esta forma, rechazan las posturas románticas sobre la naturaleza porque consideran que una vuelta a

la naturaleza anónima no sólo no es preferible, sino que tampoco es posible sin la disolución del sujeto; mientras que también rechazan la glorificación de la razón y su progreso como ocurre en la perspectiva hegeliana dado que su desarrollo lleva a dominio del principio de autoconservación que coarta la libertad de los sujetos.

Considerar la relación entre naturaleza e historia como una de carácter dialéctico implica, en primer lugar y como fundamento más básico, analizar cómo se afectan la una a la otra alterando el mismo significado del concepto de cada una. Es en esta línea que Horkheimer (1982, p. 45) critica las concepciones de naturaleza presentes en algunos referentes de la teoría política clásica como Hobbes y Maquiavelo, acusándolos de mantener una concepción *naturalista de la naturaleza*:

Para esta concepción, la naturaleza es considerada, en esencia, como lo “circundante”, como lo que determina al hombre sin ser a su vez determinada, trabajada y transformada por él. Lo que nosotros llamamos naturaleza depende del hombre en un doble sentido: en primer lugar, al desarrollarse la humanidad, la naturaleza sufre una continua transformación en el proceso de civilización; en segundo lugar, los mismos elementos conceptuales que nos sirven para dar un contenido a la palabra “naturaleza”, dependen de la época en la que se encuentre la humanidad [...] Lo que la naturaleza sea depende del proceso de vida de los hombres tanto como, a su vez, este proceso de vida depende de la naturaleza.

Esta idea de una concepción *naturalista de la naturaleza* abre paso al tercer uso del concepto, siendo el primero naturaleza anónima y el segundo naturaleza-otra (Gambarotta, 2023). Este tercer uso es el de segunda naturaleza, que puede entenderse como el que ha tenido una mayor extensión a lo largo del llamado “marxismo occidental” (Buck-Morss, 1982). Este refiere a una percepción ahistórica de la realidad que, como tal resulta eternizante y es percibido como lo natural. Si bien este concepto fue profundamente desarrollado por

Lukács (1970; 2010), los frankfurtianos rescatan el uso que Marx le da en este sentido en su análisis de la economía política:

Este concepto social de Naturaleza [el de Marx] encierra su propia dialéctica. Las leyes naturales de la sociedad se convierten en ideología en cuanto son hipostasiadas como un hecho natural inamovible. Por el contrario, la legalidad natural no tiene realidad sino en cuanto ley que rige el movimiento de una sociedad inconsciente; es así como se refiere a ella *El Capital* en una fenomenología del antiespíritu, desde el análisis de la forma de las mercancías hasta la teoría del derrumbamiento final. La alternancia de las formas económicas que fueron sucesivamente constitutivas se realizó del mismo modo que la que hizo sucederse a lo largo de millones de años las especies animales en auge y extinción (Adorno, 1984, p. 355).

Esta forma de analizar los procesos sociales, en este caso las leyes económicas, en relación al velo de lo natural que las recubre es una de las tareas que los frankfurtianos consideran como indispensables tanto para la sociología como para la filosofía. Poder entender como fenómeno histórico aquello que se percibe como algo natural es justamente uno de las dos tareas contenidas en la idea de historia natural. Implica abandonar una concepción *naturalista de la naturaleza* que la presenta como un elemento estático en contraposición al constante movimiento de la historia humana. Para Adorno la manera de poder lograr este cometido es entender tanto la naturaleza como la historia en su *transitoriedad*. Mientras que muchos usos del término de historia llevan ya implicado el concepto de transitoriedad, pues la historia se concibe en esos usos como cambio y movimiento, no sucede lo mismo con el concepto de naturaleza. Más bien, ocurre lo contrario. Es por esto que el autor insiste en que

la misma naturaleza es transitoria. Pero, así, lleva en sí misma el elemento historia. Cuando hace su aparición lo histórico, lo histórico remite a lo natural que en ello pasa y se esfuma. A la inversa, cuando aparece algo de esa “segunda naturaleza”, ese mundo de la conven-

ción llegado hasta nosotros, se descifra cuando se hace claro como significado suyo la transitoriedad (Adorno, 1991, p. 8).

A partir de esta argumentación es posible ver que los autores buscan establecer una relación entre historia y naturaleza que no se constituya por la invariable oposición radical, pero que tampoco se vuelva una igualación total:

La antítesis tradicional entre naturaleza e historia es verdadera y falsa: verdadera, en cuanto dice lo que le ocurrió a la componente natural; falsa, en cuanto la construcción conceptual que añade repite apologeticamente el camuflaje del primitivismo de la historia que opera ésta misma (Adorno, 1984, p. 357).

El lado verdadero de la antítesis aludida en la cita refiere a la realidad que observan los autores en la sociedad moderna. Es decir, a la separación radical que se da entre el sujeto moderno y la naturaleza, que se traslada a la separación entre sujeto y objeto en la modernidad. Bajo la mirada ilustrada, la naturaleza queda entonces establecida como aquello objetivo y estático de lo cual se separa el sujeto a través de la dominación de la misma. Sin embargo, no cabe entender, a lo así dominado, como una entidad fija a lo largo del proceso, ni una instancia autoevidente (Gambarotta, 2023). De esto me encargaré en el siguiente apartado. Por ahora basta atender el otro elemento contenido en la idea de historia natural, ya que para mantener el movimiento dialéctico no alcanza sólo con percibir lo histórico en lo natural sino también realizar su opuesto.

Si es que la cuestión de la relación entre naturaleza e historia se ha de plantear con seriedad, entonces sólo ofrecerá un aspecto responsable cuando consiga captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza [...] No hay que buscar un Ser puro que subyacería al Ser histórico o se hallaría en él, sino comprender el mismo Ser histórico como

ontológico, esto es, como Ser natural. Retransformar así en sentido inverso la historia concreta en naturaleza dialéctica es la tarea que tiene que llevar a cabo el cambio de orientación de la filosofía de la historia: la idea de historia natural (Adorno, 1991, p. 7).

Entender al ser histórico como ser natural, para concretar verdaderamente la idea de una historia natural, se vincula directamente con la propuesta de los autores por el recuerdo de la naturaleza olvidada en el sujeto. Como personificación de la razón misma, el sujeto moderno es aquello histórico, ya que, según la lógica ilustrada, la historia es la historia de este, que al haberse separado y dominado la naturaleza interna como externa, sólo él es el sujeto de la historia. Por este motivo, ver al ser histórico como ser natural implica aquí dilucidar el papel que juega la naturaleza en la constitución del sujeto, que este ha olvidado, para liberar el potencial crítico que esta rememoración entraña.

La forma para lograr este cometido, explica Adorno, sólo puede conseguirse a través de la revelación de dos factores inseparablemente relacionados. El primero implica entender que “el punto más hondo en que convergen historia y naturaleza se sitúa precisamente en ese elemento, lo transitorio”, mientras que el segundo, a su vez, es comprender que “la transitoriedad de lo terreno, no significa otra cosa que una relación de ese tipo entre naturaleza e historia; no significa sino comprender que *todo ser o todo ente* se da sólo como ensamble del ser natural y del ser histórico” (Adorno, 1991, p. 8; el subrayado es mío).

Ahora bien, si todo ente y todo ser debe ser entendido de tal forma, se sigue que los animales no humanos entran también bajo estos parámetros. Es decir, que los demás animales no pueden ser simplemente una parte más de la naturaleza sin más, sino que también deben ser considerados como seres históricos. Caso contrario, se mantendría un elemento no dialéctico en la relación historia y naturaleza en la que la transitoriedad no sería considerada en cada una de las partes de la misma. Para evitar reproducir una concepción

naturalista de la naturaleza es necesario entonces que aquella dialéctica de la animalidad, que he desarrollado en la relación entre sujeto y objeto en el capítulo anterior, tenga su correlato en la relación historia y naturaleza. Abordaré a continuación este problema.

Naturaleza y animalidad

Cabe comenzar el análisis por el episodio del encuentro entre Odiseo con los lotófagos, no sólo porque es la que representa el estadio más antiguo en el itinerario del sí mismo (los lotófagos se presentan como una sociedad anterior a la de los cíclopes y a las amenazas de Circe y de las sirenas), sino también porque es el más claro caso en el que se expresa el riesgo del retorno a la naturaleza anónima. Esto se ve en que el peligro que se le presenta a Odiseo aquí no es uno que le produzca sufrimiento en sí mismo. En efecto, aquí

[a] la víctima no se le reserva nada malo [...] Solo lo amenazan el olvido y la pérdida de la voluntad. La maldición no condena más que al estado original, sin trabajo ni lucha, en el “fértil país”. Este idilio (que, por lo demás, hace pensar en la ebriedad de los estupefacientes, con los cuales, en organizaciones sociales petrificadas, ciertos individuos eran puestos en posición de soportar lo insoportable) no puede ser consentido a los suyos por la autoconservación racional (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 75).

En este caso, la amenaza no es hacia la vida de los tripulantes, ni tampoco constituye una amenaza violenta, por lo menos en el sentido más general del término. Lo que está en juego es la existencia del sujeto mismo. Este *estado original sin trabajo y sin lucha* es uno en el que la diferenciación no es posible puesto que se produce la pérdida de voluntad de cada sujeto sometiendo a una igualación total por medio de la satisfacción inmediata de los placeres. “En el placer los hombres se liberan del pensamiento, se evaden de la civilización” (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 119). Representa, entonces el retorno

a la naturaleza indiferenciada, ese estadio anterior que Odiseo debe rechazar para (re)producir su identidad, negándose el reposar en los placeres inmediatos. Estos últimos, no obstante, no se equiparan a la felicidad:

Ello es en efecto la mera apariencia de la felicidad, un obtuso vegetal, miserable como la vida de los animales. En el mejor de los casos sería la ausencia de la conciencia de la infelicidad. Pero la felicidad implica verdad; es esencialmente resultado; se desarrolla a partir del dolor superado (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 75).

Aquí es donde podemos trazar la relación entre la vuelta a la naturaleza anónima que representan los lotófagos con los animales no humanos. Incluso en la elección de la expresión *obtuso vegetal*, que podría parecer una referencia a la naturaleza no animal, se muestra una caracterización específica de la vida animal.¹ La particularidad de la experiencia que brindan los lotófagos es la de la experiencia del placer. La misma está puesta en el centro y es ella lo que produce la disolución del sujeto, puesto que “en su abandono a la naturaleza el placer renuncia a lo que sería posible, así como la compasión renuncia a la transformación de la totalidad. Ambos tienen un momento de resignación” (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 121). La experiencia del placer –y la de su opuesto, el sufrimiento– es aquello que comparten la existencia de animales humanos y no humanos. Más aún, la capacidad de realizar acciones guiadas exclusivamente por la búsqueda de placer es algo que caracteriza a ambos grupos. Aunque puedan realizar acciones de otras características, tanto humanos como los demás animales son quienes pueden hacerlas por el placer que les produce ya sea el resultado o las acciones en sí mismas. No cabe extender esta característica a toda la naturaleza, sino que es propia de la conducta animal, humana como no humana. Esto se muestra dentro de la obra de los frankfurtianos en tanto que las referencias

¹ Nótese que la expresión completa reza “un obtuso vegetal, miserable como la vida de los animales” (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 75).

y descripciones del dolor y el sufrimiento (así como del placer) son formuladas como experiencias tanto de humanas como de los demás animales, pero no extendidas al resto de la naturaleza (vegetal, mineral, bacteriana, etc.). Aquí reside un punto central en la continuidad entre animales humanos y no humanos en su trama teórica.

Las acciones de los lotófagos son justamente aquellas guiadas exclusivamente por el placer y no por el principio de autoconservación: “Comer flores [...] promete un estado en el cual la reproducción de la vida es independiente de la autoconservación consciente, la beatitud liberada de la utilidad de la alimentación metódica” (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 76). Por lo tanto, la experiencia del placer no es sólo aquello que comparten animales humanos y no humanos, sino que también constituye aquel rasgo que Adorno y Horkheimer utilizan para marcar la diferencia entre ellos. Según su perspectiva, al carecer de razón, de pensamiento conceptual, los demás animales sólo tienen experiencia de placer efímero pero no pueden alcanzar la felicidad plena. Es la felicidad, una experiencia de placer mediada por la razón, la que sólo es alcanzable por el ser humano como sujeto racional. Los lotófagos están impedidos para experimentar la felicidad porque representan la situación de los demás animales, con expresiones de placer pero sin identidad, que es precisamente un concepto. De esta manera, podemos entender que cuando leemos la amenaza de los lotófagos como la de la vuelta a la naturaleza anónima, esta significa específicamente la vida del animal no humano.

El episodio con el cíclope Polifemo puede analizarse en su relación con la animalidad en dos sentidos distintos. El primero constituye el más “directo” ya que el enfrentamiento entre Odiseo y el cíclope es literalmente el del ser humano frente al animal. En su lectura de la obra los frankfurtianos comentan que “Según Wilamowitz, los cíclopes son precisamente animales” (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 76). A diferencia de los lotófagos, la amenaza que presenta Polifemo y el resto de los cíclopes es física y violenta. La muerte es el destino del encuentro con Polifemo a menos que Odiseo pueda vencerlo con su astucia. Este enfrentamiento marca nuevamente la diferencia

entre animales humanos y no humanos, al enmarcarlo como la lucha en la que se presenta “la ventaja de la palabra sobre la fuerza” (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 81). La palabra es lo que utiliza Odiseo para vencer al cíclope sabiendo en todo momento que este podría asesinarlo en cuanto descubra el engaño que le ha tendido. Esta relación es la representación de la dominación misma que el ser humane ejerce sobre los demás animales. A través de la utilización de la astucia que le brinda la razón, el ser humane es capaz de dominar a las criaturas que le doblan en tamaño y fuerza, de las que se ha servido para autoconservarse: “desde la lenta muerte del elefante vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación hasta la explotación sistemática del mundo animal actual, las criaturas irracionales han debido siempre entrar en razón” (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 265). La ventaja de la palabra, el concepto, la razón es lo que permite mantener la ventaja sobre el cíclope cuyo “pensamiento carece de ley, es asistemático, rapsódico” (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 78).

El segundo sentido en el que podemos analizar este encuentro es el que representa la dialéctica entre la constitución y la negación de la identidad del sí mismo. El momento en el que Odiseo afirma llamarse “nadie” para engañar al cíclope significa la disolución del sí mismo como producto de la razón ilustrada, al orientar la acción en pos de asegurar la autoconservación (Gambarotta, 2023). La pérdida de la identidad se da, en este caso, no como un retorno a la naturaleza anónima, sino siguiendo el camino contrario de profundización del principio de autoconservación que constituye al sujeto. Este último, en pos de autoconservarse, se asimila a lo amorfo (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 118) perdiendo su identidad, volviéndose “nadie”. Siguiendo la argumentación de Gambarotta:

Se trata de una vuelta a la naturaleza, pero que ya no es aquella anónima, anterior al sí mismo. Esa vuelta surge no de la ausencia de un nombre, sino de la negación del mismo, en una identificación con la nada, con lo siempre igual (Gambarotta, 2023, p. 34).

Concuerdo con esto pero difiero en que, como afirma unas líneas antes, “no estamos ante una vuelta a la animalidad” puesto que las características de lo que le sucede a Odiseo, al sí mismo en esta etapa de su itinerario, es la pérdida de un nombre, de su identidad. El sujeto se vuelve un espécimen más de su grupo de la misma “forma en la que el conejo recorre el *Vía crucis* del laboratorio” (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 21). El sujeto es reducido a animal no humano a través de la pérdida de identidad, esta vez impuesta por la lógica de la autoconservación y el pensamiento identificante. Es cierto que no se trata de la misma animalidad que estaba en juego con los lotófagos, la animalidad que es entendida como naturaleza anónima. Al enfrentarse a Polifemo y tener que negarse la propia identidad, lo que se da es una nueva animalidad, como producto de la lógica ilustrada, una segunda animalidad, que es leída como segunda naturaleza. Esta segunda animalidad es la que se percibe en los especímenes de laboratorio de la ciencia ilustrada en la que estos son sometidos sin posibilidad de seguir sus intereses y deseos. Resulta una animalidad diferente a la expresada en el episodio de los lotófagos pero que hace parte al mismo movimiento dialéctico. Así, el miedo ilustrado a la animalidad de los lotófagos conduce a la expansión de la lógica identificante que, a la vez, implica la pérdida del sujeto en una segunda animalidad, como la del conejo en el laboratorio, donde la identidad queda obturada y expresada en la renuncia de Odiseo a su propio nombre.

En el episodio de las sirenas se presenta el tercer uso del término de naturaleza que no hemos tocado en este apartado aún: el de naturaleza-otra. Este refiere a aquello otro que se da como resultado de la constitución del sujeto. Es la naturaleza interna que el sujeto domina y que desvincula de sí mismo. Es el grito de Odiseo cuando oye el canto de las sirenas estando amarrado al mástil del barco (Gambarotta, 2023). Este grito representa, como en los lotófagos, el deseo de satisfacción inmediata del placer que las sirenas otorgan. Aún así, tanto para Odiseo como para el resto de la tripulación el control de esa naturaleza interna pasa por cercenar la experiencia del placer. Implica una relación particular entre el sujeto y el tiempo en la que volver

a un pasado de placer, semejante al pasado idílico que representan los lotófagos, significa la pérdida del sujeto ilustrado, quien concibe al pasado “tras el confin absoluto de lo irrecuperable, y poniéndolo, como saber utilizable, a disposición del ahora” (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 44). De esta forma, nuevamente se puede observar esta relación entre el placer y la naturaleza en la que el sí mismo al separarse de esta, se niega la experiencia de aquel, puesto que “quien cede a los artificios de las sirenas está perdido, pues únicamente una constante presencia de espíritu arranca a la existencia de la naturaleza” (Horkheimer y Adorno, 2013, p. 45).

Con todo, es posible comparar ahora la diferencia de uso del término de naturaleza en los episodios analizados en su relación con la animalidad. En el caso de los lotófagos, el miedo al retorno a la naturaleza anónima es, en su especificidad, el retorno a una existencia animal no humana. Es decir, que el término de naturaleza anónima hace referencia a la condición de los demás animales en particular. Por otro lado, la vuelta a la naturaleza en la que cae Odiseo al negar su identidad frente a Polifemo, no es a la de la naturaleza anónima, sino a una segunda naturaleza en la que la libertad y la identidad del sí mismo son coartadas por la lógica del pensamiento identificante. Adorno y Horkheimer deciden utilizar la comparación con la situación de los demás animales como objetos dominados por el ser humano en la sociedad actual. La segunda naturaleza es precisamente una segunda animalidad a la que el ser humano se ve reducido como la rata en el laboratorio o la rana en el proceso de vivisección. Por último, en el caso de las sirenas, se muestra una expresión de la naturaleza-otra que Odiseo controla atándose al mástil. Esta es una expresión de la animalidad del ser humano, su deseo de placer inmediato. La naturaleza-otra no es, entonces la existencia real de los animales no humanos (naturaleza anónima), ni tampoco la posición de ellos como dominados por la lógica del pensamiento identificante (segunda naturaleza). La naturaleza-otra es la animalidad que es parte del ser humano como producto de la relación de dominación que

este ejerce sobre sí mismo. El grito de Odiseo es la expresión de esta animalidad que debe ser controlada y que resulta objeto de dominio.

A lo largo de este trabajo he intentado mostrar el lugar que la animalidad juega en relación a los usos que los autores hacen del concepto de naturaleza. Al mostrar el rol central que la animalidad cumple en su entramado, busqué contrastarlo con el hecho de que la animalidad permanezca excluida de su perspectiva dialéctica, particularmente en la forma en la que se expresa en el concepto de historia natural. Considero que esta exclusión representa un corte en el movimiento dialéctico, cuya consecuencia es la imposibilidad de preguntarse por una subjetividad no humana dentro de lo que es concebido como naturaleza. No obstante, también he intentado mostrar las vinculaciones posibles que pueden concretarse entre la perspectiva dialéctica de los autores y la animalidad. De esta forma, el desafío es poder rescatar aquello valioso de la perspectiva de los autores con respecto a su potencialidad crítica, ampliando su perspectiva al buscar dejar atrás la detención del movimiento dialéctico que se termina produciendo en su trama teórica.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (12 de febrero de 1965). Offener Brief an Max Horkheimer. *Die Zeit*, p. 12.

Adorno, Theodor W. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Adorno, Theodor W. (1991). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.

Adorno, Theodor W. (2001). *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus.

- Adorno, Theodor W. (2003). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Adorno, Theodor W. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, Theodor W. (2015). *Filosofía y sociología*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Adorno, Theodor W. (2019). *Sobre la teoría de la historia y la libertad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Buck-Morss, Susan (1981). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Madrid: Siglo XXI.
- Gambarotta, Emiliano (2023). *Crítica corporal de lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Horkheimer, Max (1970). *El concepto de hombre y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, Max (1978). *Dawn and Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969*. Nueva York: The Seabury Press.
- Horkheimer, Max (1982). *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid: Alianza.
- Horkheimer, Max (1986). *Ocaso*. Barcelona: Anthropos.
- Horkheimer, Max (2002). *Teoría Crítica*. Madrid: Editora Nacional.
- Horkheimer, Max (2007). *Crítica de la razón instrumental*. La Plata: Terramar.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (2013). *Dialéctica del Iluminismo*. La Plata: Terramar.
- Kerner, Ina (2022). Condições pós-coloniais abusivas e as tarefas da Teoria Crítica. *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, 22, 1-12.
- Löwy, Michael y Eleni Varikas (2007). El espíritu del mundo en las alas de un cohete: La crítica del progreso en Adorno. En John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler (comps.), *Negatividad y Revolución: Theodor W. Adorno y la política* (pp. 95-109). Buenos Aires: Herramienta.
- Lukács, Georg (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Instituto del Libro.

- Luque González, Gonzalo (2022). La cuestión humano-animal en la dialéctica de la Ilustración. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 9(1), 552-587.
- Marx, Karl (1985). *El capital: Crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. 1. México: Siglo XXI.
- Maurizi, Marco (2012). The Dialectical Animal: Nature and the Philosophy of History in Adorno, Horkheimer and Marcuse. *Journal for Critical Animal Studies*, 10, 67-103.
- Moreno, María Rita (2022). Antropocentrismo y naturaleza: Una tensión estética en Walter Benjamin y Theodor Adorno. *PROMETEICA. Revista de Filosofía y Ciencias*, 25, 23-38.

El fundamento teológico del concepto de identidad

Aldo Osiadacz Rastelli

La crítica adorniana al concepto de identidad

Adorno (2005, p. 149) propone la mediación inmanente entre sociedad y pensamiento: “La crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa”. No es posible hipostasiar lo social como un sujeto trascendental escindido de lo individual, a la vez que tampoco suponer una existencia de un yo puro. La sociedad, dentro del programa de la Teoría Crítica, es inmanente a la experiencia, por ello se establece una conexión entre las categorías gnoseológicas con las sociales.

Más allá de que la tradición ilustrada había propuesto la autorreflexión de la razón como salida a la crisis de la Ilustración, la apuesta de Adorno consiste en radicalizar su crítica al pensamiento discursivo e identificar la enfermedad de la razón con la razón misma, es decir, con el principio de identidad que la determina.

La exigencia ilustrada de que la razón acceda a un dominio progresivo sobre la naturaleza exige una operación de no reencuentro con la verdad, sino que consiste en una desencuentro con lo

heterogéneo, con lo no-idéntico en la naturaleza exterior e interior de los hombres que el principio lógico de la identidad subsume y sintetiza. Todo aquello que resulta diverso para la Ilustración está destinado a ser sintetizado bajo el principio de la identidad, y por medio de ese acto de dominio, es desconocido en su carácter heterogéneo. Pero la novedad sucede cuando en este proceso de subsunción la Ilustración no hace más que aniquilarse a sí misma en la búsqueda del dominio de la naturaleza que no es más que la pretensión de la razón de asimilar, bajo el principio de la identidad, todo lo heterogéneo a ella. Esto implica que la dominación de la naturaleza se revierte en la sujeción de los hombres a ella y se expande al ámbito de lo humano, debido a que ha destruido su propia autoconciencia.

En este sentido, Adorno critica a Hegel su mirada de lo particular, donde es sólo un momento de lo universal: únicamente cuenta como una determinación suya. Lo universal, por tanto, no reconoce ninguna diferencia con respecto de lo particular, pues, de otro modo, no podría ser deducido especulativamente. Ahora bien, de acuerdo con Adorno, este mecanismo no es más que una abstracción que hace lo conceptual para poder justificar su dominio. Aquello que realiza es una particularización de lo particular, es decir, negar su especificidad para asegurarse de antemano la posibilidad de subsunción de lo particular por lo universal. Bajo este proceder, lo particular e individual es disuelto de su riqueza cualitativa, para tornarse en una cáscara vacía, sólo mensurable y aprehensible en tanto ejemplar de una generalidad que lo contiene. Adorno le imputa a la dialéctica hegeliana el no reconocimiento de la diferencia entre lo conceptual y la realidad a la que se refiere. En el mismo momento en que tal disimilitud se niega, se produce una regresión de la propia razón hacia el principio de identidad, elevando su operatoria en tanto único mecanismo de vinculación con lo distinto, con aquello que escapa y se resiste a ser normalizado. Como conclusión de tal sesgo, la razón termina por convertirse en sede de la ideología: “La identidad [...] se la saborea como adecuación a la cosa en ella reprimida; la adecuación

ha sido siempre también sujeción a objetivos de dominación, en este sentido su propia contradicción” (Adorno, 2005. P. 144).

A partir de esta crítica a Hegel, Adorno define el papel de la identidad en el conocimiento, en una extensa nota presente en la *Dialéctica Negativa*, donde señala:

En la historia de la filosofía moderna la palabra “identidad” ha tenido varios sentidos. Primero designó la unidad de la consciencia personal: que un yo se conserva como lo mismo en todas sus experiencias. Eso es lo que significaba el kantiano “yo pienso” que debe poder acompañar a todas mis representaciones”. Luego, de nuevo, la identidad debía ser lo legalmente igual en todo ser dotado de razón, el pensamiento en cuanto universalidad lógica; además, la igualdad consigo mismo de cada objeto del pensamiento, el simple $A = A$. Por último, epistemológicamente: que sujeto y objeto, por mediados que estén, coinciden. Los dos primeros estratos de significado no fueron de ningún modo estrictamente separados ni siquiera por Kant. Eso no es culpa de una terminología laxa. La identidad designa más bien el punto de indiferencia entre los momentos psicológico y lógico en el idealismo. En cuanto a la del pensamiento, la universalidad lógica está ligada a la identidad individual sin la cual no llegaría a producirse, pues de lo contrario nada pasado se mantendría en un presente, en general, por tanto, como algo igual. El recurso a ésta presupone a su vez la universalidad lógica, es un recurso del pensamiento. El “yo pienso” kantiano, el momento de unidad individual, siempre exige también lo universal supraindividual. El yo singular es uno sólo en virtud de la universalidad del principio de unidad numérica; la unidad de la consciencia misma, forma de la reflexión de la identidad lógica. Que una consciencia individual sea una se aplica sólo bajo el presupuesto lógico del tercio excluido: que no debe poder haber otro. En tal medida su singularidad, para ser sólo posible, es supraindividual. Ninguno de los dos momentos tiene prioridad con respecto al otro. Si no hubiese ninguna consciencia idéntica, ninguna identidad de la particularización, tampoco habría nada universal, ni viceversa. Así es como se legitima epistemológicamente la concepción dialéctica de lo particular y lo universal (Adorno, 2005, pp. 266-267).

Es evidente que para Adorno la identidad se materializa por la universalización del sujeto. El filósofo plantea cómo ese sujeto idéntico consigo mismo le da al objeto el mismo tratamiento que se dio a sí mismo para lograr la unidad de todo objeto mental. La universalidad lógica se halla unida, como universalidad del pensamiento a la identidad individual. Al mismo tiempo, el recurso a la identidad individual presupone universalidad lógica que corresponde al pensamiento. El factor individual sintético requiere siempre el universal supraindividual. Si no hubiese una conciencia idéntica tampoco habría universalidad alguna. Y al revés. Así es como gnoseológicamente se legitima la concepción dialéctica de lo individual y lo universal. Este proceso se logra por la universalización del sujeto.

La Ilustración tiene su fundamento de dominio en un principio unitario gnoseológico que “reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 62). Bajo su fuerza, no sólo se ha eliminado el mito sino también todo sentido o valor trascendente de los hechos, reduciéndolos a su pura inmanencia identificada, “el conocimiento no consiste sólo en la percepción, en la clasificación y en el cálculo, sino justamente en la negación determinante de lo que es inmediato” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 34). Negación de lo inmediato en tanto inmediato plural y diverso, ya que lo real es absorbido en la unidad del concepto (hipostatización), debido a que en él cada cosa se convierte en lo que no es y su idealidad o generalidad se impone a la realidad singular. De esta forma, la operación intelectual supone que el objeto es “recortado” (equivalente al sujeto “reprimido”) en su complejidad: “El sometimiento clasificador y subsumidor del objeto al concepto está al servicio de su manejo y disponibilidad por parte del sujeto del conocimiento” (Adorno, 2005, p. 80). Esto supone y a la vez persigue la identidad sujeto-objeto. En efecto, la identidad del espíritu y la unidad de la naturaleza se implican mutuamente, es decir, se producen una a la otra y dependen ambas de la represión y la abstracción de una enorme cantidad de cualidades. Esto sólo se puede

realizar gracias a la cosificación, es decir, a la indiferencia entre los factores psicológico y lógico que lleva a cabo el idealismo.

De este modo, toda diferencia que se resista a lo Uno de lo idéntico es doblegada por la fuerza de la razón que, a través de mecanismos de ajuste y adaptación, termina por reducir o eliminar la diferencia e integrarla a la unidad, es decir, al sistema. Este argumento se sostiene en la afirmación: “La Ilustración es totalitaria” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 62). Esta razón totalitaria no admite un afuera, todo está dentro de la identidad, por ello

[e]l círculo de la identificación, la cual a fin de cuentas nunca identifica sino a sí misma, lo trazó el pensamiento que no tolera nada fuera; su cautividad es su propia obra. Tal racionalidad totalitaria y por tanto particular la dictó históricamente lo amenazador de la naturaleza. Éste es su límite. El pensamiento identificador, la igualación de todo lo desigual, perpetúa en la angustia la caída en la naturaleza (Adorno, 2005, p. 224).

Esta razón es incapaz de sustraerse de su dominio, ya que “[u]na razón irreflexiva se ciega hasta la locura ante cualquier cosa que se sustrae a su dominio” (Adorno, 2005: 224). Sólo a través del dispositivo de la abstracción “[l]a multiplicidad de figuras queda reducida a posición y estructura, la historia a hechos, las cosas a materia” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 62). La captura de lo diverso y su posterior reducción permiten, a través de la lógica formal, la materialización de la unificación. En la Ilustración prima la racionalidad analítica de la ciencia que opera según el principio de identidad que excluye: lo extraño, lo desconocido, lo otro. Esta razón analítica o formal se interesa por resolver los problemas técnicos entre medios y fines, sin examinar la racionalidad de estos últimos y ha moldeado el sistema social, identificando a los individuos con los intereses de un sistema de índole tecnicista. La lógica formal “ofreció a los ilustrados el esquema de la calculabilidad del mundo” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 63).

La identidad es, pues, la puerta de entrada que vigila, filtra y reduce todo aquello que va a entrar a formar parte del sistema; juega el papel del agente en el puesto de entrada de la frontera de la segunda naturaleza que se da el lujo de arrancarle al particular todo aquello que le resulte sospechoso o no conveniente. En última instancia, el concepto de identidad, al servicio del sistema, revela cuál es su mayor interés, a saber, la integración y la sumisión, que se lleva a cabo ideológicamente en la operación intelectual de síntesis. En consecuencia, la identidad, en la figura de la síntesis, está al servicio de la cosificación:

Identidad es la forma originaria de ideología. Su labor consiste en su adecuación a la realidad que oprime [...] Adecuación fue siempre a la vez sumisión bajo objetivos de dominación, y en este sentido su propia contradicción. Tras el esfuerzo indecible que tuvo que costar a la especie humana la implantación del primado de la identidad, incluso contra sí misma, ahora se alegra y disfruta de su victoria convirtiéndola en determinación de la cosa vencida: lo que le ocurrió a ésta tiene que presentarlo como su esencia. La ideología debe su inmunidad contra la ilustración a la complicidad con el pensamiento identificante, es decir, con el pensamiento tout court. El [pensamiento identificante] es quien pone de manifiesto su componente ideológica, no cumpliendo jamás su juramento de que el no-yo es a fin de cuentas el yo. Cuanto más se apodera el yo del no-yo, tanto más degradado a objeto se encuentra (Adorno, 2005, p. 151).

La identidad sólo “produce” un sujeto reducido que opera sobre un objeto reducido. Este sujeto reducido (yo) va extendiendo su dominio sobre el no-yo, excluyéndolo de la existencia. La alienación del individuo en la identidad del sujeto se expresa como interiorización de las relaciones sociales dominantes. Horkheimer y Adorno toman distancia de la tesis iluminista kantiana y afirman que la identidad subjetiva es un producto de las relaciones sociales que exceden el marco de la sociedad capitalista, penetrando agresivamente en la interioridad del sujeto, en el que la primacía de la razón (como postula

Kant) como principal garante del sí mismo, implica una violencia reduplicada en la cual una parte del sujeto se convierte en rectora de lo que no es idéntico a ese sí mismo racional comportándose como amo del sí mismo. De esta forma, la conciencia sobre el dominio de las cosas se vuelve en contra de esa misma conciencia, dominándola agresivamente.

También se puede traducir esta idea de identidad al sistema de referencias de la producción de equivalentes. En efecto, Adorno encuentra que el principio de identidad es inherente tanto a la racionalidad dominadora de la naturaleza como a la racionalidad del intercambio capitalista, es decir, como igualación o equivalencia. En este sentido, Horkheimer y Adorno (1994, pp. 67, 63) afirman “lo que podría ser distinto, es igualado” ya que, “[e]lla hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se agota en números, en definitiva, en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia”. Esta igualdad de la identidad en el capital se realiza a través del consumo y del valor de cambio. Al perder las cosas su cualidad particular, lo que le es propio es solamente su equivalencia para un universal, esto implica que “[n]o sólo quedan disueltas las cualidades en el pensamiento, sino que los hombres son obligados a la conformidad real” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 67). Entendiendo por “real” lo que se nos presenta como identidad de sí mismo, que somete al sujeto a ajustar su diferencia a lo real, inmediato y constante: el capitalismo. En este sentido, el sí mismo del sujeto, su diferencia, queda igualada en el mercado, en donde todo tiene un precio, como dicen los frankfurtianos, “[a] los hombres se les ha dado su sí mismo como suyo propio, distinto de todos los demás, para que con tanta mayor seguridad se convierta en igual” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 68). La ficción del sí mismo hace creer a los hombres que es lo único que le es propio es la identidad y que en ese lugar identitario está incluido su diferencia; sin embargo, ese sí mismo no es más que una igualación que el sistema produce con otros sí mismos.

Adorno encuentra que el principio de identidad es inherente tanto a la racionalidad dominadora de la naturaleza como a la

racionalidad del intercambio capitalista. Desde esta perspectiva y en los términos de la formulación de Protágoras, el capital es la medida de todas las cosas: de lo que es en cuanto es, y lo que no es en cuanto no es, de lo que se produce para el intercambio y de lo que no se produce. En éste, el gran paradigma tanto de lo económico como de lo cultural (tal como se vio en la industria cultural), es “la producción” para el intercambio, que a partir del capitalismo se hará cada vez de forma más sistemática, más “racional” hasta constituir una totalidad homogénea completamente producida y ficticia.

En este sentido, bien vale mencionar el aporte de Marcuse en esta misma dirección. Para Marcuse el “hombre unidimensional” es resultado de la transformación de la persona en instrumento de una maquinaria mayor, de la consumación de su enajenación y cosificación; es decir, la entrega voluntaria de su libertad y necesidades.¹ Marcuse (1993, p. 31) comprende que el individuo moderno ha intercambiado libertad por consumo y bienestar y sostiene que “una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada”. El sujeto que es disuelto en la colectividad para adoptar funciones preestablecidas sacrifica su conciencia crítica y sus necesidades verdaderas para obtener a cambio una “libertad suave”. Esto es, la homogeneización social que implica que el individuo deja de apelar a la satisfacción de sus requerimientos genuinos, se vuelve ajeno a las labores que efectúa, adopta la mecanización como estilo de vida y anula su conciencia reflexiva para instaurarse en un mundo en el que participa sólo como instrumento. Con los instintos dominados, el sujeto social no atiende sus necesidades auténticas. La represión es el precio que paga por la promesa de una vida mejor, lo cual crea una equivalencia entre el progreso social y la falta de libertad individual.

¹ Marcuse (1993, p. 35) establece una distinción, “entre necesidades verdaderas y falsas. Falsas son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia”.

Una vez que los estándares colectivos de la sociedad y sus sistemas se validan en la existencia del sujeto, estos se instalan en todos los niveles de la vida privada y forman en él una racionalidad específica que determina el fluir cotidiano como modo de vida efectiva. El resultado es el consumo desmedido y la pérdida gradual de libertad. La apropiación de estándares colectivos permite un control homogéneo sobre quien trabaja para conseguir cierto poder adquisitivo y consumir aquello que, sin serlo, se vuelve una necesidad para él. Marcuse (1993, p. 48) considera que las facultades de la sensibilidad e imaginación (subordinadas a la razón instrumental) logran que la persona se reconozca en las mercancías, que “encuentre su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina”. Para Marcuse, el consumo como técnica de dominación ha atravesado al individuo y la sociedad, ya que se ha producido una identificación absoluta entre el sujeto consumidor y el objeto consumido. La irracionalidad de la civilización occidental ha borrado el límite de lo externo y de lo interno, la separación entre el objeto y el sujeto. Borradura que se expresa en la identificación que siente y asimila el individuo con su objeto de consumo, provocando que el sujeto mismo sea una mercancía objetualizada. En consecuencia, para la segunda naturaleza (objetividad social), todo lo que “es” se identifica con su “hacer” que ya está determinado desde el paradigma identitario de la producción y del intercambio, como también la homogeneización de la cultura de la mercancía en términos de prácticas consumistas.

Genealogía teológica de la identidad

La noción de identidad asume y evidencia una fractura entre lo real y la identidad, entre el ser y el hacer, entre la teoría y la praxis. Esta escisión cruza la cultura occidental desde el siglo II d.C. hasta nuestros días. En efecto, es en este quiebre donde la racionalidad lógica moderna se instala para intentar crear un puente a través de la

“producción artificial” de una identidad lógica, siendo con ella portadora de una misión teológica desde remotos tiempos.

Esta necesidad humana de establecer una identidad en lo Uno tiene su sombra genealógica en la fractura y su posterior intento de unidad entre Dios y su *oikonomía*. Agamben, en *El Reino y el Jardín*, asume que esta escisión entre el ser y su praxis tiene su momento arqueogenealógico en el siglo II, donde existió una lucha teológica acerca de la santísima trinidad; el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El debate transcurría entre: el temor de volver a una visión politeísta y paganista o mantener una unidad de las tres figuras en torno a Dios. En su contexto original, se trataba del misterio del gobierno divino del mundo, una praxis salvífica a través de la interacción de las tres personas de la Santísima Trinidad en la historia. En esta discusión emerge con propiedad el dispositivo *oikonomía*. El dispositivo *oikonomía* se presenta como una organización funcional, una actividad de gestión que no está vinculada a otras reglas excepto el funcionamiento ordenado de la casa (praxis gerencial). Desde esta perspectiva, la *oikonomía* se presenta como un legado, algo confiado, un deber, un cargo, una “actividad ordenada a un fin”, y no a un “plan salvífico”. Por tanto, en la trinidad la esencia del problema era: cómo nos relacionamos con Dios sin dejar de administrar la Iglesia en el mundo. Tertuliano, Hipólito e Irineo, resolvieron el dilema en el dispositivo *Oikonomía*. El argumento de los teólogos es: Dios, en cuanto a su ser y a su sustancia es uno, pero en cuanto a su *oikonomía*, es decir, el modo en que administra su casa, su vida y el mundo que ha creado es triple. Así como un buen padre puede confiarle al hijo la ejecución de ciertas funciones y ciertas tareas, sin perder por ello su poder y su unidad, así Dios le confía a Cristo la economía, la administración y el gobierno de la historia de los hombres. La primera articulación del problema trinitario se da entonces en términos “económicos” y no metafísico-teológicos. Lo esencial acá es que Tertuliano entiende la economía como la articulación –a veces administrativo gestional, a veces pragmático-retórica– de una única

realidad. La heterogeneidad no concierne, pues, al ser y la ontología, sino al obrar y la praxis.

En este escenario propuesto por la economía se juega un punto decisivo: liberar a la naturaleza de Dios de una ruptura interna. Empero, el paradigma económico introduce una nueva fractura entre Dios y su acción, pues establece la autonomía de una praxis que no se funda en el ser, que surge, por así decir, misteriosamente del acto libre y gratuito de Dios que precede a su acción salvífica, es una manera de expresar esta ausencia e impotencia de fundamento en el ser. Todas las aporías éticas de la modernidad se encuentran prefiguradas en esta teología económica. En efecto, Agamben observa que esta cesura entre ontología y praxis divina en la que Dios se ve envuelto influye en Occidente,

la fractura que de este modo los teólogos habían intentado evitar y quitar de Dios sobre el plano del ser, reaparece en la forma de una cesura que separa en Dios el ser y la acción, la ontología y la praxis. La acción (la economía, pero también la política) no tiene ningún fundamento en el ser: esta es la esquizofrenia que la doctrina teológica de la oikonomía deja en herencia a la cultura occidental (Agamben, 2014, p. 15).

Por tanto, no es Dios en tanto ontología quien se fractura, es su obrar lo que se separa de su ser. Esto debido a que al distinguir la sustancia o la naturaleza divina de su economía, equivale a separar en Dios, el ser y el obrar, la sustancia y la praxis, lo divino y el gobierno de los hombres. La resolución del problema por parte de los teólogos provocó un efecto inesperado: la oikonomía como un hacer no tiene fundamento en el ser sino en el mundo, por tanto, el ser se divide y a la vez se articula funcionalmente con el hacer, esto implica que ser y hacer se confunden en su propia operación: se es lo que se hace, y lo que se hace no tiene fundamento en el ser sino en el hacer mismo.

El concepto de identidad adquiere sentido en la articulación funcional entre oikonomía y ontología que intentan realizar la máquina providencial y luego la máquina gubernamental moderna. Un

término decisivo a lo largo del pensamiento de Agamben que permite dilucidar ese “punto oculto” será el concepto de “máquina”. La noción de “máquina” podría considerarse como un dispositivo de carácter bipolar (un polo ontológico, trascendente y un polo económico, inmanente) en cuyo centro habita un vacío (la figura del trono vacío, la anarquía del poder). Este centro vacío alude a una filosofía no esencialista: no hay ni esencia humana ni centro positivo del poder.

Lo que está en juego para la teología es la cesura entre ser y praxis, por ello “[l]a racionalidad económica y la racionalidad teológica tienen que obrar, por así decir, ‘en divergente acuerdo’, para que no sea negada la economía del hijo ni se introduzca en Dios una escisión sustancial” (Agamben, 2008, p. 117). Sin embargo, esta pretendida unidad se verá socavada subterráneamente por la actividad incesante de la economía. La oikonomía no posee una substancia, es originariamente anárquica, “la racionalidad económica, con su paradigma pragmático-gestional y no ontológico-epistémico, seguirá operando de modo subterráneo como una fuerza que tiende a erosionar y a debilitar la unidad de ontología y praxis, divinidad y humanidad” (Agamben, 2008, p. 117). Este carácter anárquico de la economía le da un comportamiento erosionante a su actividad. Anárquico no sólo en su relación con la teología, sino en su operación como gobierno, anarquía y gobierno constituyen una unidad inseparable.

En este sentido, la máquina gubernamental providencial busca que la autonomía anárquica de la oikonomía se presente como providencia que se articula como una máquina: en el gobierno divino del mundo la praxis es expresión de la identidad. Por tanto, la oikonomía como paradigma gerencial aparece como una máquina gubernamental de la providencia, es decir, la gestión divina con el mundo creado. Este proceso de unidad se realizó mediante la doctrina de la Providencia que trató de vincular en el medioevo el paradigma ontológico (la sustancia divina) y el económico (la acción divina). De este modo, el paradigma providencial se define como una intención ontológica de los actos de gobierno. El problema era el modo en que un principio trascendente podía hacer efectivo su régimen sobre lo inmanente.

Para ello, se construyó la doctrina de la providencia sobre la base de una jerarquía y, a su vez, una articulación de las causas primeras y segundas (Aristóteles) que garantizan la preeminencia de lo Uno idéntico sobre lo diverso. La acción verdadera de la causa primera, su identidad, es argumento necesario y suficiente para el cumplimiento de la causa segunda. Esto significa que Dios gobierna el mundo como causa primera que, como identidad, le otorga a las cosas creadas su forma y su naturaleza propia, conservándolas en el ser; de modo que lo múltiple debe reprimirse para adquirir la forma de lo divino. No obstante, esto no impide que en su operación implique que entre causas primeras y causas segundas exista la posibilidad de una fractura, una zona de indecibilidad, no imputable a Dios, que operaría por fuera del orden de las cosas. Esa “zona de indecibilidad” entre la providencia general y la contingencia de los hechos particulares convierte el acto de gobierno en una especie de cálculo de los efectos colaterales que derivan de la aplicación de la previsión general a la contingencia de las causas segundas. De este modo, Dios, como lo idéntico del ser, a través de la providencia, determina jerárquicamente que debe hacerse en lo múltiple, ello implica una absorción de lo diverso a la forma de lo idéntico como causa primera. La providencia confía en el destino la gestión de la *oikonomía* del orden temporal de lo múltiple.

Tomás de Aquino le agrega a este esquema el sentido de gobernar, es decir, que las cosas creadas por Dios alcancen su fin: “La perfección última de cada cosa consiste en alcanzar su fin. Corresponde por lo tanto a la divina bondad, que ha producido las cosas, conducirlas a su fin, y esto significa gobernar” (citado en Agamben, 2008, p. 231). En consecuencia, el sentido último de gobernar es conducir a las criaturas a su fin, esto es, a su identidad. El interrogante que emerge es ¿de qué modo se realiza esta identidad entre el ser y las criaturas? Agamben (2008, p. 232) sostiene que

no se trata de una fuerza que dirige las criaturas interviniendo desde el exterior, como la mano del pastor conduce a sus ovejas, sino más bien, una coincidencia, una inherencia implícita, una identidad pre-

via, en otras palabras, lo que define el gobierno divino es (en una continuación de la identidad aristotélica entre *arché* y *phýsis*) que coincide integralmente con la naturaleza misma de las cosas que dirige.

De esta manera, lo que conduce y lo que es conducido contienen la misma naturaleza (poseen la misma identidad), no existe una externalidad, porque la operación se realiza al interior del orden natural de las cosas. No obstante, esta continuidad implicaría que la actividad del gobierno sería nula, ya que no habría necesidad de conducir a las criaturas a la perfección, pues poseen la misma naturaleza. Esto demuestra la impotencia de Dios, ya que sólo puede actuar en la medida que su acción coincida con la naturaleza de las cosas.

Tomás resuelve esta dicotomía con la delegación en una pluralidad jerárquica de mediadores y de ministros, ellos son representantes de Dios en el mundo. Tomás sostiene que

dos cosas deben considerarse en el gobierno, y estas son su racionalidad que es la providencia misma, y la ejecución. Por lo que concierne a la racionalidad, Dios gobierna inmediatamente todas las cosas; por lo que concierne, en cambio, a la ejecución del gobierno, Dios gobierna algunas cosas mediante otras (citado en Agamben, 2008, p. 237).

Por tanto, en la razón, Dios gobierna lo que es natural a él (como la identidad moderna) y aquello que no es natural es gobernado por sus ministros para adecuarlo a su identidad. La ejecución del gobierno es llevar a las criaturas a la perfección en el ser (razón divina), eso se materializa conduciendo y adaptando su forma diversa a la identidad, es decir, a la causa primera o razón de Dios.

El segundo paradigma de unidad entre el ser y la praxis lo constituye la máquina gubernamental económico-teológica. En este sentido, el término “máquina gubernamental” designará el dispositivo que articula funcionalmente a los dos paradigmas del poder. Allí, el paradigma económico-gestional encontrará su articulación soberana a la luz de la figura de la gloria. La gloria será el dispositivo que articula la bipolaridad de la máquina del poder: la palabra con la acción,

lo humano con lo divino, lo político con lo teológico. Por tanto, “[s]i llamamos ahora gloria a la zona incierta en la que se mueven aclamaciones, ceremonias, liturgia e insignias” (Agamben, 2008, p. 331). Así, todas esas expresiones corresponden a gestos propios de la signatura performática. Las aclamaciones profanas no son un simple ornamento del poder político, sino que lo fundan y justifican. La razón de tal dimensión performativa radica en que en las alabanzas se suspende el habitual carácter denotativo del lenguaje, reduciéndose éste a pura aseveración sin contenido; más aún: una resistencia frente al discurso del sentido. En este contexto, en toda aclamación es más importante el efecto que produce y su función que la comprensión del significado.

Esto significa que, en la esfera de las doxologías y las aclamaciones, el aspecto semántico del lenguaje es desactivado y los términos utilizados parecen girar por un instante en el vacío; sin embargo, precisamente por esto, adquieren su peculiar, casi mágica eficacia: producir la gloria (Agamben, 2008, p. 406).

La performatividad produce ineluctablemente el efecto de gloria.

Ahora bien, si el poder es esencialmente fuerza y acción eficaz de la *oikonomía*, ¿por qué necesita recibir aclamaciones rituales y cantos de alabanza, vestir coronas, someterse a un ceremonial y a un protocolo inmutable? Agamben afirma que, en la gloria, la Iglesia y el poder profano entran en una zona de indeterminación en la que es difícil calibrar las influencias recíprocas y los intercambios conceptuales o signaturas. Según esto, la relación entre lo teológico y lo político no es unívoca, sino que discurre siempre en los dos sentidos: los conceptos políticos modernos son secularización de los teológicos –y viceversa–, y la gloria es el lugar en el que se explicita tal hecho. Más aún: la gloria es el lugar en que ambos coinciden y se cambian los papeles de forma incesante. Esta indiferenciación ocurre, según el autor, porque debajo de la vestimenta no hay cuerpo ni sustancia alguna. En consecuencia, la teología y la política son el resultado de un intercambio que se orienta y desplaza en función de una economía. Así, la circularidad entre la soberanía y el gobierno que la máquina ha puesto a funcionar

consistirá en que, si la excepción hace posible que la soberanía intervenga sobre el gobierno, la gloria hará posible que el gobierno se articule con la soberanía, esto es, Estado de excepción, cuya eficacia estará dada por la capacidad de capturar la vida en su forma límite. Por ello, no debe olvidarse la tesis última de Agamben (2008, p. 159) respecto a la gubernamentalidad identitaria de la máquina económica teológica que

desde el principio, estaba destinado a la máquina en su conjunto: la oikonomía, es decir, el gobierno de los hombres y las cosas. La vocación económico-gubernamental de las democracias contemporáneas no es un accidente de camino, sino parte integrante del patrimonio teológico del que son depositarios.

El concepto de identidad que habíamos revisado sumariamente en la crítica de Adorno a Hegel toma sentido en la articulación entre *oikonomía* y ontología. En efecto, lo que realiza la máquina providencial y luego la máquina gubernamental moderna, se constituirá a partir de dos polos que se dividen y articulan entre sí y que permite que: “Ella (la ‘máquina’) sólo puede cumplir esta tarea dividiendo continuamente lo que debe unir y reuniendo a cada momento lo que debe permanecer dividido” (Agamben, 2008, p. 159). Esta necesaria reunión de lo dividido que ha realizado la teología a través de la historia da cuenta de la precariedad y fortaleza de la identidad. Así como la gloria se revela como el “esplendor” que emana desde el propio vacío de la máquina, cuyo funcionamiento divide aquello que debe articular y articula aquello que ha de dividir. Esto significa que los dos polos de la máquina no existen de modo “sustancial”, sino sólo de modo “funcional”: el reino y el gobierno existen sólo en la medida que se configuran en la circularidad “teodoxológica” de la máquina. Sí esta unidad no es ontológica, sino funcional, la identidad en torno a lo Uno tendría el mismo atributo de funcionalidad, debido a que propiamente no tiene un fundamento ontológico y es producido artificial y estratégicamente por la máquina gnoseológica moderna. Una identidad abstracta que opera sobre un objeto que deviene sometido y recortado, con un centro vacío.

Conclusión

Si en la ontología divina Dios es idéntico a sí mismo, en la ontología moderna el yo se erige como idéntico a sí mismo, esto nos permite afirmar dos cosas: por una parte, si es Dios quien funda el gobierno de las criaturas a través de las causas primeras identitarias (paradigma de la providencia), o la unidad funcional entre teología y oikonomía, el reino y la gloria (paradigma de la máquina gubernamental), en la modernidad Dios es sustituido por el yo trascendental quien ocupa su lugar y construye el objeto conocido a través de la razón identitaria. Por tanto, la estructura operativa que subyace en ambos casos es exactamente igual: una ontología identitaria que somete y recorta lo diverso. Los teólogos identifican la trascendencia con inmanencia como un esfuerzo por unir la sustancia de Dios con su obrar. Por su parte, el yo identifica al sujeto con el objeto conceptualizándolo como un esfuerzo identitario entre sujeto y objeto. En la fórmula, Dios es desplazado por el yo o sujeto trascendental. Lo que nos demostraría que el yo moderno de razón identitaria es el reflejo y la reproducción teológica del Dios cristiano. La estructura epistemológica de la modernidad tiene una raíz teológica. Por otra parte, el yo idéntico a sí mismo produce una ontología de lo idéntico, a través de la adecuación del objeto al concepto, esto nos lleva a que la experiencia y la diferencia son devaluadas. Este proceso se desplaza a lo social con el paradigma ontológico mercantil que se une eficazmente con la relación que establecen los hombres entre sí como mercancías, provocando como efecto la cosificación y homogeneización humana a través de la identificación del sujeto con el objeto del consumo. Los teólogos, tanto en la construcción de una identidad ontológica que recorta la praxis, como en la identidad de la razón moderna que subsume lo diverso del objeto, suponen una negación de la experiencia como multiplicidad para devenir en un trascendente identitario que jerárquicamente subsume y articula lo diferente. De este modo, Agamben, sin proponérselo, nos entrega elementos arqueogenealógicos del cristianismo como

es la necesaria reunión-cesura entre una ontología jerárquica y su praxis que se reproduce en la máquina gnoseológica-mercantil de la modernidad. Este esfuerzo permanente de los teólogos por construir una identidad continúa operando subterráneamente, como signatura no-secularizada, que influye y determina la estructura lógico-gnoseológica de la razón moderna y de las relaciones mercantiles de los hombres, expresando además ella, su profundo origen y estatus teológico de carácter incluyente-excluyente, que deviene en la actualidad.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad: Obra completa*, 6. Madrid: Akal.
- Agamben, Giorgio (2008). *El Reino y la Gloria: Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II*, 2. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2014). *Qué es un dispositivo, seguido de El amigo y La Iglesia y el reino*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2020). *El Reino y el Jardín*. México: Sexto Piso.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1994). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Marcuse, Herbert (1993). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México: Planeta.

La Teoría Crítica de la sociedad de Jürgen Habermas

Patologías sociales, mundo de la vida e integración en las sociedades capitalistas

Daniel Valente Pedroso de Siqueira

Breve introducción a la Teoría Crítica de la sociedad de Jürgen Habermas

En 1977, Jürgen Habermas inició la redacción de una Teoría Crítica de la sociedad con el objetivo de elaborar parámetros normativos adecuados para analizar críticamente las sociedades capitalistas modernas. Este desarrollo intelectual se publicó en 1981 bajo el título *Teoría de la acción comunicativa*, obra considerada por diversos críticos como el “último intento de fundamentar la teoría crítica en una teoría social de gran alcance” (Fraser y Jaeggi, 2020, p. 17). Habermas se propuso allí examinar las sociedades capitalistas de la segunda mitad del siglo XX –principalmente los Estados de bienestar social– mediante estructuras analíticas distintas a las empleadas para estudiar el capitalismo liberal del siglo XIX.

Aunque la redacción del libro “comenzó en serio” (Habermas, 2015, p. 260) en 1977, los argumentos presentados en *Teoría de la*

acción comunicativa deben entenderse como el resultado de más de veinte años de reflexión y trabajo teórico sobre las crisis estructurales del capitalismo. Habermas declaró (en una entrevista con Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte y Arno Widmann) su intención de “reformular la crítica de la cosificación y de la racionalización, a fin de ofrecer, por un lado, explicaciones teóricas para el debilitamiento del compromiso con el Estado de bienestar y, por otro, el potencial crítico ante el crecimiento de los nuevos movimientos sociales” (Habermas, 2015, p. 263).¹

La creciente complejidad del proyecto intelectual de Habermas –articulado mediante reconstrucciones históricas de la filosofía y de las teorías sociales– no debe oscurecer el núcleo de la obra: una exposición rigurosa de los desafíos que enfrentan las sociedades capitalistas tardías en términos de integración social. En su exposición, Habermas plantea los obstáculos que impiden el desarrollo de una postura crítica efectiva que no derive en aporías –como, según él, ocurrió con los primeros teóricos críticos, en especial Max Horkheimer y Theodor Adorno–² sino que permita avanzar en la formulación de una Teoría Crítica de la sociedad con carácter positivo.

¹ Esto se describe en una entrevista después de la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa*. Para ampliar, véase Habermas (2015).

² Es importante destacar que la intención de Habermas, al recuperar las teorías que le precedieron, especialmente las desarrolladas por la primera generación de teóricos críticos, es investigar las razones por las que la Teoría Crítica habría perdido su orientación crítica al caer en aporías cuando pasa a adoptar un enfoque teórico muy vinculado a la filosofía de la conciencia. A este respecto, es significativo señalar que entre los comentaristas de las obras de Habermas se puede encontrar cierto consenso en cuanto a la orientación adoptada por el autor. Aunque Habermas es considerado un heredero de la Teoría Crítica, sus deliberaciones intelectuales van más allá de las de sus predecesores. Braaten (1991, p. 5) sostiene que Habermas “mantiene una clara afiliación con la crítica de la conciencia tecnocrática que fue inaugurada por sus predecesores y mentores en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt (Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse), [pero] se alejó gradualmente del análisis terapéutico del surgimiento de una conciencia moderna alienada y la reificación, al entender que este era un proyecto perteneciente a la filosofía de la conciencia” (Braaten, 1991, p. 5). De este modo, podemos considerar un alejamiento de Habermas de la primera generación de teóricos críticos al observar que “a medida que su enfoque cambió [cuando] su trabajo se convirtió menos en una crítica de la

De algún modo, esta postura crítica asumida por Habermas se mantiene fiel a la propuesta original de Max Horkheimer de 1937, expuesta en su célebre ensayo sobre teoría tradicional y teoría crítica, en el que se sostiene que una Teoría Crítica debe orientarse por un interés emancipador, enraizado en los procesos de reproducción cultural y social.

En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas desarrolla un *dualismo metodológico* que le permite abordar tanto la problemática de la racionalidad de la acción (vinculada a los sujetos sociales individuales, miembros de la sociedad civil) como la de la racionalización de la sociedad en su conjunto. Para ello, recurre a una “combinación de conceptos fundamentales de la teoría de la acción y de la teoría de sistemas”, lo que posibilita una “interconexión entre los distintos momentos de la razón” (Habermas, 1981, pp. 209, 525). Eso habilita a su Teoría Crítica de la sociedad a examinar “a través de reconstrucciones de la historia de la teoría y de la filosofía social” (Repa, 2022, pp. 13-14), formas de integración social no completamente regidas por los principios funcionales de los subsistemas económico-financieros y administrativo-burocráticos.

Este dualismo metodológico aparece como una respuesta al problema, en apariencia paradójico, de desarrollar una teoría social rigurosa, sin renunciar a los estándares rigurosos de la ciencia moderna, sin reducirse a los modelos de las ciencias exactas. Siebeneichler (2021, pp. x-xi) argumenta que Habermas recurre tanto a la filosofía como a la sociología para establecer

no sólo una nueva configuración entre filosofía y ciencias, sino también una distinción entre dos perspectivas diferentes y comple-

ideología y más en una crítica de las condiciones económicas, sociales y culturales de la interacción humana”, específicamente al llegar a comprender que “la filosofía de la conciencia era inadecuada como estructura para el análisis de la razón, ya que él [Habermas] ya entendía la razón como inherentemente estructurada por una dinámica de entendimiento mutuo”, algo en consonancia con su comprensión de que “la capacidad de comunicarse es constitutiva de la conciencia” (Braaten, 1991, p. 5). Para más información, véase Habermas (1981).

mentarias: por un lado, la perspectiva distanciada de un observador objetivo especializado en lenguajes científicos; por otro, la de un intérprete que, como parte de ese mundo, se ve obligado a adoptar una perspectiva participante, capaz de comprender, mediante el lenguaje, los vínculos simbólicos cuya clave es la intersubjetividad del entendimiento.

Así, este dualismo metodológico puede leerse como una clave para articular explicaciones filosóficas pragmático-formales con análisis históricos y empíricos, en vistas a una comprensión más afinada de las estructuras de integración social propias del capitalismo tardío.

Desde esta perspectiva, la Teoría Crítica habermasiana busca explicar el surgimiento y consolidación de las sociedades capitalistas modernas, desde el siglo XVIII hasta mediados del siglo XX, como parte de un proceso histórico y discursivo que problematiza los fundamentos conceptuales de la modernidad occidental.

Es importante destacar que el enfoque adoptado en *Teoría de la acción comunicativa* no se limita a los marcos analíticos desarrollados por la primera generación de la Escuela de Frankfurt ni por la propia Teoría Crítica habermasiana. Por el contrario, para Habermas (1981, p. 456) la modernidad capitalista es comprendida como el resultado de procesos de especificación y de especialización del conocimiento, íntimamente ligados a una “diferenciación de esferas de valor y de estructuras de conciencia que pasan a hacer posible que tenga lugar una transformación radical del saber tradicional subsumido a valores específicos”.

A partir de estas transformaciones, Habermas formula tres ejes temáticos³ principales, interrelacionados entre sí:

³ Stephen K. White también observa continuidad y desarrollo evolutivo entre las obras de Habermas, señalando que los tres componentes que Habermas trabaja en la *Teoría de la acción comunicativa* ya se encuentran en obras anteriores. Al analizar la discusión sobre conocimiento e interés, por ejemplo, el autor identifica tres intereses constitutivos de los seres humanos de acuerdo con las tres categorías de conocimiento y racionalidad que Habermas trabajaba en ese momento (intereses sobre el dominio técnico del mundo circundante, sobre los intereses que los individuos tienen unos sobre otros en una determinada interacción social y aquellos por la realización de

1. la elaboración de una concepción más ampliada y más comprensiva de la razón, no reducible a aspectos cognitivo-instrumentales;
2. la presentación de un concepto de sociedad en dos niveles (mundo de la vida y el sistema), que permita pensar racionalmente en una sociedad emancipada;
3. la fundamentación de una teoría de la modernidad capaz de diagnosticar y esclarecer las disfunciones sociales –o patologías– que se manifiestan crecientemente en las sociedades capitalistas.⁴

acciones que no están sometidas a las estructuras de dominación). White (1995, p. 6) ve en ello criterios para la elaboración de una “base racional para la vida colectiva que sólo se alcanzaría cuando las relaciones sociales se organizaran a partir de un principio de validez sobre todas las normas, que promovería un consenso alcanzado en una interacción comunicativa libre de dominación”, algo que habría sido abandonado por Habermas al comprender la insuficiencia de desarrollar una crítica de las sociedades capitalistas orientada por criterios epistemológicos de los intereses constitutivos del conocimiento.

⁴ Es importante señalar que a partir de estos tres complejos principales se pueden extraer cuatro contextos investigados también desarrollados en la *Teoría de la acción comunicativa*: a) sobre las discusiones metodológicas relativas a las ciencias sociales; b) sobre los debates en torno al carácter filosófico de la modernidad y los cuestionamientos sobre la racionalización social asociada a la modernidad capitalista; c) sobre los enfrentamientos teóricos que involucran las múltiples prácticas filosóficas contemporáneas; y d) sobre las lecturas conflictivas sobre la legitimidad del Estado liberal y democrático. Estas cuestiones ya acompañaban a Habermas cuando señalaba un *déficit* normativo en la oscilación entre el universalismo de carácter eminentemente técnico y los particularismos de los más variados fundamentalismos, *déficit* que exige de la ética reflexiones y análisis, así como la presentación de parámetros teóricos que permitan conciliar el universalismo tecnológico con el normativismo existente en los más diversos particularismos. Por eso, teniendo esto en cuenta, Habermas se dedicó a las estructuras normativas de las sociedades capitalistas modernas, recuperando para ello términos de la psicología del desarrollo de Piaget y Kohlberg. Su reconstrucción se centra principalmente en el desdoblamiento de la estructura de interacción contemplada en los niveles preconventional, convencional y posconventional de la estructura de interacción sociológica. El nivel posconventional interesa a Habermas porque puede esquematizarse como aquel que contiene la orientación hacia el “contrato social” y los principios éticos universales. Para más información, véase Habermas (2016, pp. 97-132).

En este marco, elaborando en gran medida a partir de la observación del trabajo realizado por el Instituto,⁵ se pondría una tarea central de la Teoría Crítica: identificar, en las formas actuales de integración social propias de las sociedades posliberales, rastros de resistencia a una integración regida exclusivamente por imperativos sistémicos.

Las dos tesis sobre la modernidad capitalista

Habermas desarrolla una teoría de la modernidad que presenta, en cierto modo, una interpretación inaugural cuando “sugirió una re-dirección, en lugar de un abandono, del proyecto de lo Siglo de las Luces” (McCarthy, 1984, p. viii). Para ello, presenta una teoría de la evolución social que observa la modernidad capitalista a partir de la “diferenciación entre el proceso de modernización social a través del cual se sedimentaran los núcleos del capitalismo moderno, por un lado, y la modernidad como un largo y complejo proceso de racionalización cultural y social, por el otro” (Repa, 2022, p. 15). Así, el potencial diferenciador de la modernización social es analizado desde una perspectiva crítica dividida que se desdobra en dos momentos concomitantes.

Para Habermas (1981, p. 203) las transformaciones sociales derivadas con la transición de sociedades tradicionales en dirección a sociedades modernas⁶ *imprimirán* una “tendencia evolutiva hasta un

⁵ En este sentido, Habermas (1988, p. 555) identificó seis temas que vinculaban sus intereses de investigación y que constituyeron ensayos teóricos de la primera generación de teóricos críticos, a saber: “(a) las formas de integración de las sociedades posliberales, (b) la socialización y el desarrollo familiar, (c) los medios de comunicación y la cultura de masas, (d) la psicología social de la protesta paralizada, (e) la teoría del arte, y (f) la crítica del positivismo y la ciencia”.

⁶ La perspectiva adoptada por Habermas sobre las cuestiones que rodearon las transformaciones ocurridas con el paso de las sociedades precapitalistas tradicionales a las sociedades capitalistas modernas ya se encuentra expuesta en otras obras suyas, aunque con distintos niveles de elaboración teórica. En *Teoría de la acción comunicativa*, por ejemplo, Habermas da continuidad a algunos de los criterios que ya había examinado en su ensayo de 1968, *Ciencia y técnica como “ideología”*. Esta observación permite

desacoplamiento entre las esferas del sistema y mundo de la vida”. Se trata, por un lado, de un proceso de diferenciación y de aumento de racionalidad de la esfera cultural, y por otro, de un proceso de racionalización del propio mundo de la vida.

Este mundo de la vida racionalizado exige que los entendimientos entre los actores sociales sean garantizados “cada vez menos por un conjunto de interpretaciones apoyadas exclusivamente por el saber tradicional”, más sí se encuentran “satisfechos cada vez con mayor frecuencia mediante acuerdos arriesgados [...] mediante las operaciones interpretativas de los participantes, o mismo mediante el conocimiento profesionalizado de expertos” (Habermas, 1981, p. 456). En este sentido, la racionalización del mundo de la vida impone a los sujetos sociales involucrados en cualquier interacción comunicativa la expectativa de que las diversas afirmaciones de validez formuladas discursivamente puedan ser comprendidas y evaluadas cognitivamente por todos los participantes relevantes.

El aumento de la racionalidad sobre la reproducción simbólica favorece la diferenciación entre mundo de la vida y la orden de la producción material, proceso que Habermas denomina desacoplamiento de esferas sociales. Este proceso propicia el surgimiento de nuevas esferas de interacción social reguladas por un “mecanismo de comprensión con una creciente necesidad de coordinación interpretativa” (Habermas, 1981, p. 347).

Concomitantemente, el proceso de racionalización cultural fue acompañado por una expansión de modelos organizativos en el

comprender que la cuestión de las transformaciones ocurridas con el surgimiento de la modernidad capitalista es uno de los grandes temas de un desarrollo gradual de su filosofía. A los efectos del presente argumento, es importante tener en cuenta que Habermas (2014, p. 97) ya distinguía en 1968 dos modelos de sociedad, pero antagónicos, cuando afirmaba que la modernidad capitalista surge no sólo “de la transformación estructural del marco institucional de la sociedad generada por la presión de fuerzas productivas relativamente desarrolladas [...] sino [que surge también] en una etapa de desarrollo de las fuerzas productivas que hace permanente la expansión de los subsistemas de acción racional con respecto a los fines”. Una comprensión orientada por la sociología weberiana, pero que se desarrollará más allá del pronóstico weberiano. Para más información, véase Habermas, 1981 (pp. 205-366).

ámbito de la racionalización social, particularmente en la esfera de la producción material, lo que incrementó la complejidad del sistema. Desvinculadas de regulaciones normativas simbólicas, estas dinámicas organizativas promovieron formas de integración social orientadas por criterios “desacoplados de la acción de comprender procesos y coordinados a través de valores instrumentales generalizados” (Habermas, 1981, p. 347).

El análisis de la diferenciación de las esferas tematizadas remite, desde esta perspectiva, al “desacoplamiento ocurrido entre sistema y mundo de la vida”, ya que el mundo de la vida “inicialmente coextensivo a un sistema social poco diferenciado” aparece en las sociedades capitalistas “cada vez más reducido, hasta el punto de constituir un subsistema junto con otros” (Habermas, 1988, p. 230). Los dominios de acción social –regulados por criterios funcionalistas y sistémicos– expandieron su campo de incidencia y comenzaron a presionar directamente sobre el mundo de la vida, provocando transformaciones en los criterios sociales de coordinación, ahora regulados por criterios sistémicos tanto relacionados a la economía capitalista cuanto como al poder administrativo estatal.

Este fenómeno se produjo, en parte, porque los subsistemas funcionalista-sistémicos comenzaron a exhibir *una mayor efectividad y eficiencia* en la resolución de situaciones sociales conflictivas,⁷ en comparación con los procesos comunicativos, más lentos y exigentes. De este modo, las resoluciones relativas a cuestiones sociales dejaron de guiarse por procedimientos argumentativos y deliberativos, y pasaron a ocupar los espacios sociales a través de mecanismos sistémicos “de sistemas de acción formalmente organizados, controlados mediante procesos de intercambio y poder” (Habermas, 1988,

⁷ Esta discusión, presente en *Teoría de la acción comunicativa*, ya había sido desarrollada por Habermas desde la década de 1960. Aunque formulada en otros términos, Habermas (2014, p. 97) ya comprendía en 1968 que “el capitalismo se define por un modo de producción que no sólo plantea este problema [la legitimación social], sino que también lo resuelve. Él [el capitalismo] ofrece una legitimación de la dominación que ya no descende del cielo de la tradición cultural, sino que puede erigirse sobre la base del trabajo social”.

p. 231). Así, “los actores sociales comenzasen a comportarse como si estuvieran viviendo en relación a la realidad como un fragmento de la realidad natural” (Habermas, 1988, p. 231).

Los procesos de racionalización descritos por Max Weber como *Zweckrationalität* (racionalidad con arreglo a fines), son reconfigurados por Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa* como una de las formas específicas de racionalidad moderna, asociadas a la diferenciación de las esferas de valores. Sin embargo, para Habermas, dicha diferenciación de esferas de valor no surge exclusivamente de la superación de cosmovisiones religiosas tradicionales, sino también del desarrollo de sistemas empírico-analíticos que crean nuevos ámbitos de acción cultural. Habermas atribuye a Weber la tesis de que el establecimiento de un proceso de racionalización social destruye la unidad sustancial que caracterizaba las sociedades premodernas, articuladas mediante valores culturales totalizantes –por eso es que el proceso de racionalización moderno se analiza críticamente a partir del diagnóstico de Weber pero no íntegramente según su procedimiento.

Habermas retoma esta perspectiva crítica, pero no la adopta en su totalidad. Reconoce, en cambio, que el proceso de modernización establece criterios para la expansión y diferenciación sistémica no sólo por la vía de la especialización funcional, sino también a través de la racionalización del mundo de la vida. La *Teoría de la acción comunicativa* distingue categóricamente entre dos formas de racionalización –cultural y social–, lo que permite reconocer que la modernidad capitalista engendra sus propios conflictos, incluso cuando parece promover el progreso racional. Esta racionalización cultural moderna “reclama criterios distintos a los derivados de visiones del mundo metafísicas o religiosas” (Repa, 2008, p. 46).

Conclusión

Al desarrollar un programa de investigación para una Teoría Crítica de la sociedad que analizaba el desarrollo de la racionalidad cultural y de la racionalización social, Habermas observó que la modernidad exigía criterios de validez social que no se limitaran a transformaciones estructurales del marco institucional de la sociedad capitalista, sino que respondieran a las transformaciones promovidas por las fuerzas productivas. Esta nueva exigencia de coordinación social habría impulsado la expansión de subsistemas de acción racional con arreglo a fines, generando un nivel de diferenciación sistémica tal que desequilibró potencialidades comunicativas del mundo de la vida, en tanto que “las organizaciones autonomizadas pasaran a conectarse entre sí a través de medios de comunicación deslinguistificados” (Habermas, 1988, p. 230), el dinero y el poder.

A partir de este diagnóstico, es posible afirmar que dichos procesos sociales no deben entenderse como ajenos a la constitución misma de la modernidad capitalista, sino como parte integrante de ella. En este sentido, Habermas concibe que estos procesos están conceptualmente entrelazados, y por lo tanto, cualquier evaluación crítica de la modernidad capitalista debe analizar también cómo su desarrollo social desequilibrado ha sido acompañado por una integración cada vez más funcionalizada y menos comunicativa.

La hipótesis interpretativa desarrollada en la *Teoría de la acción comunicativa* identifica, en las dos tesis que la estructuran (modernización selectiva y desacoplamiento), mecanismos que explican cómo se produjo la sustitución de criterios de reproducción simbólica propios del mundo de la vida por imperativos sistémicos. Esta sustitución inauguró una transformación en el modo de manifestación de las crisis sociales: ya no se expresan prioritariamente como crisis de control o de dirección del sistema, sino como patologías sociales, en un mundo de la vida formalmente racionalizado. Tales patologías pueden observarse –y esto es clave– en “fenómenos de alienación e

inseguridad de las identidades colectivas atribuibles a la colonización del mundo de la vida, caracterizados como la cosificación de la praxis comunicativa cotidiana” (Habermas, 1988, p. 566).

Desde este enfoque, Habermas formula una teoría que articula la génesis de la modernidad capitalista a través de procesos de racionalización, distinguiendo dos esferas –mundo da vida y sistema– surgidas del desacoplamiento de los sistemas de acción. Estas esferas son mutuamente constitutivas: no es posible comprender una sin la otra. Por eso, al limitarse a la exposición de la *Teoría de la acción comunicativa*, no cabe entender el concepto de mundo de la vida como algo aislado; se vuelve imprescindible correlacionarlo con el surgimiento y funcionamiento de los sistemas sociales modernos. Del mismo modo, no puede comprenderse la expansión sistémica, y posterior colonización sistémica del mundo de la vida, sin considerar las acciones y orientaciones de los actores sociales.

La articulación entre las esferas del mundo de la vida y del sistema se integra en el proyecto teórico habermasiano mediante una reconstrucción de las formas de racionalidad que operan en la práctica social de las sociedades capitalistas modernas. Esta articulación está estrechamente vinculada a su diagnóstico de las tendencias contemporáneas de dominación. Wellmer (1991, p. 56) argumenta que al analizar las tesis y diagnósticos presentados en la *Teoría de la acción comunicativa*, pudo identificar cómo la tesis presentada por Habermas sobre la racionalización del mundo de la vida figura en sí misma como la condición previa, o el punto de partida, para sostener el argumento sobre el desarrollo de un proceso de racionalización social, así como para establecer una comprensión de la diferenciación sistémica que Habermas describe como aquella por la cual se estableció un desarrollo

cada vez más autónomo de diferenciación que implicó la incorporación de restricciones normativas en el mundo de la vida, hasta el punto de que se observan imperativos sistémicos que instrumentalizan el mundo de la vida y lo amenazan con la destrucción.

Vista desde esta perspectiva, la tesis sobre la colonización sistémica del mundo de la vida se torna más aguda cuando se observa que, en la segunda década del siglo XXI, los procesos de racionalización sistémica penetran con mayor intensidad en las esferas de la reproducción simbólica que en el momento en que Habermas presentó originalmente su diagnóstico.

Frente a esa amenaza, la *Teoría de la acción comunicativa* no responde con un fatalismo estructural. Por el contrario, Habermas afirma que no existen condiciones lógicas, conceptuales ni históricas que hagan *inevitable la destrucción del mundo de la vida* por imperativos sistémicos. Aunque reconoce el riesgo, descarta una deriva orwelliana como destino necesario. La racionalización sistémica no constituye una lógica autónoma irrefrenable, sino un proceso históricamente situado que puede ser redireccionado por la acción comunicativa.

No obstante, Habermas deja en claro que en las sociedades capitalistas modernas se ha producido una expansión de los subsistemas que regulan, mediante la racionalidad instrumental, los ámbitos sociales, imponiendo criterios normativos a través de la burocratización del trabajo y del sistema financiero internacional. Este proceso puede devenir en una fractura estructural profunda que comprometa la cohesión de la sociedad misma.

Los problemas identificados por Habermas giran en torno a cómo la expansión de la acción sistémica ha intensificado su penetración en la esfera de la reproducción simbólica de la sociedad, estableciendo un reemplazo progresivo de las interacciones sociales por formas funcionalistas de coordinación de los objetivos de reglamentación la sociedad misma. Esto da lugar a una “colonización por el sistema” (Habermas, 1988, pp. 489-547) que pasa a estipular un carácter reificante⁸ en los miembros de la sociedad civil.

⁸ El concepto de reificación (*Verdinglichung*) utilizado por Habermas se recupera del acuñado por Lukács en *Historia y conciencia de clase*. La concepción de Lukács de la reificación representa el aspecto teórico que buscaba dar cuenta de las interacciones sociales que pasaron a estar reguladas por el capitalismo (interacciones que anterior-

Este fenómeno resulta central para el diagnóstico de las patologías sociales en la *Teoría de la acción comunicativa*, pues es allí donde Habermas identifica la destrucción de la identidad social como proceso históricamente observable, susceptible de ser conceptualizado en términos de reificación, cuando los sistemas de acción racional se desvían de sus fines comunicativos.

Incluso al analizar la tesis de la modernización selectiva –que invade y distorsiona los criterios de reproducción simbólica del mundo de la vida–, Habermas no considera que exista una paradoja interna en la racionalización. Wellmer (1991, p. 56) argumenta que “contra Weber y Horkheimer-y-Adorno, Habermas objeta que esta paradoja de la racionalización no expresa una lógica interna (o dialéctica) de los procesos de racionalización modernos”, más defiende que (contrariamente a esa dialéctica de la ilustración) que trata de un “proceso selectivo de racionalización explicado por las restricciones peculiares impuestas a la racionalización comunicativa y por las condiciones y dinámicas de un proceso de producción capitalista”.

Esa tesis sobre la modernización selectiva reviste una especial relevancia al permitir pensar alternativas: otras formas históricas de acción y de racionalidad. Bernstein (1991, p. 23) destaca que “todas las líneas de reflexiones de Habermas acerca de la modernidad capitalistas” son ordenadas al analizar las causas y dinámicas de la racionalización desde una diferenciación sistémica aguda. De este modo, no sólo se hace posible explicar el fenómeno, sino también diagnosticar sus efectos patológicos.

Así, *Teoría de la acción comunicativa* concluye señalando que, aunque los conflictos sociales característicos del capitalismo hayan sido

mente estaban reguladas por normas y valores). Habermas (1981, pp. 474-475) observa cuidadosamente cómo Lukács partió de la consideración de que “la reificación de las relaciones sociales (y la relación de los individuos consigo mismos) encuentra su expresión en la forma organizativa de la empresa capitalista”, al tiempo que se separa “de la economía doméstica e institucionaliza la actividad empresarial”. En cierto modo, Habermas parece haber comprendido el concepto lukácsiano de reificación como aquello que prefigura una teoría de la constitución de la realidad social. Para más información, véase Habermas (1981, p. 453 y ss.) y Maar (1996, p. 37 y ss.)

institucionalizados en las democracias de masas del Estado de bienestar, esto no significa que hayan desaparecido los potenciales de protesta (Habermas, 1988, p. 575). Los nuevos movimientos sociales que emergieron en los años setenta se desmarcan del patrón clásico de conflicto distributivo, que sólo exige compensaciones materiales: estos movimientos surgen directamente en las esferas de reproducción simbólica, exigiendo reconocimiento y planteando disputas vinculadas a la “gramática de las formas de vida” (Habermas, 1988, p. 575).

Tales reacciones defensivas buscan la integridad de las estructuras comunicativas del mundo de la vida ante la distorsión provocada por la racionalización sistémica. Desde esta perspectiva, el desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida, el avance sistémico sobre la reproducción simbólica y las deformaciones resultantes de esa lógica de integración, deben ser leídos como criterios de diagnóstico de las patologías sociales.

Este diagnóstico requiere un enfoque que no se limite a describir el funcionamiento de la sociedad, sino que también analice las condiciones históricas que han dado lugar a las configuraciones actuales del capitalismo. Por ello, la filosofía debe adoptar una metodología orientada por la Teoría Crítica,⁹ capaz de investigar las

⁹ En *La imaginación dialéctica*, Martin Jay (2016, pp. 83, 85) describe que la Teoría Crítica “se expresaba a través de una serie de críticas a otros pensadores y tradiciones filosóficas [...Siendo que] su desarrollo se produjo a través del diálogo. Su génesis fue tan dialéctica como el método que proponía aplicar a los fenómenos sociales”, para luego reconstruir la génesis de la Teoría Crítica desde el momento “en que los sucesores de Hegel aplicaron por primera vez las percepciones filosóficas hegelianas a los fenómenos sociales y políticos de Alemania” hasta su “renacimiento en el siglo XX”. Sin embargo, aun reconociendo el sentido amplio del término Teoría Crítica, es importante no perder de vista que se refiere a las teorías sociales, de orientación crítica, elaboradas por un grupo de intelectuales alemanes que, a partir de la década de 1920, comenzaron a desarrollar investigaciones y análisis teóricos sobre cuestiones filosóficas, económicas, sociales, culturales y estéticas circunscritas a las sociedades capitalistas modernas. En 1937, el término Teoría Crítica fue consagrado por Max Horkheimer (1975, p. 140 y ss.) con la publicación de su artículo “Teoría tradicional y teoría crítica”, en el que estableció la distinción terminológica del uso de “materialismo histórico”. Marcos Nobre (2013, p. 17) sostiene que “la Teoría Crítica no pretende

condiciones sociales de existencia en las cuales se manifiestan estos síntomas patológicos.

Al considerar que los cambios estructurales iniciados con la modernidad capitalista en el siglo XVII¹⁰ y sus críticas posteriores (en especial las desarrolladas desde el siglo XIX en adelante) han ampliado la comprensión del mundo social, Habermas propone una reconstrucción de gran alcance, que permite pensar la totalidad social sin incurrir en un pensamiento totalizador.¹¹

presentar una 'explicación más adecuada' del funcionamiento del capitalismo, sino comprender el tiempo presente para superar su lógica de dominación", donde "emer-ge precisamente su carácter crítico: 'comprender' cómo 'funcionan las cosas' ya es aceptar que esas 'cosas' son así y que no pueden ser radicalmente de otra manera".

¹⁰ Con el fin de ampliar su alcance teórico, en comparación con el utilizado por los teóricos críticos que le precedieron, Habermas recurre en su Teoría Crítica de la sociedad a concepciones sociológicas y no sólo filosóficas de la modernidad capitalista, incluyendo en ellas la pragmática social norteamericana. Anthony Giddens señala al respecto que podemos tomar como ejemplo de esta ampliación del referencial teórico utilizado por Habermas sus observaciones sobre los debates propuestos por la sociología analítica (aunque estos describen la modernidad con un período de tiempo y una especificación geográfica primaria, ya que tratan tanto de la evolución de los medios de producción como del estilo en que se produjeron dichos desarrollos, las costumbres de vida y la organización social que surgieron principalmente en el continente europeo a partir del siglo XVII). Giddens (1991, p. 14) entiende que esto haya interesado a Habermas porque le permitió comprender que "las formas de vida producidas por la modernidad nos han liberado de todos los tipos tradicionales de orden social de una manera sin precedentes. Tanto en su extensión como en su intencionalidad, las transformaciones que implica la modernidad son más profundas que la mayoría de los tipos de cambio característicos de períodos anteriores. En el plano extensional, han servido para establecer formas de interconexión social que abarcan todo el globo; en términos intencionales, han alterado algunas de las características más íntimas y personales de nuestra existencia cotidiana".

¹¹ Esta concepción de que la filosofía ya no puede referirse a todo del mundo, de la naturaleza, de la historia y de la sociedad en un sentido de conocimiento total se orienta por las cuestiones presentadas por Habermas en la introducción a la *Teoría de la acción comunicativa*, "Accesos a la problemática de la racionalidad". Habermas sostiene que la conciencia reflexiva, que ha acompañado el progreso de las ciencias empíricas, exige que se preste atención a las condiciones formales de la racionalidad del conocimiento a partir de situaciones reales. Una discusión que se remonta a la publicación de la obra de 1981 y que ya figura, en cierto modo, en el ensayo "¿Tiene aún sentido la filosofía?", publicado originalmente en 1971, cuando Habermas plantea preguntas sobre qué ejercicio filosófico le corresponde a la filosofía contemporánea. Para más información, véase Habermas (1983, pp. 1-20).

Las críticas a las sociedades capitalistas y los conflictos que generan deben articularse a partir de las tesis sobre la modernización selectiva y la colonización sistémica del mundo de la vida. Esta consideración es parte del análisis de la discusión desarrollada en *Teoría de la acción comunicativa*, y trata de una argumentación que proporciona una comprensión¹² mucho más adecuada a los temas actuales. Habermas (1988, p. 576) las asume como hipótesis correlativas, pues entiende que las crisis del capitalismo no se limitan “a las esferas de la reproducción material [...] tampoco pueden ser apaciguados en forma de compensaciones acordadas a lo sistema”, sino que también surgen “en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización”.

Así, estas crisis no sólo afectan la posibilidad de integración social, con conflictos, crisis y perturbaciones sociales, sino que reducen el espacio mismo de acción social, obstaculizando los horizontes de emancipación. Además, producen una transformación profunda en los criterios de validez simbólica y en las condiciones mismas de vida en sociedad.

Al sostener que las perturbaciones en la reproducción simbólica y la alteración de los criterios de validez social derivan de “desequilibrios sistémicos que resultan en crisis o despiertan patologías en el mundo de la vida”, Habermas (1988, p. 565) ofrece una herramienta conceptual que permite describir las condiciones sociales contemporáneas.

Esta interpretación, articulada por autores como Outhwaite (1994), permite leer la *Teoría de la acción comunicativa* como una

¹² Es importante señalar que, aunque la perspectiva aquí adoptada es la propuesta por Habermas, no se descartan las interpretaciones diferentes y conflictivas sobre el campo de tensiones que constituyeron la modernidad, recurrentes en la filosofía del siglo XX. Johann P. Arnason llama la atención sobre los modelos que compiten con el modelo habermasiano, que no elaboraron una comprensión a partir de una oposición entre períodos históricos (como entre el Romanticismo y la Ilustración), sino que conciben modelos que subrayan una especie de polaridad constitutiva de las estructuras modernas de la conciencia, que se expresan de maneras muy distintas. Para más información, véase Arnason (1991, pp. 181-213).

“reconstrucción de la racionalidad contemporánea”, que no pierde de vista las exigencias críticas del presente. En esta línea, el propio diagnóstico habermasiano se presenta como una tentativa de comprender el surgimiento de nuevas formas de patología social relacionadas con una “prioridad absoluta al crecimiento económico promovido por el pacto social-estatal” (Habermas, 1981, p. 10), así como con una creciente diferenciación entre cultura, sociedad y personalidad (Habermas, 1988, p. 427), que ha producido “una transformación de las estructuras normativas, los valores, las representaciones culturales, morales, etc.” (Pinzani y Dutra, 2021, p. 228).

En este trabajo intenté describir y problematizar cómo los desarrollos presentados en la *Teoría de la acción comunicativa* contribuyen a comprender las patologías sociales como formas de resistencia a una integración impuesta por imperativos sistémicos. Asimismo, sostengo que estos planteos deben ser actualizados por medio del diálogo con la teoría social crítica del siglo XXI, especialmente aquella que problematiza la inestabilidad e imprevisibilidad de los órdenes económicos y sociales globalizados bajo el capitalismo financiero internacional. Sólo así será posible renovar el diagnóstico del tiempo presente y elaborar una crítica capaz de contribuir a la defensa de la sociedad civil.

Bibliografía

Arnason, Johann. P. (1991). Modernity as Project and as Field of Tensions. En Axel Honneth y Hans Joas (eds.), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* (pp. 181-213). Cambridge, MA: The MIT Press.

- Bernstein, Richard J. (1991). *Habermas and Modernity*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Braaten, Jane (1991). *Habermas's Critical Theory of Society*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Fraser, Nancy y Rahel Jaeggi (2020). *Capitalismo em debate: Uma conversa na Teoria Crítica*. San Pablo: Boitempo.
- Giddens, Anthony (1991). *As consequências da Modernidade*. San Pablo: Editora Unesp.
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns, I: Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1983). *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns, II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2001). *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2014). *Técnica e ciência como "ideologia"*. San Pablo: Editora Unesp.
- Habermas, Jürgen (2015). *A nova obscuridade*. San Pablo: Editora Unesp.
- Habermas, Jürgen (2016). *Para a reconstrução do materialismo histórico*. San Pablo: Editora Unesp.
- Horkheimer, Max. (1975). Teoria tradicional e teoria crítica. En Walter Benjamin et al., *Os pensadores XLVIII: Benjamin, Horkheimer, Adorno y Habermas. Textos escolhidos* (pp. 125-162). San Pablo: Abril Cultural.
- Jay, Martin. (2016). *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Maar, Wolfgang Leo. (1996). A reificação como realidade social: Práxis, trabalho e crítica imanente em *História e consciência de classes*. En Ricardo Antunes y Walquíria Leão Rêgo (orgs.), *Lukács: Um Galileu no século XX* (pp. 34-53). San Pablo: Boitempo.

- McCarthy, Thomas. (1984). Translator's Introduction. En Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society* (pp. xii-xl). Boston: Beacon Press.
- McCarthy, Thomas (1994). Practical Discourse: On the relation of Morality to Politics. En Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 51-72). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Nobre, Marcos (2013). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Editora Papi-rus.
- Outhwaite, William (1994). *Habermas: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Pinzani, Alessandro y Danilo Vaz Dutra (2021). Jürgen Habermas e a he-rança da Teoria Crítica. En Jorge de Almeida y Walter Bader, *Pensamen-to alemão no século XX*. San Pablo: Editora Unesp.
- Repa, Luiz Sérgio (2008). *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: Os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. San Pablo: Editora Singular.
- Repa, Luiz Sérgio (2022). A seletividade da modernização capitalista: Uma introdução à teoria habermasiana da racionalização. En Jürgen Ha-bermas, *Teoria da Ação Comunicativa, Volume I: Racionalidade da ação e racionalização social* (pp. 13-28). San Pablo: Editora Unesp.
- Siebeneichler, Flávio Beno. (2012). Apresentação à edição brasileira. En Jürgen Habermas, *Teoria do Agir Comunicativo 1: Racionalidade da ação e Racionalização social*. San Pablo: WMF Martins Fontes.
- Weber, Max (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Wellmer, A. (1991). Reason, Utopia, and the *Dialectic of Enlightenment*. En Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity* (pp. 35-66). Cambrid-ge, MA: The MIT Press.
- White, Stephan K. (1995). Reason, Modernity, and Democracy. En *The Cambridge Companion to Habermas* (pp. 3-18). Cambridge: Cambridge University Press.

La Teoría Crítica de la sociedad contemporánea

Aspectos comunicativos de las comunidades socialmente fragmentadas desde una perspectiva relacional

Daniel Valente Pedroso de Siqueira y Pedro Carvalho González

Análisis acerca de las interacciones sociales contemporáneos

El análisis del desarrollo intelectual de una Teoría Crítica de la sociedad que busca comprender las condiciones actuales de las interacciones sociales (tanto aquellas discursivas cuanto aquellas que constituyen la integración social) puede emprenderse a partir de la hipótesis de que una pregunta permanece constante a lo largo de cualquier emprendimiento intelectual: ¿cómo comprender los fundamentos de la teoría democrática en las sociedades del capitalismo internacionalizado?

Si, por ejemplo, tomamos las cuestiones abordadas por Habermas, inicialmente expuestas en su primera obra importante en los años sesenta acerca de la constitución de la sociedad moderna, y considerando que se fueron desarrollando con una cierta constancia hasta sus obras que discutirán sobre derecho, política y moralidad

en la década de 1990 (es decir, *Facticidad y validez*), es de pronto clarificado que se encuentra como punto principal su argumentación presentada en 1981 con la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa*. Antes de reconstruir el camino pretendido, es importante señalar que esta orientación interpretativa no pretende sugerir que se comprenda una sola unidad dentro del corpus teórico habermasiano, sino analizar cómo su Teoría Crítica de la sociedad ha mantenido el cuestionamiento de las condiciones que la sustentan.

El debate sobre la constitución de las sociedades capitalistas modernas es un tema recurrente en la Teoría Crítica de la sociedad desarrollada por Habermas. La discusión presentada en *Técnica y ciencia como "ideología"* aparece como la primera versión de los usos terminológicos que Habermas (2014, pp. 93-94) entiende para distinguir las sociedades tradicionales de las sociedades modernas. Sobre este punto, Habermas (2014, p. 95) sostiene que "las sociedades 'tradicionales' sólo existen en la medida en que el desarrollo de subsistemas de acción racional en relación con los fines quede contenido dentro de los límites de la eficacia legitimadora de las tradiciones culturales". Esta consideración ha implicado generar "una 'supremacía' del marco institucional, que no impide la reestructuración como resultado de un potencial excedente de fuerzas productivas, sino que excluye la disolución crítica de la forma tradicional de legitimación" (Habermas, 2014, p. 95).

De este modo surge un primero cuestionamiento sobre *cómo* se pueden hacer distinciones entre aquello que se denomina sociedad tradicional y aquello que se llama sociedad moderna. Así, siguiendo los caminos que Habermas (2014, p. 96) construyó, y de cierto modo asumiendo su argumentación como orientación teórica, podríamos observar que una de las más grandes distinciones "que caracteriza el umbral entre la sociedad tradicional y aquellas que han entrado en un proceso de modernización no es la transformación estructural del marco institucional de la sociedad generada por la presión de fuerzas productivas relativamente desarrolladas". Y esa transformación se necesita comprender como "un mecanismo de evolución

histórica de la especie desde su principio”, que pasa a exigir especial atención sobre lo que aparecerían como esos parámetros de transformación –lo que Habermas (2014, pp. 96, 96-97) describió como algo que convergió a partir de

una etapa de desarrollo de las fuerzas productivas que hace permanente la expansión de los subsistemas de acción racional con respecto a los fines y que, a través de esto, pone en duda las formas en que las civilizaciones legitiman la dominación a través de interpretaciones cosmológicas del mundo.

Una discusión como esa se enreda en la comprensión de que

el capitalismo se define por un modelo de producción que no sólo plantea este problema, sino que también lo resuelve [...] ofrece una legitimación de la dominación que ya no desciende del cielo de la tradición cultural, sino que puede construirse sobre la base del trabajo social (Habermas, 2014, p. 97).

La perspectiva de comprender la realidad social a partir de principios racionales identificables en el propio desarrollo social favorece la posibilidad del desarrollo intelectual de manera evolutiva (sin desconocer las especificaciones de la elaboración teórica desarrollada por Habermas sobre el desarrollo de los procesos sociales), lo que parece que implica una perspectiva normativa para comprender el ejercicio democrático y la constitución de la integración social en las sociedades capitalistas modernas. Algo que transforma “la teoría crítica en una teoría social a gran escala” (Fraser y Jaeggi, 2020, p. 17).

La práctica filosófica presentada en la *Teoría de la acción comunicativa* trata de una práctica en la que el teórico crítico “se esfuerza por explicar el mundo como un todo, la unidad de la multiplicidad de los fenómenos, con principios que se encuentran en la razón” (Habermas, 1981, p. 15). Una orientación que parte del reconocimiento del horizonte de complejidad que se abre, que requiere no recurrir a un enfoque que se limite a describir cómo funcionan las cosas, sino que mire las condiciones en las que surgieron y proceda a investigar.

Ese horizonte de complejidad está marcado por lo que compone a la sociedad en su realidad empírica: las interacciones sociales. Para hacer de esa realidad empírica un fenómeno sociológicamente valioso, argumentamos más adelante que se deben ir a investigar las comunicaciones *en sí mismas*, pero comprendiendo el mundo de la vida habermasiano en el cual se encuentran.

La Teoría Crítica de la sociedad contemporánea: Una aproximación desde Habermas

Habermas desarrolla un programa de investigación para una Teoría Crítica de la sociedad y analiza que, junto con el desarrollo de la racionalidad cultural, se desarrolla la racionalización social. Esto, a su vez, comenzó a exigir criterios de validez social que no sólo fueran apropiados para las transformaciones estructurales que alteraron el marco institucional de la sociedad capitalista, sino también criterios apropiados para el desarrollo promovido por las fuerzas productivas. Esta exigencia de una nueva coordinación social habría obligado a la expansión de subsistemas de acción racional con respecto a los fines, lo que impulsó a las sociedades capitalistas modernas a alcanzar un nivel de diferenciación sistémica que comenzó a desequilibrar el desarrollo de su propio potencial comunicativo cuando sus “organizaciones autonomizadas pasaron a conectarse entre sí a través de medios de comunicación no lingüísticos” (Habermas, 1988, p. 230).

Es posible afirmar que el desarrollo intelectual asumido por Habermas tiene la tarea de explicar la dinámica de los procesos sociales que constituyeron las sociedades capitalistas modernas, específicamente a partir de la modernización occidental. Esa, por cierto, generó un desarrollo social que estaba desequilibrado con su potencial de integración social que había surgido del establecimiento de un proceso de modernización cultural (de manera muy similar a lo observado respecto de las condiciones que llevaron al desarrollo de una esfera pública argumentativa). Seguidamente, el desarrollo social

desequilibrado se habría producido porque los criterios pertenecientes al mundo de la vida, responsables de la reproducción simbólica, fueron reemplazados por pautas sistémicas, en un proceso de sustitución de las crisis de control por patologías del mundo de la vida. Se presenta una explicación de las características del surgimiento de la modernidad capitalista junto con el desarrollo de una teoría sociológica integral a partir de los procesos de racionalización que implicaran en el desacoplamiento de los sistemas de acción (el mundo de la vida y el sistema), más lo analizado de una manera integradora (cómo cada uno presupone al otro).

El concepto de mundo de la vida no puede entenderse a menos que se comprendan los sistemas sociales que lo moldearon, así como el surgimiento de los sistemas sociales no puede entenderse a menos que se comprendan las acciones de los actores sociales. Esta síntesis sobre las pautas relativas a la comprensión de las esferas del mundo de la vida y del sistema se integran al proyecto teórico de Habermas a través de la delimitación de las diferentes formas de racionalidad y racionalización en la práctica en las sociedades capitalistas modernas (algo estrechamente relacionado con el diagnóstico de las tendencias de dominación en las sociedades capitalistas, y que se remonta a su investigación histórica de una categoría de sociedad burguesa en el siglo XVII).

Albrecht Wellmer observa en eso una especie de paradoja de la racionalización. Al discutir las tesis y diagnósticos presentados en la *Teoría de la acción comunicativa*, sostiene que la tesis presentada acerca de que la racionalización del mundo de la vida se asume como condición previa y punto de partida para un proceso de racionalización social y diferenciación sistémica:

[Se estableció un] desarrollo cada vez más autónomo de diferenciación que implicó la incorporación de restricciones normativas al mundo de la vida, hasta el punto de que se observaron imperativos sistémicos instrumentalizando el mundo de la vida y amenazándolo con la destrucción (Wellmer, 1991, p. 56).

Una observación así hace más palpable el reconocimiento de la segunda tesis sobre la colonización sistémica del mundo de la vida. Desde esta perspectiva, esa tesis se convierte en una verdadera cuestión sobre la amenaza de una colonización del mundo de la vida mediante procesos de racionalización sistémica (que nos parece menos improbable actualmente en la década de 2020).

En la Teoría Crítica de la sociedad elaborada por Habermas se puede identificar una postura que busca confrontar la tendencia racionalista que se desprendía de la posibilidad de modelos de racionalidad sistémica que sustentaran y regularan plenamente las normas de la vida social. Esto es porque no parece que existen necesidades lógicas, conceptuales e históricas de imperativos sistémicos para *destruir* el mundo de la vida, a pesar de que la nueva disposición vigente en las sociedades capitalistas modernas se refiere a la expansión del sistema capitalista al ofrecer y regular criterios de legitimación de la dominación, específicamente a través del sistema de trabajo social y del sistema financiero internacional, imponiendo un mayor avance de los imperativos sistémicos en la esfera de la reproducción simbólica, provocando que se establezca un proceso de sustitución de las interacciones sociales, basado en la reproducción simbólica de la dominación (a través del concepto de cosificación Habermas pretende observar la destrucción de la identidad social cuando los sistemas de acción racional en relación a los fines se desvinculan).¹

¹ El concepto de “cosificación” (*Verdinglichung*) utilizado por Habermas se elabora a partir del acuñado por Lukács, en *Historia y conciencia de clase*. Sin embargo, Habermas lo interpreta de conformidad conceptual con la teoría de la racionalización social de Weber. La influencia teórico-conceptual del pensamiento lukácsiano sobre Habermas no se refiere enteramente al concepto de cosificación que lo vincula a las clases sociales, sino más bien en correlación con la crítica presentada por Weber a la racionalización capitalista. Sin embargo, Carlos Nelson Coutinho (1996, p. 17) promueve una sospecha sobre la importancia de la *Historia y la conciencia de clase* para el proyecto habermasiano cuando explica que para Lukács “el capitalismo tardío reveló una nueva característica de la mayor importancia: la lucha por evitar la crisis y, al mismo tiempo, asegurar la dominación de los monopolios habría llevado al capitalismo a tratar de ‘racionalizar’ –someter a las reglas del cálculo racional-formal– el sector de consumo, creando todo un sistema vasto y diversificado diseñado para manipular

Así, incluso al observar la tesis de la modernización selectiva, que estableció la prevalencia de un proceso selectivo de racionalización sistémica sobre el desarrollo social e invadió y deformó los criterios de reproducción simbólica del mundo de la vida, Habermas no parece comprender la paradoja de la racionalización como una verdadera paradoja, porque “esa no expresa una lógica interna (o dialéctica) de los procesos de racionalización modernos” (Wellmer, 1991, p. 56). Siendo, entonces, entendido por Habermas que, en lugar de una paradoja de la racionalización, o una dialéctica de la ilustración, lo que ocurre es “un proceso selectivo de racionalización donde el carácter selectivo de este proceso se explica por las restricciones peculiares impuestas a la racionalización comunicativa por las condiciones y dinámica de un proceso de producción capitalista” (Wellmer, 1991, p. 56).

La tesis sobre la modernización selectiva, o la tesis de la selectividad de los procesos de racionalización, cobra otra talla cuando se observa que apunta a comprender que pueden existir otras posibilidades al comprender las diferentes formas de acción y racionalidad asumidas históricamente. Richard Bernstein (1991, p. 23) observa que esta lectura es consistente con “todas las líneas de las reflexiones de Habermas sobre la modernidad”, ya que están ordenadas para aclarar y sostener principios de emancipación bloqueados en la explicación de cómo se desarrolló la colonización sistémica del mundo de la vida, analizando sus causas y dinámicas de racionalización a partir de la diferenciación sistémica. En cierto modo, esto es lo que aborda Habermas (1988, p. 575) en la conclusión de la *Teoría de la acción comunicativa*, cuando describe que:

el hecho de que en las democracias de masas del Estado de bienestar el conflicto de masas que caracterizó a las sociedades capitalistas en la fase de su desarrollo fue institucionalizados y, por tanto, paralizados no significa la parálisis de los potenciales de protesta en general.

las vidas de los individuos”. Para más información sobre este tema, véase Habermas (1981, p. 453 y ss.) y Lukács (2016).

Lo que sucede con los nuevos movimientos sociales es que “ahora emergen en otras líneas de conflicto, es decir, allí donde también son de esperar” (Habermas, 1988, p. 575), desviándose del patrón de conflicto distributivo que requiere compensación financiera o que surge en las áreas de reproducción material. Ahora surgen en las áreas de reproducción social, integración social y socialización; son protestas que exigen reconocimiento, y están inflamados por “cuestiones de gramática de las formas de vida” (Habermas, 1988, p. 575), en un movimiento que parece manifestar reacciones defensivas para preservar la integridad de las estructuras comunicativas del mundo de la vida contra las influencias y distorsiones en la esfera de la vida, que son impuestos por procesos de racionalización sistémica.

Luego de estas consideraciones sobre la *Teoría de la acción comunicativa*, es posible pensar que la lucha por transformar las instituciones y recuperar la esfera pública, por afirmar el núcleo de verdad en la ideología de la esfera pública burguesa, podría llegar a aparecer como una lucha por recuperar el concepto de publicidad atribuyéndole una orientación progresista y racional de creación de consenso, más que una ocasión para la manipulación de la opinión popular. Si se consideran las tesis desarrolladas y la posición defendida por Habermas respecto de los nuevos movimientos sociales, sólo a través de una reorganización conceptual-práctica la esfera pública podría convertirse en un espacio de articulación política y no sólo en un ámbito de acción.

El ideal de la esfera pública requiere que la integración social se base en un discurso racional-crítico. En otras palabras, la integración debe basarse en la acción, la comunicación y no la dominación. Y por acción comunicativa debemos entender, en este contexto, no sólo la acción entre individuos que reflexionan o saben, sino también un proceso de transformación potencial para que criterios racionales vuelvan al debate público. No parece que este objetivo se logre negando las implicaciones de la organización social a gran escala, imaginando una esfera pública ocupada sólo por individuos privados autónomos, sin grandes organizaciones y sin regulaciones sobre

los intereses en juego (que invariablemente inhiben la voluntad), sino que debe ser regulado como lo fue en la esfera pública burguesa, donde los debates públicos estaban guiados por principios críticos y eran practicados por todos aquellos individuos capaces y dispuestos a participar públicamente.

La sociedad desde un punto de vista relacional: Interacciones sociales

La sociedad existe ahí donde las personas entran en acción recíproca unas con otras, postuló Georg Simmel (2015) en los inicios de lo que conocemos hoy por sociología. La sociedad ocurre ahí entre los individuos; no le pertenece a ninguno, pero tampoco se poza por encima, sino que ocurre entre.

¿Cómo pensar en la sociedad en términos sustanciales? ¿Cómo atribuirle características estáticas a algo que es en movimiento? El argumento relacional postula, incluso, que las interacciones no son ya la unidad elemental de la sociedad, sino que están siendo: “Los hechos sociales [...] deben ser tratados como algo que estay ‘siendo’” (Desmond, 2014, p. 566).² Lo que sucede entre los individuos, las interacciones cotidianas que se producen en el seno y en toda la extensión de la sociedad, es algo que está configurándose continuamente. ¿Se podría llegar a creer que dos interacciones sean iguales dadas, por ejemplo, características iguales de los individuos que la llevan a cabo? O sea, ¿se le podrían atribuir propiedades fijas a determinados tipos de interacciones? Analíticamente, quizá sí; empíricamente, absolutamente no. Que cierto tipo de interacción suceda en

² En el texto en idioma inglés encontramos la explicación de que “social facts [...] should be treated as “ings”” (Desmond, 2014, p. 566). El uso del gerundio en el idioma inglés trae consigo la idea de algo que está sucediendo. Una acción que ocurre o un movimiento en desarrollo. De esta manera, los “hechos sociales” sólo pueden entenderse a medida que son analizados durante su desarrollo, en acción, de acuerdo con la sociología crítica de Georg Simmel.

determinado contexto y con personas de determinadas características no asegura que dadas mismas características y contextos la interacción será la misma. Pensar lo contrario es lo que nos lleva a maneras sustancialistas de describir la sociedad presuponiendo que ciertos grupos, por poseer ciertos atributos, actuarán de cierta manera.

Simmel (2015) llama “socialización” a lo que arriba buscamos referirnos con “tipo de interacción”. La socialización, para el autor, consta de “contenido” y “forma”. Lo primero son los instintos, intereses o inclinaciones capaces de generar la acción o la recepción de la influencia de este contenido en otros; la segunda son las formas de “cooperación o colaboración que caen en el concepto general de la acción recíproca” (Simmel, 2015, p. 103). ¿Se puede establecer la separación de ambas? Analíticamente, quizá sí; empíricamente, absolutamente no. Forma y contenido están siempre unidos en las interacciones que observamos en la vida social, y eso es lo que constituye la “socialización”. Dos momentos (para Simmel) en que se puede demostrar esta inseparabilidad es la posibilidad de que existan mismas formas con diferentes contenidos, y diferentes contenidos con las mismas formas. Nos parece que es lo contrario, y que justamente lo que pasa en la vida social es que uno de los momentos anteriores no es posible: no puede haber formas iguales en diferentes lugares o momentos si se quiere abordar un enfoque relacional, pues siempre la interacción será una interacción propia, en sí misma. Sí pueden, en cambio, existir iguales contenidos que se llevan a cabo en diferentes formas de socialización, y esto es lo importante, pues ni siquiera mismos contenidos aseguran una interacción que prometa realizarse de la misma manera siguiendo un patrón.

Las interacciones necesitan de un contexto, de un marco de referencia o de reglas en donde se llevan a cabo, pues, si no, las personas dejan de comprender hacia dónde dirigirse, o qué esperar de los demás cuando se interactúa. Este *setting* que constituye el marco de acción sobre el cual podemos acudir para saber cómo actuar y esperar en la interacción (Goffman, 1973), es lo que nos recuerda que el

estudio de las interacciones sociales busca comprender lo social más allá de nociones de agencia y estructura como dos entidades autónomas y desentendidas. Aunque las interacciones puedan no constituir formaciones sociales mayores, mediante su observación se puede comprender cómo es que factores extrínsecos a la interacción misma cruzan su cotidianidad. Ejemplo de esto es la experiencia de lo que Goffman (2022) llama *shame* cuando se actúa de una manera que escapa a “las reglas del juego” de determinada situación, o *embarrassment* cuando se experimenta la desorientación por la debilidad de esas reglas implícitas. Existen, incluso, patrones de comunicación indirecta que también son parte de la interacción, por ejemplo: patrones de vestimenta, patrones de participación, o patrones de ubicación (Goffman, 2022; Goffman 1981).

La sociedad desde un punto de vista relacional: Comunicación

El mismo Goffman, en una tesis doctoral de 1953 vilipendiada por sus profesores tutores y por lo tanto olvidada, explica la “conducta comunicacional” (2022) que busca comprender sumergiéndose en una isla que llama (por motivos de anonimidad) “Dixon”. Los editores del libro, en su prefacio, aseguran que esta tesis es la primera obra sociológica que tiene la palabra “comunicación” en su título. Goffman esclarecía acá –al comienzo de su devenir teórico– que la comunicación es la esencia de aquello que luego se llamaría “interaccionismo simbólico” (Blumer, 1998). *Communication Conduct* es el título de la obra; es decir, la comunicación se transforma, en el autor, en una conducta, una actividad, y no ya solamente un medio. La comunicación, cuando es conducta orientada recíprocamente, constituye la interacción. Lo que pretende Goffman (2022) y que aquí buscamos plantear (mucho más modestamente y con menos éxito) es estudiar las interacciones cotidianas “*en sí mismas*”.

La sociología, decimos arriba, debe encargarse del estudio de las interacciones. Y las interacciones, acotamos en este apartado, consisten principalmente en comunicar. Cuando interactuamos, comunicamos. ¿Cómo poder constituir algo entre nosotros si no es comunicando? La comunicación consiste en hacer a otro partícipe, en incluirlo en el horizonte de posibilidades que existe en mi propio *setting* para así poder construir un orden social en el cual actuemos recíprocamente. La persona humana es carencial, fragmentaria, por lo que nuestra orientación recíproca de unos con otros es más un instinto que una imposición. Sin embargo, los fundamentos del impulso a orientarse no es lo que nos convoca acá, sino esa orientación misma, y en sí misma. Para poder constituirnos como persona, entonces, interactuamos, pues el *self* se construye en las proyecciones que el otro piensa que ejercemos sobre una situación (Goffman, 2022). Para poder hacer proyecciones, y para luego poder mantenerlas –pues esa proyección inicial se consolida como una especie de “promesa” (Goffman, 1971)– se necesita comunicar; o sea, según la Real Academia Española, se necesita “descubrir, manifestar, o hacer saber a alguien algo”. Goffman (2022, p. 4), en Dixon, descubre:

El orden social mantenido a través de la conversación parece consistir en una serie de cosas: el trabajo en conjunto de mensajes de diferentes participantes; la gestión por parte de cada participante de la información sobre sí mismo transmitida en sus mensajes; la demostración de acuerdo mantenida por los participantes; y muchas otras cosas.

La manera en cómo se integran las personas para constituir el orden social es a través del comunicar interrumpido; y es interrumpido porque cualquier acto comunicacional ya, de por sí, sienta las bases para que otra comunicación sea puesta en juego a modo de interacción. ¿Por qué Goffman tuvo que ir a convivir más de un año con las personas de Dixon para poder llegar a comprender esto? Intentaremos responderlo en el próximo apartado.

La sociedad desde un punto de vista relacional: La observación como método

¿Existe una imbricación inherente entre la teoría y la metodología en la disciplina sociológica? Si pretendemos que la base ontológica de la sociedad sea algo que de hecho ocurre, debemos poder dar cuenta que aquello, de hecho, ocurre. ¿Cómo damos cuenta de eso? El investigador debe sumergirse en la manera de comprender el mundo de los investigados, pues el mero contacto accidental con las interacciones que ocurren alrededor, en la vida cotidiana, no es lo mismo. No se puede comprender verdaderamente la comunicación observada si el observador no atribuye al significado de la comunicación el mismo que el actor le atribuyó a lo comunicado; por eso, el estudio de Goffman no es “sobre” una comunidad, sino que “en” una comunidad (Goffman, 2002, p. 8).

Pero no es solamente demostrar que algo ocurre, sino demostrar que algo ocurre de determinada manera. Podemos demostrar científicamente que una variable depende de otra, e incluso podemos “hacer interactuar” variables y establecer que con ciertos parámetros un determinado nivel es significativo para la ciencia. Podemos demostrar, también, que cierto fenómeno ocurre más en ciertos lugares y tiempos que en otros (como lo hizo incipientemente Durkheim con el suicidio, por ejemplo), pero lo que interesa al pensamiento teórico es comprender a los individuos actuando recíprocamente, y para eso hay que observar, y por eso el método y la teoría son difícilmente separables. Lo que intentamos postular no es que la teoría le debe más a la metodología de lo que piensa, y que todo pensamiento sin rigurosidad metodológica es inútil; sino que puede resultar fantástico separarlas como dos actividades enclaustradas en sus propios universos. Si la teoría busca comprender la sociedad, la observación metódica de lo que sucede ahí es su mejor alimento; así como la observación empírica de la realidad social se nutre de lo que se teoriza sobre ella y con ella.

La sociología, siguiendo nuevamente a Simmel, no consiste precisamente en una ciencia, sino en un método científico, un nuevo camino para comprender al ser humano como ser social (Simmel, 2015). Y ese ser social es relacional. Pero simplemente observar el mundo social no lo vuelve a uno automáticamente en un pensador relacional, sino que el observador debe sumergirse en las maneras de comprender el mundo de quienes observa (Desmond, 2014). Para lograr esta tarea (nada sencilla, por cierto), se debe pensar también cómo observar. Ese pensamiento sobre cómo hacerlo ha llevado a sociólogos a postular una respuesta que en principio resulta satisfactoria: la etnografía relacional como la forma de inmiscuirse en la completitud del objeto de estudio, de ver los procesos desde múltiples perspectivas, y seguir así las relaciones que se producen en el mundo social “de primera fuente” (Desmond, 2014).

Conclusiones acerca de la transformación y debilitamiento de la esfera de la interacción social

El modelo de esfera pública instaurado, principalmente en el siglo XVIII, presuponía una estricta separación entre el dominio público y el privado, “de tal manera que la esfera pública, compuesta por particulares y reunida como público, que articulaba discursos para presentar sus demandas como sociedad civil al Estado, quedó como perteneciente al ámbito privado” (Habermas, 1990, pp. 229-230). Sin embargo, a medida que las organizaciones privadas comienzan a expandirse y empiezan a ocupar cada vez más espacio entre las autoridades públicas, Habermas observa que el Estado burocrático, a su vez, también comienza a penetrar la esfera privada. La separación entre Estado y sociedad civil se vuelve más ligera y ambos se interconectan de tal manera que la distinción entre los dominios público y privado se vuelve borrosa. Habermas señala cómo en esta dinámica la esfera íntima y la vida privada se desmoronan con una expansión del núcleo familiar y la transformación de la sociedad civil en una

sociedad económica. El debate racional-crítico comienza a ser sustituido por el consumo de bienes culturales.

La falta de definición de las relaciones entre la esfera privada y la esfera pública resultó en una pérdida de la capacidad de la esfera privada (constituida por la familia) de ser el espacio en el que se encontrarían los individuos sociales sin una regulación pública normativa. Las desigualdades estructurales en la sociedad civil dejaron de reconocerse con la inclusión de más personas en la esfera pública, siendo reemplazadas por un enfoque categórico de las divisiones de clases en la sociedad civil. Junto con esto, la noción de interés general objetivo es reemplazada por un compromiso social regulado por intereses. El funcionamiento de la esfera pública pasa así del debate crítico-racional al ámbito de la negociación, en el que “el desarrollo de un ejercicio de equilibrio del poder político público se produce entre burocracias privadas, entre asociaciones de intereses especiales, entre partidos y está regulado por la administración pública”, en un arreglo social que promueve “que el público sea incluido sólo esporádicamente para contribuir a su validación” (Habermas, 1990, p. 230).

El proceso de expansión y transformación marca el surgimiento del Estado de bienestar social, en el que la esfera pública reserva el espacio para la expresión de intereses y la demanda de derechos sociales, por parte de una parte de la sociedad civil –incluida allí la demanda de servicios y la protección del Estado. Cuanto más amplia era la sociedad civil y carecía de regulaciones coercitivas, más urgente se hacía la necesidad de un Estado fuerte y protector de las libertades adquiridas. Junto a esta transformación, la sociedad civil también pasa por transformaciones provocadas a partir del ámbito del trabajo –que se constituye como un ámbito no regulado por principios deliberativos y comienza a aparecer como un ámbito por derecho propio, más allá de los ámbitos públicos y privados. Las grandes organizaciones, tanto públicas como privadas, jugaron un papel central en la separación de la categoría de trabajo de la esfera privada de la sociedad civil con la reconfiguración de la esfera privada como compuesta únicamente por el núcleo familiar. Con la ampliación del

acceso a formas de participación en la esfera pública distorsionada por el desarrollo de la sociedad capitalista, ocurre que las innovaciones que ampliaron el consumo cultural a la sociedad pública con una mayor disponibilidad de libros, por ejemplo, fueron acompañadas de una despolitización de la esfera pública y una disminución del rigor de su discurso crítico con la aparición de medios de comunicación que comenzaron a orientar la opinión pública.

Si bien la esfera pública del siglo XVIII se constituyó a través de prácticas discursivas entre particulares, a partir del siglo XIX se transformó en una más organizada a través de los medios de comunicación de masas, que comenzó a asumir características de dominación de la formación de la opinión pública. En el siglo XX, con la llegada de la radio, la popularización del cine y, más tarde, la televisión, se empezó a establecer un modo de interacción mediada mucho más amplio que el que existía hasta mediados del siglo XIX, con la prensa. En este proceso observamos una transformación del papel del ciudadano al de consumidor, en el que se produce una disminución de su capacidad subjetiva de crítica racional de la autoridad pública, al mismo tiempo que la esfera pública comienza a aparecer como un ámbito de persuasión, en lugar de un espacio para el debate crítico.

No parece muy interesante que el debilitamiento de la esfera pública no se produce única y exclusivamente mediante la expansión de los miembros participantes que son consumidos, no por los ciudadanos, sino mediante la expansión del consumo de bienes culturales que se entiende como algo que ha promovido una especie de desintegración del carácter de las sociedades literarias. Con la expansión de los bienes de consumo y la popularización del ejercicio privado de consumirlos, se habría perdido la noción sobre el interés general. Los miembros de la sociedad civil habrían pasado entonces de ciudadanos a consumidores al mismo tiempo que dejaban de interactuar socialmente en un entorno público. Tal ruptura social se refirió no sólo a la segmentación de las audiencias que participaban en la esfera pública, sino también a la transformación de la forma en que comenzaron a producirse los bienes culturales. Antes existía una

relación casi intersubjetiva entre productores y consumidores culturales, “ahora” la producción en masa se consume sin diferenciar a los sujetos consumidores.

Tales transformaciones en la esfera pública significaron que dejó de aparecer como un espacio para el debate racional-crítico y se convirtió en un escenario para publicitar y mostrar el Estado burocrático al público de los lectores a los votantes. Los medios comienzan a ocupar el papel de producir y promover ocasiones a las que el público consumidor debe dirigir su atención, ya sea a través de la autoidentificación con cargos públicos, o simplemente a través del consumo de entretenimiento.

Entre las transformaciones analizadas históricamente podemos observar que a partir del siglo XIX los partidos políticos dejaron de estar constituidos por grupos de electores y se convirtieron en organizaciones burocráticas diseñadas para motivar a los votantes y atraer su identificación psicológica y aclamación a través del voto, en un desarrollo completamente diferente a cuando se constituyeron: como grupos de votantes, eran simultáneamente miembros y participantes de la esfera pública racional-crítica.

La investigación desarrollada en *La transformación estructural de la esfera pública*, por ejemplo, describe que los partidos comienzan a figurar y dominar la esfera política en un momento histórico en el que se produce una interconexión entre el Estado y la sociedad civil, cuando las condiciones materiales que hicieron posible el desarrollo de la esfera pública burguesa posible ya no existe. Y este nos parece íntimamente correlacionado con la discusión acerca del potencial de diferenciación de la modernización social que posteriormente es analizado por Habermas desde una perspectiva crítica que se divide en dos momentos –cuando discute que las transformaciones que se produjeron con la transición de las sociedades precapitalistas tradicionales a las sociedades capitalistas modernas imprimieron una “tendencia evolutiva hacia un desacople del sistema y el mundo de la vida”, Habermas (1981, p. 203) apunta hacia cómo se impuso un proceso de diferenciación que requiere ser analizado a partir tanto

de criterios de mayor racionalidad en el ámbito cultural como del surgimiento de un mundo de vida racionalizado.

Habermas observó la sociología relacional de Georg Simmel, por comprensiones acerca de ese mundo racionalizado de la vida, precisamente porque intentaba identificar criterios de entendimiento entre actores sociales, que están garantizados “cada vez menos por un conjunto de interpretaciones sustentadas en la tradición”, pero “satisfecho cada vez con mayor frecuencia mediante un acuerdo arriesgado [...] mediante las operaciones interpretativas de los participantes, o mediante el conocimiento profesionalizado de expertos” (Habermas, 1981, p. 456), en un desarrollo muy similar al elaborado en *La transformación estructural de la esfera pública*.

Siendo observado actualmente, el proceso de racionalización del mundo de la vida impone a los actores sociales involucrados una carga a pesar de todo aún más grande de soportar: la expectativa de que las diversas afirmaciones de validez planteadas a través del discurso serán cognitivamente distinguibles y enfrentadas de una manera diferente. Podemos debatir cómo el aumento de la racionalidad sobre la reproducción simbólica durante el desarrollo de las sociedades capitalistas modernas habría provocado que el mundo de la vida se diferenciara del orden de la producción material, más, todavía, cuando tenemos dificultades para comprender cuán problemática es nuestra actual situación social porque de cierto modo la diferenciación analizada a partir de la reconstrucción crítica llevada a cabo por Habermas (1981, p. 347) asume como el factor determinante para el surgimiento de nuevas esferas de interacción social coordinadas a través de acuerdos conscientemente alcanzados un nuevo fundamento social que se trata de un “mecanismo de entendimiento con la creciente necesidad de coordinación”, que todavía se presenta fragmentado actualmente.

Es evidente que, de manera concomitante con el desarrollo de la racionalización cultural, hubo un intenso desarrollo en el ámbito de la racionalización social, que terminó influyendo en la esfera de la producción material y en la complejidad del sistema. Separado

y liberado de dinámicas de integración social reguladas simbólicamente, el nuevo modelo de organización social de la esfera de la producción material comenzó a “desacoplarse de la acción de los procesos de comprensión, coordinados a través de valores instrumentales generalizados” (Habermas, 1981, p. 347).

Con un proceso de diferenciación de esferas sociales identificable se hace necesario analizar cómo “el desacoplamiento de sistema y mundo de vida representa el mundo de vida, inicialmente ‘co-extensivo’ con un sistema social poco diferenciado, terminando por degradarse cada vez más hasta el punto de formar un subsistema al lado de otros” (Habermas, 1988, p. 230). Cuando los dominios de acción regulados por criterios funcionalistas-sistémicos amplían sus campos de acción y presionan el alcance del mundo de la vida, cuando comienzan a coordinar acciones a través del medio del dinero, referido a la economía capitalista, y los subsistemas de poder administrativo, relacionados con la administración burocrática, presentando mayor eficacia y eficiencia en la elaboración de principios racionalmente justificables para la resolución de situaciones sociales.

Desde el momento en que las resoluciones relativas a cuestiones sociales dejan de estar guiadas por procedimientos argumentativos y deliberativos, los dominios de acción regulados por imperativos sistémicos comienzan a ocupar los espacios sociales “de sistemas de acción formalmente organizados, controlados a través de procesos de intercambio y poder”, provocando que “los miembros se comporten como si estuvieran en relación con un fragmento de la realidad natural” (Habermas, 1988, p. 231).

Los criterios constitutivos de la modernidad capitalista engendran en sí mismos los conflictos que se viven actualmente, y esto a pesar de que interpretemos todos los advientos de la modernidad de modo beneficioso cuando pasaron a promover el desarrollo de una racionalización cultural que comenzó a “requerir criterios diferentes a los [que] se derivaban de imágenes metafísicas y religiosas del mundo” (Repa, 2008, p. 42). En cierto modo, esa cuestión está presente en la conclusión de la *Teoría de la acción comunicativa*, cuando

Habermas (1988, p. 575) describe que “el hecho de que en las democracias de masas del Estado de bienestar el conflicto de masas que caracterizó a las sociedades capitalistas en la fase de su desarrollo fue institucionalizado y, por tanto, paralizado, no significa la parálisis de los potenciales de protesta en general”, lo que sucede con los nuevos movimientos sociales es que “ahora emergen en otras líneas de conflicto, es decir, allí donde también son de esperar”, desviándose del patrón de conflicto distributivo que requiere compensación financiera o que surge en las áreas de reproducción material, pero surge en las áreas de reproducción social, integración social y socialización, son protestas que exigen reconocimiento. Y están inflamados por “cuestiones de gramática de las formas de vida” (Habermas, 1988, p. 575), en un movimiento que parece manifestar reacciones defensivas para preservar la integridad de las estructuras comunicativas del mundo de la vida contra las influencias y distorsiones en la esfera de la vida, que son impuestos por procesos de racionalización sistémica.

Es posible pensar que la lucha por transformar las instituciones y recuperar la esfera pública –y la integración social– necesita afirmar el núcleo de verdad en torno de la ideología que orienta la esfera pública burguesa. Eso podría pasar por una especie de lucha para restablecer, por ejemplo, el concepto de publicidad atribuyéndole una orientación progresista y racional de creación de consenso, más que una ocasión para la manipulación de la opinión popular. Si se consideran las tesis desarrolladas y la posición defendida desde Simmel hasta Habermas para analizar el modo en que se constituye la integración social, así como los nuevos movimientos sociales, solamente se podrá dar por un examen crítico que reorganice tanto conceptual como en la práctica la esfera pública, y podría convertirse en un espacio de articulación política y no sólo en un ámbito de acción.

El ideal de la esfera pública requiere que la integración social se base en un discurso racional-crítico. En otras palabras, la integración debe basarse en la acción, la comunicación, y no la dominación. Y por acción comunicativa debemos entender, en este contexto, no sólo la acción entre individuos que reflexionan o saben, sino también

un proceso de transformación potencial para que criterios racionales vuelvan al debate público. No parece que este objetivo se logre negando las implicaciones de la organización social a gran escala, imaginando una esfera pública ocupada sólo por individuos privados autónomos, sin grandes organizaciones y sin regulaciones sobre los intereses en juego (que invariablemente inhiben la voluntad en general), sino que debe ser regulado como lo fue en la esfera pública burguesa, donde los debates públicos estaban guiados por principios críticos y eran practicados por todos aquellos individuos capaces y dispuestos a participar públicamente.

Sin pretender analizar en qué medida Habermas discute concepciones teóricas, o cómo realiza su reconstrucción de la sociología relacional de Simmel, tomamos sus análisis críticos para problematizar las realidades históricas que constituirán nuestras actuales condiciones sociales que hicieran comprensible el entendimiento acerca del surgimiento de una serie de patologías sociales y trastornos sociales relacionados, como, por ejemplo, la fragmentación vivenciada en el ámbito de integración social. Solamente mediante un desarrollo intelectual crítico investigativo puede ser posible identificar criterios para una normatividad ideal de la modernidad capitalista. Procediendo a través de investigaciones sociohistóricas críticas y relacionales, a la manera de Georg Simmel, o antes a través de un procedimiento reconstructivo crítico que, en cualquier caso, defiende la concepción de que la modernidad es un proyecto inacabado, un proyecto rodeado por un principio de racionalización de la sociedad, de desarrollo de una razón social y de formación del principio democrático.

Bibliografía

- Bernstein, Richard J. (1991). *Habermas and Modernity*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Blumer, Herbert (1998). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press.
- Calhoun, Craig (ed.) (1994). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Coutinho, Carlos Nelson (1996). Lukács: A ontologia e a política. En Ricardo Antunes y Walquiria Domingues Leão Rêgo (orgs.), *Lukács: Um Galileu no século XX*. San Pablo: Boitempo.
- Desmond, Matthew (2014). Relational Ethnography. *Theory and Society*, 43(5), 547-579.
- Goffman, Erving (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving (1981). *Forms of Talk*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Goffman, Erving (2022). *Communication Conduct in an Islan Community*. Bethlehem, PA: Mediastudies Press.
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns, Band II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Lukács, Georg (2016). *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista*. San Pablo: WMF Martins Fontes.

- McCarthy, Thomas (1984). Translator's Introduction. En Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society* (pp. xii-xl). Boston: Beacon Press.
- McCarthy, Thomas (1994). Practical Discourse: On the relation of Morality to Politics. En Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 51-72). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Repa, Luiz Sérgio (2008). *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: Os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. San Pablo: Editora Singular.
- Repa, Luiz Sérgio (2022). A seletividade da modernização capitalista: Uma introdução à teoria habermasiana da racionalização. En Jürgen Habermas, *Teoria da Ação Comunicativa, Volume I: Racionalidade da ação e racionalização social* (pp. 13-28). San Pablo: Editora Unesp.
- Simmel, Georg (2015). *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Wellmer, A. (1991). Reason, Utopia, and the *Dialectic of Enlightenment*. En Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity* (pp. 35-66). Cambridge, MA: The MIT Press.

PARTE II

El concepto de *Kultur* en el campo intelectual centroeuropeo

Georg Simmel, György Lukács y Herbert Marcuse

Inés Mahiques

Acerca del concepto de *Kultur*

La noción alemana de *Kultur* encuentra sus orígenes en la Ilustración. Sus primeras formulaciones revisten su etimología agrícola de un carácter humanista, que funciona como estandarte de una burguesía que aún no tiene injerencia en el campo político. Es decir: la idea de “cultivación” que encierra la palabra ahora se traslada al ámbito del individuo, quien está a cargo de desarrollar para sí mismo una cualidad que le es innata y que remite, en el contexto ilustrado, al desarrollo y perfeccionamiento de la razón. Para A.L. Kroeber y Clyde Kluckhohn (1952, p. 145), “hacia 1750, no sólo se aceptaba de manera generalizada el progreso moderno, sino que su causa también había quedado clara para la época: era la liberación de la razón, el predominio de la Ilustración racional”. La idea de *Enlightenment* está en consonancia con una de las premisas fundamentales del Iluminismo: *conócete a ti mismo*. Este imperativo ilustrado de autoconsciencia es el que va a dotar a la *Kultur* de un carácter diferencial, para

así convertirse activamente en el modo de auto-legitimación de una clase burguesa en ascenso. El carácter autoconsciente y diferencial del concepto se reafirma en su oposición con el de *Zivilisation*, y persiste una vez que Alemania se consolida como nación en el marco de la modernidad capitalista. La *Zivilisation* es, entonces, un concepto negativo, que remite a la capacidad del individuo de dominar a su entorno material al costo de adormecer su vida anímica, que es la que lo hace digno de ser humano.

La oposición entre *Kultur* y *Zivilisation* refleja, en su primer momento, la tensión entre una aristocracia que monopoliza el arco político y una burguesía que no encuentra su campo de acción en una Alemania que está económicamente atrasada respecto de otros países de Europa, como Inglaterra o Francia. La *Kultur* ilustrada y burguesa es, entonces, un estado deseable para el ser humano, puesto que se encuentra en consonancia con su propia esencia en la medida en que trasciende siempre el terreno de lo contingente; es decir, en la medida en que es “verdadera”. Lo que aquí se busca resaltar son las cualidades internas que, precisamente porque corresponden a la subjetividad del individuo, son inalienables de sí e indiferentes a las contingencias del mundo material. Esta esfera espiritual funciona en contraposición tajante a las características atribuidas a la *Zivilisation*. Norbert Elias (2015, pp. 12-13) apunta que

la autolegitimación de las capas medias por medio de la virtud y de la educación se hace más precisa y más acentuada al tiempo que se agudiza la polémica contra los comportamientos exteriores y superficiales que se dan en las cortes.

Los rasgos morales que la *Kultur* condena en la aristocracia son un espejo de su forma de vida: dedicada a la política y a la vida en sociedad, atravesada por normas sociales afrancesadas; la *Zivilisation* no puede ser sino trivial, en la medida en que sólo se ocupa de lo que es cambiante y, por tanto, intrascendente. Por este motivo, no es posible pensar los dos conceptos por fuera de su oposición binaria: la *Kultur* es todo lo que la *Zivilisation* no es, y viceversa. Las limitaciones con

las que la burguesía se topa en este contexto se muestran reivindicadas, mientras que todo lo que refuerza la hegemonía política de la aristocracia se condena. Por no estar sujeta a ningún componente externo, la *Kultur* es un deber ser de todo individuo, que está llamado a “cultivarla”, a acceder a ella a partir de la educación intelectual y espiritual, del *Enlightenment*. Así, sería la clase burguesa quien más avanzada estaría en el camino de su perfectibilidad.

Dado que el concepto de *Kultur* es formulado por quienes se dicen representantes de ella, lo que lo motoriza es la expresión de una autoconciencia que para constituirse necesita siempre estar en diálogo con un otro. Ambas partes de la dicotomía se definen recíprocamente, una modificación en la percepción del otro implica un cambio de lugar del yo. La oposición *Zivilisation-Kultur* tiene un carácter histórico por quedar sujeta a cambios de base, que la desplazan. Cuando la burguesía asciende al poder, lo que antes era un distintivo de clase adquiere una cualidad *nacional*: persiste su carácter autoconsciente, pero la aristocracia ya es un estamento en vías de extinción y lo que se piensa como *Zivilisation* deja de estar restringido a un grupo social; empieza a existir en función de una concepción del otro como nación. Para Elias (2015, p. 32), “tras la Revolución francesa, el concepto de ‘civilización’ y las otras nociones similares dejan de remitir claramente a la aristocracia cortesana alemana para comenzar a referirse cada vez más a Francia y a las potencias occidentales en general”. También en este sentido, la *Kultur* toma consciencia de sus limitaciones y las ensalza: ya no resalta la imposibilidad de influir en el terreno político de su sociedad, sino el atraso económico en comparación a otras naciones más avanzadas industrial y militarmente. Este atraso material es sinónimo de virtud, porque pretende poner de relieve el óptimo estado espiritual que caracterizaría a Alemania y su imposibilidad de florecer en países abocados a la producción industrial y al avance imperialista. A fin de cuentas, reivindica la imposibilidad de protagonizar el escenario internacional de la época. Una vez más, el “perfeccionamiento” del mundo objetivo, por un lado, y del mundo subjetivo, por otro, parecen excluirse mutuamente. La

Kultur subordina la vida empírica a una teleología del espíritu que, por estar más “elevada”, se postula como indiferente a cualquier objetivo social que no pueda alcanzar.

***Kultur* según Georg Simmel**

Los planteos de Simmel respecto del concepto de *Kultur* conservan el esquema dualista de sus primeras formulaciones burguesas e ilustradas. La separación entre sujeto y objeto, a partir de la cual uno y otro se requieren mutuamente, lleva implícita un rasgo jerárquico; que parte de la premisa de que el sujeto precede al objeto, y de que tiene (o debería tener) preeminencia por sobre él. Esta concepción dualista se reproduce en varios niveles de análisis que se incorporan esquemáticamente al mismo modo de pensamiento dicotómico: distinción entre medios y fines, entre *Kultur* y *Zivilisation*, entre totalidad y fragmentación. El enfoque subjetivista de los planteos los reviste de un carácter que es, en alguna medida, ahistórico: lo que constituye el punto de partida de sus propuestas son las cualidades inmateriales, esenciales, que son propias del individuo en todo momento y lugar.

En Georg Simmel, el rasgo positivo de la *Kultur* se desdibuja para dejar lugar a una concepción ambigua. El motivo de esta ambigüedad reside en que las formulaciones simmelianas sitúan al concepto más allá de su carácter intrínsecamente subjetivo, porque extienden su teleología más allá del ser individual. El ser humano está destinado –condenado– a objetivar su *Kultur* a partir de la razón. Precisamente porque el ser humano es el único dotado de razón, sólo él la posee y la produce en su sentido dualista. Simmel (2001, p. 190), en su trabajo “De la esencia de la cultura”, lo entiende de esta manera: “Ciertamente, el carácter de cultivado es un estado del alma, pero un estado tal que se alcanza por el camino de la utilización de *objetos* conformados convenientemente”. Para ejemplificar la idea, el filósofo piensa en un árbol de peras, que alcanza su máximo desarrollo salvaje una

vez que da frutos. Para volver la fruta comestible y accesible a las personas, es necesario que estas intervengan con una voluntad consciente y racional. El ser humano también posee ciertas potencias que necesitan intelectualizarse, materializarse, objetivarse, para alcanzar su máximo desarrollo; como le ocurre con sus emociones y con su manera de manifestarlas. El amor romántico más elevado sólo puede concretarse en el mundo objetivo si se adapta a las limitaciones del lenguaje, si es capaz de volverse lo suficientemente racional como para depositarse dentro de la limitada cantidad de enunciados que el idioma le ofrece a ese sentimiento. La emoción que el sujeto vive como la más singular y propia de sí y de su amado sólo puede expresarse mediante fórmulas generales que son comunes a toda la sociedad; por ejemplo, al decir “te amo”. Ahora bien, la época de la modernidad genera un desbalance entre la cultura subjetiva y la objetiva, entre los medios y los fines; que no puede más que tener un desarrollo trágico. La *Kultur* objetiva –la fase final del desarrollo de las potencialidades del sujeto– puede generarse sólo en tanto se sirva del “germen” que la *Kultur* subjetiva lleva en sí. Es decir, que la *Kultur* objetiva es un *medio* necesario para la realización de las virtudes individuales y esenciales que existen en una primera instancia. De esto se entiende que la noción que Simmel tiene del ser humano está en sintonía con la idea de la *Kultur* ilustrada y burguesa: el individuo se define irreductiblemente por su carácter subjetivo, la sustancia prevalece más allá de la forma, aunque deba servirse de esta última para terminar de desarrollarse. El mundo objetivo es un medio que interfiere, para bien o para mal, en el despliegue de las cualidades subjetivas, inherentes al individuo. Lo que el filósofo considera un síntoma de la época es la inversión de fines y medios y, con ello, la pérdida del sentido de unicidad que da lugar a una proliferación de medios que acaban adquiriendo su propia autonomía. El ejemplo paradigmático de este fenómeno es el dinero; en palabras del propio ensayista, “el dinero, en su conjunto, se experimenta en su calidad de fin y, con ello, una gran cantidad de cosas que, en realidad, tienen el carácter de fines por sí mismas, pasan a ser meros medios” (Simmel, 1976,

p. 539). Así, lo que por pertenecer al mundo objetivo debería servir como medio para el perfeccionamiento del ser humano escapa a su rol en el marco de la teleología subjetivista para formar parte de un sistema propio, autónomo y en alguna medida ajeno a la voluntad del individuo: “a partir de una cierta cantidad, el dinero se multiplica por sí mismo, sin necesitar para ello la labor apropiada del poseedor” (Simmel, 1976, p. 555).

Es cierto que el intelecto es necesario para cultivar al humano más allá de los límites de la naturaleza, pero también es aquello que, una vez que comienza a regir por completo la vida empírica, acaba atrofiando y aplastando la esfera valorativa, inmaterial, que es la que constituye la esencia de la persona. La modernidad capitalista se constituye a partir del uso de una razón lo más utilitaria, calculadora y cruda posible: una razón que ignora las disposiciones internas porque ya no sirve al ser, sino a la materia. Aquí es donde la pérdida de diálogo entre la *Kultur* subjetiva y objetiva encuentra su síntoma más evidente, en el problema de la alienación que produce la división moderna del trabajo. Así se explica el contraste entre un mundo de objetos cada vez más proliferante y técnicamente avanzado y un empobrecimiento de los valores del individuo, que pone de relieve la manera en que la *Kultur* objetiva deja de ser del todo asimilable para el sujeto. Para Simmel (2001, p. 197),

las disonancias de la vida moderna [...] surgen en gran medida del hecho de que ciertamente las cosas se tornan más cultivadas, pero los hombres sólo en una medida mínima están en condiciones de alcanzar a partir de la perfección del objeto una perfección de la vida subjetiva.

Al igual que Marx, Simmel reconoce que el capitalismo ha alterado la relación entre sujeto y objeto, entre el alma y la cosa. Los objetos se producen y reproducen con una organicidad que les es propia, y el alma funciona como una cosa que queda estancada en su dependencia de la materia, que ahora es más propensa a la perfección que ella. Como el alma ya no es un fin sino un medio, queda encapsulada en la

lógica del objeto –sirve al objeto. La *Zivilisation*, así, nace de la *Kultur* y finalmente la aniquila. Este es su carácter trágico.

***Kultur* según György Lukács**

En lo que respecta a su idea de *Kultur*, Lukács conserva ciertas premisas simmelianas, a la vez que reformula la noción para alejarla del carácter misticista que le imputa su maestro. En primer lugar, no deja de ser un concepto *crítico* de la realidad, que pone de relieve la tensión entre la esfera material e inmaterial en el mundo moderno. En “Cultura estética” el pensador húngaro marca una distinción entre medios y fines que es análoga al planteo teleológico de Simmel:

hay algunos que, cuando se trata de cultura, hablan de aeroplanos y ferrocarriles, de la rapidez de los telegramas y la seguridad de las operaciones [...] Sin embargo, nunca debe olvidarse que todas estas cosas, en el mejor de los casos, tan solo son caminos, posibilidades, facilidades para acceder a una cultura, materiales al servicio del poder creador de las formas de cultura (Lukács, 2015, pp. 185-186).

En Lukács, la *Kultur* tiene un carácter histórico, pero no por ello deja de remitir a la esfera inmaterial de la existencia. Al igual que su maestro, Lukács ve en la preeminencia del mundo objetivo por sobre el subjetivo la causa de alienación. Ahora bien: en la medida en que este tipo de alienación (la alienación capitalista) está históricamente determinada, deja de ser trágica. En tanto el discípulo se despoja de una determinación subjetivista, los *medios* son necesarios para el desarrollo del individuo, pero dejan de ser irremisiblemente una interferencia que acaba ahogando su esencia. Aquello que Simmel identifica como la ruina de la humanidad, Lukács lo atribuye a la futura ruina de la época capitalista.

En su trabajo “Vieja y nueva *Kultur*”, escrito en vísperas de la instauración de un régimen socialista en Hungría, detalla ciertos rasgos del concepto. El texto data de 1919: no sólo la República Soviética

Húngara forma parte del futuro próximo, sino que el contexto político internacional carga con el optimismo de la reciente Revolución rusa. Además, Lukács es un partícipe activo del acontecimiento que protagoniza su país en el momento en que escribe, y ello está reflejado en algunos aspectos del texto. “Vieja y nueva *Kultur*” tiene un carácter programático; está pensando, fundamentalmente, en función al inminente y concreto derrumbe del sistema capitalista en la región.

En el trabajo mencionado anteriormente, el filósofo parte de la idea de que la *Kultur* y el ordenamiento económico establecen una relación dialéctica, lo que permite comprender una en función de la otra. Por este motivo, “las preocupaciones por los intereses de clase son así presentadas como si su motivación naciera de preocupaciones acerca de los valores eternos de la *Kultur*” (Lukács, 1973, p. 74). Aquí se vuelve patente la contradicción en la que se sume la clase burguesa en su afán por conservar su posición de poder: a la vez que postula un conjunto de valores eternos e inamovibles, aboga por salvarlos de su decadencia. Así, la esfera inmaterial de existencia se revela tan histórica como su contraparte objetiva. En la medida en que la *Kultur* se sitúa más allá de las necesidades materiales inmediatas, exige que ellas estén saciadas para poder desarrollarse; su “decadencia”, entonces, es un síntoma inevitable del ordenamiento capitalista, que subsiste sólo en tanto absorba a la sociedad entera a la lógica de la producción mercantil. Al igual que Simmel, Lukács (1973, p. 75) encuentra este problema extensible a la sociedad entera, porque

la *Zivilisation* crea, así, el dominio humano sobre la naturaleza; pero, como consecuencia, el hombre cae bajo el dominio de esos medios que le habían dado la posibilidad de dominar a la naturaleza. El capitalismo señala la culminación de este dominio.

La diferencia principal entre el capitalismo y las épocas premodernas es, entonces, que la *Kultur* es aniquilada por completo. Antes del ascenso de la burguesía al poder, el acceso a la *Kultur* no estaba vedado en la medida en que no todo producto estaba llamado a

ser mercancía, y la inexistencia de la división del trabajo permitía al productor ser íntegramente dueño de su producto. Así, el objeto no podía autonomizarse por completo porque estaba siempre vinculado al sujeto que lo producía; en el capitalismo, la artesanía deja de ser un modo relevante de producción. En tanto el arte es un fin en sí mismo cuya esencia “es formar, es la superación de resistencias” (Lukács, 2015, p. 197), se vuelve innecesario bajo un sistema que se rige a partir de la división del trabajo. El artista se vuelve prescindible en este contexto, queda atrapado en un círculo endogámico e improductivo porque es “un hombre inútil” y la cultura artística es “crear estilo a partir de esta inutilidad” (Lukács, 2015, p. 192). A diferencia de, por ejemplo, la Edad Media, no hay ninguna clase que esté llamada a la producción de la *Kultur*. La burguesía “al suprimir los privilegios de casta ha eliminado también los privilegios culturales de la sociedad de castas” (Lukács, 1973, p. 75): lo inaudito del capitalismo es que ya no hay sector, ni siquiera el de la clase dominante, que no quede absorbido bajo la lógica del objeto. Y esto ocurre porque los privilegios de casta eximían a los altos estratos feudales de participar del proceso productivo, lo que sentaba las condiciones para que ellos se desarrollen en el ámbito de la *Kultur*. Aunque el marco socioeconómico le daba ese privilegio a unos pocos, conservaba en él la posibilidad de su existencia:

La *Kultur* de las épocas precapitalistas era posible gracias a la relación de continuidad en que venían a encontrarse los productos culturales singulares: un producto llevaba adelante el problema planteado por el otro, y así sucesivamente. La *Kultur* en su conjunto delineaba por lo tanto una determinada continuidad de desarrollo lento y orgánico. Así era posible que en cada campo se afirmara una *Kultur* coherente, unívoca y sin embargo original; una *Kultur* cuyo nivel superaba también en mucho el nivel más alto alcanzable a través de aptitudes individuales, aisladas (Lukács, 1973, p. 77).

La cultura literaria oral de la Edad Media puede dar cuenta de este sentido de organicidad. Los relatos medievales estaban en un

continuo e inevitable desarrollo, determinado por el carácter oral de su producción: cada vez que un nuevo relator los modificaba, no implicaba ello una pérdida absoluta de sus anteriores versiones. Por el contrario, los enunciados nacían de sus predecesores, cada versión era complementaria de sus vecinas; estaba, implícita o explícitamente, en diálogo con ellas.

Para Lukács, el socialismo encierra en sí la posibilidad de democratizar la *Kultur*, porque propone destruir las bases de una economía al servicio del objeto; lo que implica despojarla de su cualidad autónoma. La sociedad no puede alcanzar el dominio de sí misma si no es capaz, primero, de dominar las condiciones materiales de existencia (o, en otras palabras, la economía). La propuesta socialista se centra en devolverle a la economía su carácter de *medio* y en crear condiciones materiales que permitan al individuo desarrollarse más allá de la necesidad inmediata de sustento. Es importante señalar que, si bien la *Kultur* está siempre condicionada por la base, no deja de ser una cualidad propia del individuo:

La *Kultur* es la forma de la idea del ser-hombre del hombre. Es, entonces, creada por el hombre, no por las circunstancias. Toda reestructuración de la sociedad configura solamente el cuadro, la posibilidad de la libre autorealización, de la espontánea fuerza creadora de los hombres (Lukács, 1973, p. 85).

Es precisamente por este motivo que es imposible detallar los rasgos de una *Kultur* que aún espera su realización. Sin embargo, sí puede afirmarse que la instauración del socialismo, al liberar al ser humano de la miseria económica, sienta las bases para que exista la *posibilidad* de una *Kultur* cuyas características son todavía impredecibles.

***Kultur* según Herbert Marcuse**

Los planteos de Marcuse respecto de la noción son, en una medida significativa, análogos a los de Lukács. Sin embargo, su ensayo

“Acerca del carácter afirmativo de la cultura” se ve obligado a dialogar con un contexto social muy distinto al que condiciona la escritura de “Nueva y vieja *Kultur*”. Escrito en pleno auge del nazismo, el potencial revolucionario de la *Kultur* se presenta opacado; y así el texto otorga más espacio al análisis de sus usos ideológicos por parte del fascismo. Por este motivo, está obligado a ser más introspectivo, más extenso, a dialogar más ampliamente con varias tradiciones y corrientes de pensamiento. La idea de la revolución es, cuando escribe Marcuse, inverosímil, mientras que la consolidación del régimen nazi es inminente.

Al igual que Lukács, Marcuse encuentra que la *Kultur* capitalista cobra rasgos diferenciales respecto de los períodos premodernos. Sin embargo, identifica en la filosofía griega antigua los primeros esbozos de lo que el período ilustrado entendería más tarde como la dicotomía *Kultur/Zivilisation*. En la Antigua Grecia

la división entre lo funcional y necesario, y lo bello y lo placentero, es el comienzo de un proceso que deja libre el campo para el materialismo de la *praxis* burguesa por una parte, y por la otra, para la satisfacción de la felicidad y del espíritu en el ámbito exclusivo de la “cultura” (Marcuse, 1978, p. 45).

Ahora bien: las precarias condiciones de existencia en ese entonces hacían imposible pensar en un sentido universal de la *Kultur*. Al igual que en la Edad Media, el acceso al espacio más elevado y sublime de la vida estaba explícitamente reservado a una élite, que se postulaba como más idónea que el resto de la población en lo que refiere al tratamiento de cuestiones filosóficas y espirituales. Aunque fuera dentro de una esfera mínima, la posibilidad de la *Kultur* existía. Lo que ocurre en la modernidad es que, a la vez que la postula como universal e inherente a todo individuo –esta es una de sus premisas ilustradas fundamentales– relega su realización al ámbito más abstracto e ideal posible. El plano abstracto en el que queda sumida la *Kultur* tiene su correlato con las características que adquiere la base económica en relación a la división del trabajo. Así como el ser

humano se ha vuelto abstracto en sus relaciones de producción por haber cedido la autonomía sobre lo que produce al producto vuelto mercancía, los valores inmateriales también acaban moviéndose en un terreno supra personal que excede su propia voluntad. *Zivilisation* y *Kultur* exhiben así el mismo problema: el problema de haber adquirido una cualidad colectiva, universal, que contrasta con la impotencia del individuo aislado, con una enajenación material e inmaterial que, en su universalidad, se presenta como ahistórica. Sostiene Marcuse (1978, p. 49) que “partiendo de una determinada forma histórica de la división social del trabajo y de la división de clases, se crea una forma eterna, metafísica de las relaciones entre lo necesario y lo bello, entre la materia y la idea”. Si la clase burguesa no puede postular la superioridad de un grupo por sobre otro que legitime el acceso selectivo a la *Kultur*, porque ello va contra sus propios ideales, entonces esgrimirá el derecho a su desarrollo universal. Pero, como bien adelantó Lukács, este derecho entra en una irreconciliable contradicción con los mecanismos del capitalismo, que esclaviza a todas las clases a la lógica del objeto y amputa así la posibilidad del perfeccionar la subjetividad. De aquí que se reivindique como un valor universal, absoluto, que está más allá de cualquier contingencia material. Esta es la manera a partir de la cual la burguesía naturaliza –fossiliza– aquello que es histórico.

La *Kultur* de la época capitalista tiene un carácter afirmativo: afirma el orden social establecido, porque apunta a perpetuar el orden económico a partir de la reivindicación de ciertos valores que se postulan como ajenos –y superiores– a él. En el capitalismo, la primaria dicotomía entre *Kultur* y *Zivilisation* conserva su carácter esencialista y burgués. Pero el mismo mecanismo ideológico que busca legitimar el orden existente es el que, a su vez, acaba denunciándose a sí mismo. La esfera inmaterial, propia del alma, viene a ser el espacio de realización –abstracta, ideal– de todas las promesas incumplidas de la burguesía: “con el alma, la cultura afirmativa protesta en contra de la cosificación para caer, sin embargo, en ella. El alma es protegida como el único ámbito de la vida que aún no ha sido incorporado

al proceso social del trabajo” (Marcuse, 1978, p. 60); la idea de *Kultur* burguesa se convierte así en un arma de doble filo: mientras que direcciona todas las necesidades insatisfechas a un espacio subjetivo, anímico e individual y, por lo tanto, inofensivo, permite pensar en la posibilidad de un ordenamiento de la vida no reglado por la lógica fragmentaria de la división del trabajo, ni por la consecuente facultad alienante de la mercancía. Para la burguesía el arte es, a la vez que inútil para el proceso productivo, necesario para mantenerlo vigente, siempre y cuando triunfe en su función disciplinante: siempre y cuando pueda mostrarse como el *único* espacio en el que la utopía es posible; en el que el ser humano es, aunque de manera abstracta, libre e igual respecto de sus semejantes.¹

Por más opacado que esté bajo mecanismos disciplinarios burgueses, la idea de *Kultur* siempre conserva su potencial revolucionario. Al igual que Lukács, Marcuse considera que la destrucción de la alienación objetual capitalista destruiría también las facultades alienantes de la *Kultur*, allanando el camino para su libre desarrollo y para que pertenezca verdaderamente al dominio del individuo. Ahora bien, esta es la única certeza que puede tenerse respecto de su situación en una sociedad socialista: la de ofrecer un marco óptimo para el libre desarrollo de las cualidades subjetivas del ser humano; cualquier voluntad de detallar los rasgos de la *Kultur* proletaria sería una especulación contrafáctica. Una cultura no afirmativa también dialogaría con las limitaciones y posibilidades de la esfera material, porque “también la reproducción de la vida será una reproducción de la cultura: organización de los anhelos no realizados, purificación de instintos no satisfechos” (Marcuse, 1978, p. 78). La propuesta socialista consiste, así, en restaurar la relación orgánica entre la esfera

¹ Para Marcuse (1978, p. 70), “al injertar la felicidad cultural en la desgracia, al ‘animizar’ los sentidos, se atenúa la pobreza y la precariedad de esta vida, convirtiéndola en una ‘sana’ capacidad de trabajo. Este es el verdadero milagro de la cultura afirmativa”. El espacio del alma es intrínsecamente un espacio irracional, cuyo carácter sublime reside en que desprecia cualquier vinculación, positiva o negativa, con el mundo objetivo. El alma no puede cuestionar el orden de lo real, porque está en una esfera superior a él.

material e inmaterial de la existencia, entre la *Kultur* y la *Zivilisation*. Implica, al fin y al cabo, que la una sea un reflejo transparente de la otra y ya no un espacio de falso consuelo.

Consideraciones finales

De lo trabajado hasta el momento se entiende que, para Lukács y Marcuse, el concepto de *Kultur* es histórico, pues está sujeto a cambios en la base. No son sólo sus rasgos los que están atravesados por las condiciones materiales de existencia, sino también sus funciones atribuidas. De aquí que, en su forma burguesa, se haya adecuado a las necesidades de la clase dominante. Si bien los planteos de Simmel están dotados de un carácter ahistórico, casi apolítico, que le impide esbozar una solución al problema; lo cierto es que no falla en identificar la supresión total de la *Kultur* como el síntoma inaudito de la modernidad. A partir de la comprensión de este fenómeno, los sucesores analizaron el potencial del concepto para exponer las contradicciones de clase y desenmascarar a la burguesía en sus propias promesas incumplidas, despojándolo así de su rasgo trágico.

Bibliografía

- Elias, Norbert (2015). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Chicote, Francisco Manuel (2020). "El concepto de cultura en la ensayística de Georg Simmel". *Pandaemonium*, 23(41), 153-175.

- Kroeber, A.L. y Clyde Kluckhohn (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Peabody Museum Press.
- Lukács, György (2015). *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*. Buenos Aires: Gorla.
- Lukács, György (1973). *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Marcuse, Herbert (1978). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur.
- Simmel, Georg (1976). *Filosofía del dinero*. Madrid: Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg (2001). *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.

¿En qué sentido ha quedado obsoleto el concepto original de industria cultural?

Lucas Fiaschetti Estévez

Un concepto obsoleto, pero por otra razón

De los conceptos acuñados por la Teoría Crítica de la sociedad, quizás ninguno haya ganado tanta popularidad como el de “industria cultural”. Originalmente, el concepto iluminaba la forma histórica de la cultura bajo el capitalismo. Desde su formulación inicial en años cuarenta por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en *Dialéctica del Iluminismo*, la fortuna crítica que se ha desarrollado es bastante prolífica. Al romper barreras disciplinarias, sin embargo, este análisis de la cultura alcanzó áreas como la comunicación y el marketing. Como consecuencia, la especificidad y el contenido crítico del concepto fueron, poco a poco, siendo disipados.

Su fama, por otro lado, también propició su crítica. Para muchos, el diagnóstico frankfurtiano no sería más operativo debido a su innegable carácter pesimista, habiendo quedado obsoleto. Para ellos, los frankfurtianos tomaron la cultura como pura manipulación, pura lavada de cerebro comercial y distracción vacía por parte de las corporaciones multinacionales (Jameson, 1979, p.138). En su

negación dogmática de la cultura, tales teóricos habrían revelado un rasgo elitista de su pensamiento, ya que desconsideraban lo que podría haber de auténtico en la cultura popular. Según esta visión, el término “industria cultural” presupone una pureza del arte burgués en detrimento de su degeneración por la masificación en curso. Desde la perspectiva de estos críticos, de acuerdo con Robert Kurz (2022, p. 114), el análisis compartiría un “pesimismo cultural conservador”.

Además, se argumenta que la formulación original de la “industria cultural” ya no podría dar cuenta de los innumerables cambios que han ocurrido en el ámbito cultural en estos últimos ochenta años, como la aparición de nuevas tecnologías, la supuesta descentralización y diversificación de la producción cultural y la inclusión inédita y generalizada de nuevos actores y agendas antes marginalizadas, como las raciales, de género y otras luchas en el centro de la industria cultural. En general, el concepto estaría desactualizado por ser demasiado pesimista, ya que la realidad cultural ha demostrado ser más auspiciosa de lo que se imaginaba originalmente.

En algunos casos, sin embargo, esta crítica al diagnóstico frankfurtiano resulta en un enfoque compasivo e ingenuo ante la cultura actual. Como consecuencia, la masificación de la producción, la democratización del acceso y el avance tecnológico de los medios de comunicación son vistos como un fenómeno por sí solo emancipatorio. Siguiendo esta línea de razonamiento, “cualquier movimiento de masas ‘en el fondo’ siempre es bueno en sí mismo” (Kurz, 2022, p. 115). Sin embargo, los partidarios de este tipo de “optimismo cultural posmoderno” (Kurz, 2022, p. 117) dejan fuera de su análisis los intereses económicos involucrados en la estandarización y oligopolización de la producción cultural contemporánea, alejándose de un enfoque crítico no sólo de la cultura, sino también del capitalismo.

Sobre este último aspecto, defendemos que muchas de estas posiciones divergentes respecto al diagnóstico frankfurtiano parten de un error común. En general, toman el concepto de la industria cultural como eminentemente descriptivo, dejando de lado su carácter crítico. La “industria cultural”, tal como la trabajaron Horkheimer y

Adorno (1970), no se fundamenta sólo en un minucioso análisis empírico de la cultura norteamericana de los años cuarenta, sino que surge de una reflexión teórica que intenta analizar la cultura como un fenómeno social disperso que se desarrolla sin transparencia en la realidad empírica y que se relaciona inmanentemente con la reproducción del modo de producción capitalista y su incapacidad para acabar con el sufrimiento social innecesario.

La elaboración del concepto de “industria cultural”, por lo tanto, asume el punto de vista dialéctico-materialista que atestigua en la realidad social y en sus diferentes ámbitos, entre ellos la cultura, la irracionalidad en curso. En esta clave, el diagnóstico puede ser considerado parte de la larga tradición de la crítica de la ideología. A través de la observación de un proceso de profundización de las tendencias regresivas que, el concepto crítico de “industria cultural” indica en sus propios términos antitéticos como una contradicción por el momento insoluble, en la cual la cultura responde de manera impotente a la colonización desenfrenada del capital en todos los ámbitos de la vida social. Así, está comprometida en comprender los procesos que impiden, bloquean y no satisfacen el potencial de aquella emancipación posible pero no realizada.

La máquina que rueda *sur place*

Ante la escena cultural contemporánea, creemos que no sólo persiste la prominencia del carácter regresivo de la cultura, sino que ha habido una profundización de los obstáculos a la emancipación y un consiguiente deterioro de nuestro horizonte de posibilidades emancipatorias. En este sentido, podemos afirmar que el concepto de industria cultural ha quedado obsoleto por estar por debajo de los procesos regresivos en curso. Frente a su concepto, el objeto se ha rigidizado de tal manera que ha dejado atrás su configuración inicial, imponiendo nuevos desafíos a la crítica. Ante este nuevo impasse, debemos entonces dirigir nuestros esfuerzos a comprender

las profundas contradicciones presentes en la escena cultural contemporánea y cómo responden, tanto en el nivel inmanente de las obras como en un enfoque general, al actual estadio del capitalismo. Dicho esto, podemos entender de qué manera el objeto ha superado el concepto, pero de forma negativa: aquello que antes parecía mínimamente abierto hoy tal vez esté a punto de cerrarse. Con el fin de resaltar este proceso, buscamos ahora calificar los términos de esta superación.

De acuerdo con Horkheimer y Adorno (1970, p. 146), “la civilización actual concede a todo un aire de semejanza”. A través de la repetición de fórmulas preconcebidas, la industria utiliza clichés ideológicos “para emplear a gusto aquí y allá” dependiendo del “papel que desempeñan en el esquema” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 152) y no de acuerdo con la especificidad inmanente de cada obra. Así, responden a las exigencias externas en relación con sus propios problemas, coordinadas por el criterio máximo de su vendibilidad. En este esquema, “las distinciones enfáticas como aquellas entre *films* de tipo *a* y *b*” pasan a tener menos que ver con su contenido “sino que sirven más bien para clasificar y organizar a los consumidores” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 149). Al final, “los productos mecánicamente diferenciados se revelan como iguales” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 150).

La estandarización estructural de la industria cultural también promueve, al mismo tiempo que depende, del avance técnico de la producción masificada y de su consecuente “idioma técnicamente condicionado” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 156). En este contexto, el desarrollo de los productos culturales –lo que traen de nuevo en relación con los anteriores– se resume al progreso de la técnica, en la cual las innovaciones surgen como “mejoramientos de la reproducción en masa” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 164) ajenas a la organización de la cosa en sí misma. A través de esta “necesidad permanente de nuevos efectos” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 155), los viejos esquemas siguen siendo los mismos y toda la atención se dirige a la técnica en sí. No es de extrañar que “el interés de los

innumerables consumidores va por entero hacia la técnica y no hacia los contenidos rígidamente repetidos, íntimamente vacuos y ya medio abandonados” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 164). Si analizamos los principales éxitos del cine, veremos cómo la diferencia entre una película y otra, de tan superficial, se limita “a diferencias en el número de divos, en el despliegue de medios técnicos, mano de obra, trajes y decorados” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 150).

Al tratar de la estandarización y del avance de la técnica en la producción cinematográfica de su tiempo, Adorno y Horkheimer citan como ejemplos los estudios *Warner Bros* y *Metro Goldwyn Mayer*. Aunque tenía pocas décadas de historia, el cine de esa época ya demostraba un creciente agotamiento de sus materiales estéticos, considerando la hegemonía de clichés y patrones que permeaban las grandes producciones. Desde temprano, las mismas historias comenzaron a contarse, una y otra vez. Según Jameson (1979, p. 137), se observa algo similar a lo que Freud llamaba retroactividad (*Nachtraglichkeit*), un regreso desenfrenado a algo sin originalidad, consistente únicamente por ser una repetición infinita de viejas tramas y franquicias. Conscientes de que la estandarización estaba en franco perfeccionamiento, Horkheimer y Adorno (1970, p. 150) llegaron a apostar que “la identidad apenas velada de todos los productos de la industria cultural podrá mañana triunfar abiertamente”.

Ese tiempo ya ha llegado. Como índice de esto, echemos un breve vistazo a la producción cinematográfica. En lo que respecta a la estandarización, el escenario es alarmantemente poco diversificado, especialmente en lo que concierne a las historias que se están contando en las pantallas. Entre las cien películas con las mayores recaudaciones de la historia (IMDb Pro, 2024), 91% forma parte de alguna franquicia o son secuelas y remakes de tramas ya conocidas. El 9% restante, por ahora, no tiene secuelas. Entre las diez franquicias más rentables del cine contemporáneo (Nash Information Services, 2024), siete son estrictamente de superhéroes. Entre ellas, se destaca en la cima de la lista el *Marvel Cinematic Universe*, con ganancias que superan más del doble a la segunda colocada, la franquicia de *Star*

Wars. La indiscutible hegemonía de estos estudios alcanzada en los últimos años también refuerza lo poco plural que es la producción actual. Cuando analizamos el perfil de los principales estudios de la actualidad, también notamos la oligopolización en curso, ya que alrededor de seis compañías hegemonizan el mercado y reúnen para sí las mayores taquillas (Nash Information Services, 2024a). También es evidente la concentración geográfica de la producción: tanto las diez mayores franquicias como los diez mayores estudios son estadounidenses. Además, el valor acumulado de la taquilla de las películas producidas por estudios norteamericanos es once veces mayor que el segundo colocado, el Reino Unido (Nash Information Services, 2024b).

Por su parte, el avance técnico, en lugar de propiciar la diversificación de la producción cultural, acaba por reforzar las tendencias ya bien establecidas, atrofiando aún más la posibilidad de elaboraciones estéticas que escapen de los patrones impuestos. La “máquina rueda *sur place*” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 162): en realidad, nos encontramos con el uso sistemático de técnicas como el 3D, los efectos especiales y las reversiones *live-action* de películas de animación, como *Pinocho*, *Dumbo*, *Alladin*, *El Rey León* y *La Bella y la Bestia*. Sumado a esto, somos testigos del creciente uso de la llamada “inteligencia artificial”, sobre todo para el rejuvenecimiento (o incluso la resurrección) de actores y actrices, como Harrison Ford en el último *Indiana Jones* o Carrie Fisher en otra película de la franquicia *Star Wars*.

Las películas nostálgicas

A pesar de no ofrecer nada nuevo para el espectador y siempre reproducir las mismas y viejas historias, la industria cinematográfica capta algo del malestar en curso al insistir cada vez más en películas que se alejan del realismo y apuestan por un mundo fantástico, generalmente situado en otro tiempo histórico y con tonos apocalípticos. Si la ideología de la cultura “tiene por objeto el mundo como tal”

(Horkheimer y Adorno, 1970, p. 178), este mundo aparece ahora como algo invertido. Estamos, así, ante una afirmación de lo existente que opera a través de la negación de representar en las pantallas la realidad vivida. En una realidad social vaciada de sentido y racionalidad, se recurre a todo, menos al aquí y ahora. En el tiempo libre, lo último que se quiere es pensar en el mundo como es.

Para Jameson (2006, p. 173), este tipo de fuga de la realidad operada por la industria cultural se manifiesta en las “películas nostálgicas”. Aquí, la nostalgia se refiere a una fuga de la realidad sin una dirección específica, con el supuesto de vaciar de la historia contada la mayoría de los signos y referencias que puedan ser asociados al mundo contemporáneo. Bajo este modelo, la narrativa hegemónica de la industria cultural sitúa las películas en algún pasado idílico, presente alternativo o futuro distópico, en una nostalgia indefinible “como si, por alguna razón, hoy fuésemos incapaces de concentrarnos en nuestro propio presente” e “incapaces de conseguir representaciones estéticas de nuestra propia experiencia actual” (Jameson, 2006, p. 174). Las películas aún se hacen a través de la representación de “malvados extraterrestres”, “héroes norteamericanos” y “heroínas en conflicto” (Jameson, 2006, p. 173).

A partir de esta discusión, sostenemos que la operación de fuga de las películas nostálgicas, completamente sometida a los clichés de la industria, ocurre de tres maneras distintas. En primer lugar, identificamos las “películas históricas”, género clásico del cine comercial, las cuales parten de una fuga hacia el pasado y retratan de manera hiper detallada períodos históricos anteriores, sean reales o no. En esta amplia categoría, se incluyen tanto las películas de *El Padrino* como la reciente *Oppenheimer* y la franquicia *El Señor de los Anillos*. De cierto modo, todas ellas expresan una especie de “realismo ficcional” que es indiferente a la factualidad de lo que es representado.

A continuación, tenemos los “filmes de un presente otro”, que, aunque tienen tramas situadas en tiempos actuales, retratan eventos que ocurren en un tiempo paralelo o en una otra dimensión, como es el caso de las franquicias de superhéroes y sus autodenominados

“multiversos”. En la realidad retratada en estas películas, todo es al mismo tiempo muy similar a nuestro mundo, pero hay un toque surrealista de magia, fuerzas sobrenaturales o heroísmo que supera cualquier realismo. Actualmente, estas películas dominan ampliamente la lista de las taquillas de mayor éxito. Como ejemplos, podemos citar diferentes franquicias como *Marvel*, *Batman*, *Spider Man*, *Harry Potter* e incluso la reciente *Barbie*.

Por último, encontramos los “filmes del mañana”, que narran historias de períodos indeterminados del futuro, generalmente marcados por dramáticas transformaciones tecnológicas y ambientales. Generalmente, hay una miríada de géneros que se incluyen y se confluyen. Lo que raramente se ve, sin embargo, es la representación de futuros reconciliados, donde la humanidad alcanza un final feliz. En la ciencia ficción, destaca la ya mencionada franquicia *Star Wars*; en el caso de las distopías, *Avatar*; entre las películas catastrofistas y apocalípticas, tenemos *Impacto Profundo*, 2012 y *No mires arriba*, por ejemplo.

Analizadas en conjunto, estas películas parecen reflejar una especie de presentimiento abstracto y disforme respecto a los efectos destructivos de la acumulación capitalista, tanto sobre la humanidad como sobre la naturaleza. Su presupuesto inconsciente, así, apunta al “fracaso del futuro” (Jameson, citado en Fisher, 2018, p. 28). Si la filosofía decretó la muerte de Dios, el capitalismo tardío enterró el futuro. En los filmes, ese mañana distópico, casi siempre sin reconciliación, tiene como rasgos no sólo el avance técnico desenfrenado, sino también una sociedad en ruinas bajo una atmósfera ciberpunk, como en los ya clásicos *Terminator* o *Robocop*. Curiosamente, en estos campeones de taquilla repletos de clichés y sin intenciones artísticas, la industria cultural contemporánea no deja de revelar una cierta mala conciencia sobre el actual estado irracional, en el cual la mayor de las fugas es, por otro lado, la más realista de ellas.

Diferentemente de una visión bipolar en la que obras de arte autónomas se oponen directamente a los productos culturales más comerciales, las películas nostálgicas nos permiten ver cómo incluso lo

más comercial y efímero de los bienes culturales lleva consigo algo que se refiere a lo más absoluto, aunque sea de manera inconsciente, al realismo. Notamos que el cine comporta estrategias de escape de la realidad que abordan las contradicciones del presente y las denuncian, sin alcanzar, sin embargo, el nivel de una crítica consecuente. Si tomamos en serio la industria cultural (Adorno, 1973, p. 65), debemos comprometernos a buscar en todos los bienes culturales en circulación, incluso en el tipo más degradado, la presencia de un elemento negativo, sin importar cuán débil e impotente sea. Bajo la comprensión marxiana de considerar la ideología como una ilusión socialmente necesaria y no sólo como una mentira, debemos considerar que las principales tendencias de nuestra actual cultura cinematográfica no pueden ser ideológicas sin ser, de manera implícita o no, utópicas (Jameson, 1979, p. 144).

Aunque movilizan las más profundas y fundamentales esperanzas y fantasías de la colectividad (Jameson, 1979, p. 144), estas películas las resuelven de formas conformistas y apolíticas. Así, al mismo tiempo que esbozan un malestar en curso, “ocultan la contradicción, en lugar de acogerla” en “la conciencia de la propia producción” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 188). Por lo tanto, bajo los mismos jargones liberales de Margaret Thatcher y Francis Fukuyama de que no hay alternativa y que la historia ha terminado, toda esta estrategia de escape no supera el nivel más superficial, resultando en una denuncia abstracta y sin objeto. De este modo, esta fuga acepta el horizonte intransponible de la propia sociedad capitalista. Ante este realismo capitalista, la cultura se sumerge en medio de un sentimiento generalizado de que el capitalismo es “el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa” (Fisher, 2018, p. 22). Lo máximo que se observa es una “extrapolación o exacerbación de nuestro propio mundo” (Fisher, 2018, p. 22) en lugar de una alternativa a él.

La neutralización de lo disruptivo

Un aspecto indisoluble de la estandarización de la industria cultural es la sistemática exclusión de cualquier expresión artística potencialmente crítica y disruptiva. Horkheimer y Adorno estaban atentos a este aspecto. Según ellos, la cultura bajo el capitalismo tardío tiene como supuesto general descartar “lo que aún no ha sido experimentado”, ya que ve lo nuevo como un riesgo a evitar mediante el “inventario cultural experimentado” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 162). A través de los mecanismos técnicos y de producción estereotipada, se delimita la línea de lo que es prohibido y lo que es tolerado. Es a través de sus prohibiciones que la industria cultural “fija positivamente” un “lenguaje suyo, con una sintaxis y un léxico propios” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 155).

Frente a la escena contemporánea, defendemos que este proceso de exclusión ocurre de manera aún más desafiante para la crítica. La perversidad en curso se refiere a una integración y neutralización creciente de discursos, prácticas y luchas provenientes de los grupos más desfavorecidos y explotados de la sociedad capitalista por parte de las tendencias más hegemónicas de la industria cultural. Hoy, lo disruptivo no es simplemente excluido de la escena cultural, sino que es integrado a ella de forma violenta. Desde sus inicios, es cierto que la industria cultural ha dado espacio a la circulación de manifestaciones estéticas de tendencias políticas opuestas. Sin embargo, ese otro, subsumido a la sistematicidad y a los estándares impuestos por la industria, es despojado de cualquier elemento radical. En este sentido, incluso aquel que resiste comienza a entonar “el elogio del ritmo de acero” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 146). Obras que aparentemente cargan un contenido crítico, así, lo mantienen dentro de los límites del propio sistema, como una serie de incorrecciones calculadas incluidas en las obras que “no hacen más que reforzar y confirmar a validez del sistema” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 156).

Incluso las obras que recurren al absurdo, del que “participaba legítimamente el arte popular” (Horkheimer y Adorno, 1970, pp. 166, 182), o al trágico, originario del arte serio, son neutralizadas: transforman la parodia en un *non-sense* genérico y la melancolía romántica en un sufrimiento psicológico del tipo más superficial. De este modo, encuentran un lugar donde el orden se legitima y la crítica, despojada de contenido, se reduce a una denuncia sin un objeto claro, en un pastiche que emula formas anteriores ya convertidas en anacrónicas. Lo mismo ocurre con las demandas vinculadas a las luchas por reconocimiento. En franca circulación en la industria, la representación de tales movimientos “anticapitalistas” lleva consigo reivindicaciones auténticas de grupos históricamente desfavorecidos, como las mujeres, los negros, los indígenas, los inmigrantes y la población LGBTQIA+. Sin embargo, tales luchas son toleradas por la industria cultural en un lenguaje que no es el suyo.

Lo disruptivo, despojado de radicalidad, no está sólo en los márgenes de la industria cultural. Como admite Adorno (1973, p. 127), se crean zonas culturales acomodadas en las que se desarrollan películas refinadas y psicológicas, las cuales “repiten interminablemente los más viejos gastos de rebelión y confrontación con el entusiasmo de una primera vez” (Fisher, 2018, p. 31). Transformados en el mainstream, demuestran cómo “el realismo capitalista pueda estar muy cerca de un cierto anticapitalismo”, ahora aceptado como un “carnavalesco ruido de fondo” (Fisher, 2018, pp. 35, 38). Despojados de cualquier crítica socioeconómica más radical, estas protestas y movimientos generalmente pasan a revestir una crítica moral al capitalismo, sin abordar su irracionalidad incorregible. En este utopismo ingenuo, el horizonte es el propio capitalismo. Teniendo en cuenta el espacio limitado de su actuación, el otro tolerado es consecuencia de un progresismo difuso de carácter liberal.

La contradicción entre una estructura económica oligopolizada y la presencia de discursos y representaciones emancipadoras ya ha sido muy discutida en la literatura. En general, el tratamiento de esta cuestión conduce a la elaboración de conceptos y oxímoros

polémicos, como es el caso de la contribución de Nancy Fraser (2017). Según la autora, el “neoliberalismo progresista” conjuga una alianza real y poderosa de dos compañeros improbables. Por un lado, se observan las principales corrientes liberales de los nuevos movimientos sociales. Por otro lado, tenemos los sectores económicos ligados al mercado financiero, como Wall Street, Silicon Valley y Hollywood (Fraser, 2017). Para la autora, esta situación combina de manera única un programa económico “expropiativo y plutocrático” con una “política liberal-meritocrática de reconocimiento” (Fraser, 2017). Como hemos visto hasta aquí, la industria cultural contemporánea actúa en el mismo escenario paradójico. A pesar de la estructura concentrada y oligopolizada de los monopolios culturales y la ausencia de diversidad en lo que se representa, hay una difusión de “un ethos de reconocimiento superficialmente igualitario y emancipatorio” (Fraser, 2017).

Horkheimer y Adorno (1970, p. 159) ya señalaban cómo el estilo de la industria cultural se revela “como meta justamente del aquel liberalismo al que se le reprochaba falta de estilo”, ya que gran parte de “sus categorías y sus contenidos hayan surgido de la esfera liberal”. Con el capitalismo tardío, esta contradicción entre las promesas liberales y su plena realización se ha profundizado. Paradójicamente, junto a esto, la cultura “puede concederse el desdén hacia el capitalismo” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 170). Sin embargo, una vez “registrado en sus diferencias”, el otro pasa a pertenecer a los esquemas de la industria cultural “tal como el reformador agrario se incorpora al capitalismo” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 159). Conscientes de la debilidad de este proceso, los autores destacan cómo la rebeldía realista se ha convertido en la “marca de fábrica de quien tiene una nueva idea para aportar a la industria”, ya que todo ocurre bajo la marca de la rebelión que se reconcilia. En realidad, “lo que resiste sólo puede sobrevivir enquistándose” Horkheimer y Adorno, 1970, p. 159).

Slavoj Žižek (2009) también se ha centrado en este progresismo difuso al caracterizar irónicamente a parte de la élite financiera global

como un grupo de “comunistas liberales” que encarnan la ideología hegemónica del capitalismo contemporáneo. En consonancia con Fraser, Žižek (2009, p. 27) señala que el comunismo liberal predica que el crecimiento económico desenfrenado, la financiarización de la economía y otros procesos en curso en el neoliberalismo son compatibles con las “causas anticapitalistas de la responsabilidad social y la preocupación ecológica”. Al igual que en nuestro diagnóstico de la industria cultural actual, Žižek (2009, p. 34) subraya que tal visión del mundo deja sin espacio cualquier crítica más sistémica al capital, abordando sus dilemas como problemas concretos que deben resolverse a través de la “caridad, su “máscara humanitaria”.

El problema de este carácter difuso del progresismo en la industria cultural es que no llega hasta el final, es decir, no da el salto necesario entre la mera presencia del otro y el reconocimiento de que ese otro es el protagonista de su existencia. En la etapa actual del capitalismo, donde los horizontes revolucionarios han desaparecido, no podría ser muy diferente. Este escenario fue bien descrito por Alain Badiou, quien irónicamente comentó cómo dejamos que “millones de africanos mueran de sida, pero no permitimos el nacionalismo racista del estilo de Milošević” (citado en Fisher, 2028, p.26). En el caso específico de la industria cultural, podríamos formular algo similar: una gran proporción de personas negras, mujeres, personas LGBTQIA+, inmigrantes, personas empobrecidas y otros grupos marginados se mantienen atrapados en los niveles de trabajo más brutales e inhumanos de reproducción material de su existencia. Sin embargo, los exaltamos en nuestros productos culturales en nombre de una diversidad abstracta y moralizante, con la esperanza subyacente de que la mera enunciación de su existencia ya sea válida como acto de justicia.

Así, a pesar de que la industria cultural se presenta como un espacio democrático donde todos pueden y deben participar, los modos de comportamiento que ella suscita son descaradamente conformistas (Adorno, 1973, p. 65). Vista sistemáticamente, ella valora en última instancia el orden en abstracto, lo que demuestra la impotencia

de los mensajes que transmite. Aunque carguen demandas urgentes que deben contar con el apoyo más irrestricto de los llamados “sectores progresistas” de la sociedad, debemos ser conscientes de que el espacio disponible para tales luchas, principalmente en el ámbito cultural, se reduce a la tentativa de salvar pequeños enclaves de inmediatez en una sociedad falsa (Adorno, 1973, p. 67). En suma, la cultura bajo el capitalismo tardío resuelve los conflictos de manera superficial, ya que difícilmente podrían ser en verdad resueltos. Como hemos visto, la resolución de estos conflictos se pospone cada vez más a un mañana que la propia industria insiste en representar como una gran y continua catástrofe. Ante el concepto original, la industria cultural contemporánea tiene horizontes aún más reducidos, negativos. Superada por no captar cuán regresivo es el estado actual de la cultura, la teoría y la praxis se sienten desorientadas.

¿Qué hacer?

Generalmente, la sección final de un artículo que diagnostica los bloqueos impuestos a la emancipación se enfrenta al imperativo leninista: *¿qué hacer?* Sin embargo, detrás de esto se halla el supuesto de que el pensamiento trae consigo obligatoriamente algunas instrucciones directas para la acción, que iluminarían la praxis (Adorno, 1992). Una posición distinta de esta es vista, en la mayoría de los casos, como una resignación obtusa del intelectual que se refugia en la torre de marfil. Al desconfiar de la praxis y eximirse de tales obligaciones, la figura del teórico pasa a ser objeto de una intolerancia, llevando a la situación paradójica en la que el sufrimiento de la realidad se vuelve contra el teórico, que lo enuncia.

Para escapar de esta posición “pesimista”, muchos apuestan sus fichas en utopías redentoras, entonando el mantra de que mañana será mejor. Sin embargo, este no parece ser un camino prometedor. Especular sobre un tipo de lenguaje cultural en situaciones que aún no existen no nos serviría de nada, ya sea teórico o práctico (Jameson,

1979, p. 140). Para ello, tendríamos que suponer que todo el virtuosismo técnico actual va, de un momento a otro, a servir a las reales necesidades y propósitos de los más desfavorecidos. Estaríamos soñando despiertos si esperaríamos que cualquiera de estas estructuras pudiera ser alterada por fe o milagro (Jameson, 1979, p. 132), sin una transformación social y política más amplia orientada hacia la emancipación. A pesar de eso, cuando “las puertas están atrancadas, con más razón al pensamiento no le está permitido derrumbarse” (Adorno, 1992, p. 99).

En lugar de una respuesta táctica o la búsqueda de un procedimiento de resistencia abstracto, quizás sea más auspicioso que la crítica se enfoque en obras, artistas, colectivos y luchas en circulación en la industria cultural que intentan, aunque de forma limitada, abrir brechas y fisuras por las cuales la crítica y la negatividad pueden actuar. La desconfianza hacia la praxis, de este modo, se transforma en un reconocimiento de que está abierta y presenta posibilidades aún desconocidas, que no corresponde al teórico formular. Para hacer que la máquina de la industria cultural salga de su lugar y gire, debemos aferrarnos al carácter ambiguo de los bienes que en ella circulan. Como ideología, no se presenta sólo como falsedad, sino también como una instancia de reproducción de la vida social que, a partir de los miedos, deseos, desigualdades e interdicciones presentes en la sociedad, oscurece el carácter irracional del todo social. Más allá de las tendencias más hegemónicas y menos abiertas a la elaboración estética de estas contradicciones, quizás debamos mirar hacia los márgenes de este sistema cultural, hacia aquellas producciones culturales que no se integran fácilmente y que mantienen sus tensiones. En suma, hacia aquellas obras que fracasan y, en el fracaso, abren una fisura.

En lugar de decirles a los artistas qué hacer y cómo deben ser sus obras, es necesario que aprendamos lo que las prácticas y luchas marginales más recientes tienen para ofrecernos desde un punto de vista crítico. En realidad, las estrategias de lucha y la crítica convergen en el interés emancipatorio, pero son disonantes en la manera

en que actúan. Si somos conscientes de esta cisión, propia de un pensamiento que reconoce en el arte una instancia de autonomía, podemos finalmente buscar obras y otras manifestaciones artísticas que escapen de las ataduras del progresismo difuso de carácter liberal.

En sus escritos más tardíos, Adorno (1973, p. 86) también apostaba por aquello que no se integró adecuadamente, como la posibilidad que reconoce en una parte del nuevo cine alemán de la posguerra, considerado como un “cine emancipado”. Para el autor, la esperanza se habría atrincherado en el cine que es amateur, precario e inseguro. Insistiendo en esta lógica de una obra que es radical precisamente porque fracasa en ser completamente absorbida por la técnica, tales obras mantienen algo de incontrolado y accidental que puede asumir una dimensión liberadora. En suma, lo que no se integra totalmente lleva consigo un elemento de lo indeterminado, insoportable para la razón instrumental y estandarizada.

En un último giro en el desgastado tornillo de la dialéctica, sabemos que tales prácticas son “salvadas del fracaso” por la propia industria. De lo contrario, suelen sucumbir al aislamiento y se convierten en productos de nichos. Cuando se integran, incluso pueden seguir cargando elementos disruptivos, pero pasan a compartir el lenguaje de la industria que las incorporó: el de la denuncia moral al capitalismo. Ahí y de vuelta otra vez, ¿qué hacer? La implosión de esta aporía, principalmente para los teóricos críticos, sigue siendo un callejón sin salida. A pesar de todo, es un alivio que existan artistas y fracasados. Es necesario reconocer cuando ellos nos superan.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1973). *Ohne Leitbild: Parva Aesthetica*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1992). Resignación. *Laguna: Revista de Filosofía*, 1, 95-100.
- IMDb Pro (2024). Top Lifetime Grosses. *Box Office Mojo*. https://www.boxofficemojo.com/chart/top_lifetime_gross/?area=XWW
- Fisher, Mark (2018). *Realismo Capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Fraser, Nancy (2017). From Progressive Neoliberalism to Trump – and Beyond. *American Affairs*, 1(4). <https://americanaffairsjournal.org/2017/11/progressive-neoliberalism-trump-beyond>
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1970). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur.
- Jameson, Fredric (1979). Reification and Utopia in Mass Cultura. *Social Text*, 1, 130-148.
- Jameson, Fredric (2006). Posmodernismo y sociedad de consumo. En Hal Foster (ed.), *La Posmodernidad* (pp. 165-187). Barcelona: Kairós.
- Kurz, Robert (2022). La industria cultural en el siglo XXI: Sobre la actualidad del concepto de Adorno y Horkheimer. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 14, 109-157.
- Nash Information Services (2024). Movie Franchises. *The Numbers*. https://www.the-numbers.com/movies/franchises#franchise_overview=l10:od3
- Nash Information Services (2024a). Movie Production Companies. *The Numbers*. <https://www.the-numbers.com/movies/production-companies>
- Nash Information Services (2024b). Movie Production Countries. *The Numbers*. <https://www.the-numbers.com/movies/production-countries/#tab=territory>

Žižek, Slavoj (2009). *Sobre la Violencia: Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

La industria de la cultura musical y la sensibilidad: Pensar Latinoamérica desde la Teoría Crítica

Jéssica Raquel Rodeguero Stefanuto y Ari Fernando Maia

“Todas las aldeas fueron destruidas e incendiadas. Todos sus campos se convirtieron en pastos.”

Karl Marx, *El capital*

El avance neoliberal en las últimas décadas ha exigido frecuentes ajustes de los sujetos a las viejas, las nuevas y las flexibles formas de explotación. En Latinoamérica, aunque uno pueda hablar de una tendencia neoliberal global, hay especificidades que nos ponen desafíos como por ejemplo comprender nuestra historia colonial, los distintos modos en los que el autoritarismo y la explotación logran obtener apoyos de los sujetos y los impactos de las nuevas tecnologías digitales en la sociedad y en la subjetividad. No es novedad que el desarrollo de la sociedad, sus cambios y especificidades producen subjetividades, es decir, las condiciones materiales donde las personas se desarrollan y se forman, producen formas de sentir, percibir y pensar. El autor argentino, Diego Sztulwark (2019, p. 61), en su libro *La ofensiva sensible*, escribe que

[v]ale la pena recordar que cuando hablamos de neoliberalismo, nos referimos a una forma de capitalismo particularmente totalitario, en el sentido de que su interés está puesto en los detalles mismos de los modos de vivir. Lo neoliberal no designa, según esta definición, un poder meramente exterior, sino la voluntad de organizar la intimidad de los afectos y de gobernar las estrategias existenciales. Llamamos neoliberalismo, entonces, al devenir micropolítico del capitalismo, a sus maneras de hacer vivir.

Así, si hay condiciones globales –como el capitalismo financiarizado, el neoliberalismo, el cambio climático– que crean poblaciones sobrantes (Mora y Zamora, 2023) que ni siquiera van a ser explotadas (y vale hacer notar que hoy, incluso en las izquierdas, se pone en pauta más el derecho a la explotación en el trabajo y el empleo que la destrucción/transformación de este modo de producir y vivir), hay también especificidades en la periferia del capital. Estas especificidades tienen sus contradicciones y potencialidades, pues no ser avanzado, en términos del avance del capital, seguramente guarda potencialidades de lucha y de transformaciones sociales. Pero, a la vez, nos ponen en una situación compleja de interiorización de los estigmas dejados por nuestro lugar en la economía mundial, lo que exige una teoría que no se aparte de su tarea de una crítica radical de esta sociedad.

Dicho esto, la idea aquí es defender que la captura de la sensibilidad a través de la industria de la cultura, en especial el aspecto musical, es tan importante cuanto descuidado en el pensamiento que pone el gusto o dichas preferencias musicales como algo que no se discute. Cuando uno ejercita el pensamiento crítico, es importante que se piensen las transformaciones sociales y económicas en necesaria relación con los procesos de subjetivación. Que las canciones hechas para el éxito económico promocionan distracción y entretenimiento es parte del problema del descuido de la dimensión estética en la crítica contemporánea. Hay razones para decir que la industria musical, ayudada por el desarrollo técnico, es un elemento para considerar al comprender el proceso de convencer a las personas,

en especial en Latinoamérica, a que concuerden y deseen, en contra sí mismas, los movimientos que hace el capital para usurpar y concentrar lo que todavía resta en las manos de poblaciones originarias, campesinos o reservas nativas que garantizan nuestra sobrevivencia en el planeta.

Extractivismo, industria de la cultura y sensibilidad en Latinoamérica

Es en ese contexto que el presente trabajo propone la defensa del concepto de industria de la cultura, de Horkheimer y Adorno, para comprender uno de los relevantes mecanismos de adaptación de las sensibilidades de los sujetos. Evidentemente se trata de actualizar el concepto, aunque, mientras siga siendo hecha para ser una mercancía a ser vendida y comprada, se entiende que hay todavía una potencia crítica en la industria de la cultura. Pero, también entendiendo el núcleo histórico de la verdad del concepto, hay que considerar el contexto neoliberal de avances técnicos sin precedentes e imposibles de ser imaginados cuando la Teoría Crítica iniciaba sus trabajos hace cien años, en el nacimiento del Institut für Sozialforschung o en los años cuarenta del siglo pasado, cuando Horkheimer y Adorno propusieron la noción de industria de la cultura

Al rescatar el concepto de la industria cultural (Horkheimer y Adorno, 1985), uno se asume la tarea histórica de actualizarlo, tanto en función de las nuevas tecnologías de control, como de los sistemas de recomendación y algoritmos en línea (Santini, 2020), como en función de las especificidades de Latinoamérica en el avance global del capitalismo, cuya articulación de las fuerzas actuales busca construir una hegemonía cultural identificada con los poderes coloniales. Las cada vez más frecuentes crisis del capitalismo hacen que el capital vuelva a una reprimarización de la economía con vistas a tomar un nuevo impulso de acumulación cueste lo que cueste. Como siempre en la historia del capitalismo, es necesario poner todo el

esfuerzo a fines de convencer a las personas de que, aunque les cueste las condiciones de vida, ese es el mejor y único modo posible de vivir.

En Brasil, por ejemplo, esos poderes coloniales pueden, en términos generales, ser identificados como “agro” (Chã, 2018; Pompeia, 2021). La economía del agro vuelve la apuesta a la base de todo el proceso capitalista: la expropiación de la tierra (Marx, 2017). Como suele pasar, ese proceso es desarrollado “con sangre y fuego” (Marx, 2017, p. 787), aunque necesite de vertientes más suaves del poder, como quiere hacer la industria de la cultura. Así, se puede indicar que los poderes relacionados con el “agro”, incluyendo aquí la música, buscan explotar y construir una identificación del gran público con poderes como la expropiación y la posesión desigual de tierras, la dominación de la naturaleza, el patriarcado, la maquinaria, la violencia y el genocidio (Stefanuto, 2020), condiciones que nos tocan a todos y se presentan como cuestiones de supervivencia en nuestro tiempo.

La relación entre la industria de la cultura e las bases económicas de una sociedad ya eran anunciadas por Horkheimer y Adorno (1985). Hoy, vale notar que este diagnóstico sigue acertado, como ejemplifica un fragmento de una entrevista a Kamilla Fialho, ex empresaria de la cantante brasileña Anitta, que circuló en Internet a mediados de 2021. En uno de los fragmentos que ganaron notoriedad, se pudo observar la magnitud del impacto del agronegocio en la construcción de la hegemonía cultural ejemplificada por la música sertaneja en Brasil, incluso al compararla con el impacto de una artista pop del alcance de Anitta. En un momento de la entrevista, Kamilla dijo: “hay mucho dinero [...] Allí es ganado. Pago para que pongan una canción en la radio, ellos compran la radio” (Magalhães, 2021). Y señaló que “ni siquiera una Anitta” compite con tranquilidad en el espacio de la industria cultural con los señores del agronegocio.

Clemente Magalhães, el entrevistador en la ocasión, comentó a continuación que los propietarios de tierras son ricos desde hace cinco generaciones, resaltando el poder de una élite económica vinculada a la posesión de la tierra, un elemento central en la configuración

de Brasil y de Latinoamérica. La opción por el latifundio fue defendida y producida históricamente en Brasil, consolidada por la Ley de Tierras, firmada el 18 de septiembre de 1850 por el emperador Dom Pedro II. Este proyecto se llevó a cabo durante la dictadura militar (1964-1985) en Brasil y regresa con fuerza siempre que el capital necesita un nuevo impulso. Es cierto que existe una importante diversidad musical en Brasil y también es cierto que la industria cultural tiene otras apuestas de fuerza no despreciables. Pero la razón de ser de la elección de este recorte de género musical –el agro– tiene que ver con el tipo de poder que lo sustenta, a saber, la dominación colonial patriarcal y extractivista que ha prevalecido en Brasil durante más de quinientos años.

Aquí es importante retomar una tradición crítica de teóricos brasileños que han reflexionado sobre el capitalismo global y las especificidades de cómo el país se construyó y aspiró a un proceso de “modernización”. Dialectizando la relación entre atraso y desarrollo, Chico de Oliveira (2013) contribuyó a este análisis al evidenciar cuánto el denominado atraso es parte necesaria de lo moderno. Esto se hace muy evidente hoy cuando se tiene una supuesta autonomización de la máquina y de la inteligencia digital que, curiosamente, demanda trabajadores en minas de litio y abundancia de agua para funcionar.

Era hegemónica en Brasil una interpretación del “atraso” de manera dicotómica: habría esfuerzos de modernización, pero el país, al mismo tiempo, estaría en connivencia con sectores retrógrados, es decir, eventualmente, cayendo en retrocesos, en arcaísmos. Lo que Oliveira (2013) hace, ya en los años setenta, es demostrar que en el capitalismo brasileño aquello que se entiende como modernización se alimenta y repone lo que se entiende como atraso, haciendo que Brasil sea un ornitorrinco: hay acumulación de capital, de riqueza, al mismo tiempo que existen exclusiones absurdas y una desigualdad social aterradora.

Para Oliveira (2013), esta raíz de la tendencia hacia la concentración de la renta en la economía brasileña se organizó

mayoritariamente por la necesidad de acumulación y mantuvo una dialéctica conciliatoria entre el desarrollo industrial y la producción agropecuaria. Fue el mantenimiento, ampliación y combinación de este patrón “primitivo” de producción con las nuevas formas industriales de producción lo que permitió, a través del ejército de reserva y la reducción del costo de alimentación de la fuerza de trabajo, una intensa acumulación de riqueza. De ahí la importancia de no calificar la economía extractivista como algo primitivo o subdesarrollado al caracterizar algunas especificidades del contexto brasileño.

La pretensa conciliación entre naturaleza y técnica, entre la ciudad y el campo, aparece estéticamente en el género musical sertanejo, vinculado al “agro”, en la combinación entre instrumentos, timbres y ritmos típicamente sertanejos y los típicamente urbanos, como aquellos que remiten a los bailes funks y a los ritmos del rap. El berrante (un instrumento de viento hecho de cuernos que se usa para llamar a los animales, común en el campo) aparece en medio de ritmos electrónicos, trayendo referencias a estereotipos de una vida fantaseada en un campo que ha sido tomado por el extractivismo y el monocultivo en articulación con una vida urbana extenuante, accesible, pero preterida por opción al campo –y no cualquier campo, como analiza Chã (2018) al pensar las maniobras estéticas para ajustes de la opinión pública y convencimientos acerca de la apuesta en el agronegocio. El marketing cultural, la inserción y la disputa por contenidos escolares y la territorialización de la industria cultural se articulan con una ofensiva estética que genera desmovilización política en el campo y una amplia aceptación de la supuesta vocación agraria de Brasil (Chã, 2018).

Así se va evidenciando que la música y la industria de la cultura no son algo inocente que justo distrae la gente cansada –esto es parte del problema. Jacques Attali (1977), reflexionando sobre la economía política de la música, escribía a finales de los años sesenta que la música del siglo XVIII prenunciaba en su estructura inmanente el individualismo y la consolidación del capitalismo que se afianzaría en el siglo XIX. Para Attali (1977), toda música puede definirse como

un ruido al cual se le da forma de acuerdo con un código, es decir, de acuerdo con las reglas del arreglo que es teóricamente conocible por el oyente. La significación del sonido, así, resulta bastante compleja: el valor de un sonido se determina en relación con otros sonidos y esto dentro de una cultura específica. El hecho a subrayar es que esta ordenación no es simplemente dada, sino creada, ya que la música está inscrita dentro del propio poder que produce la sociedad y la significación de los sonidos se asocia casi siempre a un discurso jerárquico (Attali, 1977).

La música, pensada así, no es sólo la objetividad física de la onda sonora, sino la fuerza que los sonidos, silencios y ruidos significan y evocan en determinados momentos de la cultura (Wisnik, 1989). La manera en que los sonidos son jerarquizados, organizados, juzgados como ordenados y afinados, organiza el mundo. Y anuncia, en la tesis de Attali, la sociedad que vendrá, pues, aunque esto no sea un objetivo planeado y hecho como una manipulación de personas malas, lo que se tiene es la construcción de la sensibilidad y la subjetividad de las personas que aprenden que es normal, feliz y que eso es “lo que les gusta”. Pero lo que se enseña así es la identificación con una sociedad que sigue marcada por la renovación del pacto colonial.

El escenario de fabricación de éxito en la industria cultural y del uso de la música como vehículo de publicidad de un modo de vida y consumo se vuelve aún más pernicioso cuando se considera que las reflexiones sobre música, sobre la forma, la estructura y el contenido musical están cada vez más empobrecidas en las sociedades contemporáneas en las que se elogia el supuesto gusto personal sin más. El hecho de que estas producciones sean consumidas de manera irreflexiva indica una parte importante del problema, pues dificulta que el oyente desarrolle formas de defensa y mediación cognitiva de lo que escucha, que, a su vez, no se trata sólo del contenido expresado, verbal o de las imágenes, sino también de la forma, la estructura y la jerarquización de los sonidos.

La reprimarización de la economía requiere sujetos embrutecidos, capaces de seguir hacia el autosacrificio como si esto fuera señal

de éxito personal; sujetos que se reconocen en un paisaje tomado por el humo de los incendios, que cantan en un escenario tomado por la soja y silos que guardan la soja que tampoco alimenta el mundo –o a ellos mismos. Sujetos que, por fines, no logran imaginar otro mundo. La crítica cultural y musical, los procesos educativos y formativos, necesitan darse cuenta de cómo la música se articula con los poderes que buscan garantizar la reproducción de las relaciones de dominación. Aquello que fue analizado y diagnosticado por Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración* al hablar sobre la industria cultural, pero también sobre la ilustración, sigue vigente.

Estos mecanismos, al configurarse como cultura de masas y tener a su alcance dispositivos de dirección de información y mapeo de perfiles psicológicos, pueden tanto moldear sensibilidades y subjetividades afines a los poderes coloniales vigentes como capturar, anular o redirigir las incomodidades generadas por las contradicciones y conflictos sociales de nuestro tiempo, que son más o menos conscientemente percibidos por los individuos. La sociedad neoliberal se dio cuenta hace tiempo de que la subjetividad y la sensibilidad son campos de batalla (Sztulwark, 2023). Quizás la crítica y la oposición a esto va un poco retrasada.

Extractivismo y tecnologías digitales en Latinoamérica

Otra parte del problema es que las nuevas tecnologías digitales están configuradas en códigos técnicos que llevan a la captura de la atención de los oyentes en un modo que, de acuerdo con el concepto de capitalismo de vigilancia (Zuboff, 2020), resulta en explotación y producción de valor continuamente. Estas tecnologías digitales, de emergencia hace unos treinta años, prometieron revolucionar el acceso de los oyentes a la música y a otros contenidos culturales, poniendo en jaque los esquemas clásicos de la industria cultural criticada por Horkheimer y Adorno; pero, muy rápidamente, corporaciones globales ocuparon el espacio digital con diseños técnicos cuya

finalidad es capturar la atención y promover propaganda dirigida, es decir, explotar los usuarios a partir de sus deseos, desarrollando hábitos de escucha y mirada próximos a la adicción.

Los vislumbres de democracia y emancipación que existieron en la sociedad fueron también acompañados de nuevas formas de control, vigilancia y predicción del comportamiento, con victorias más contundentes para estos últimos. Y eso sigue avanzando al ritmo de la máquina, culminando en sociedades con objetivos dirigidos (Chamayou, 2015) y perfiles de comportamiento mapeados, con sus poderes de predicción y control, en los que el individuo no sólo está fragmentado y dividido; es también objeto de tecnologías que lo exploran de manera omnipresente y transforman su subjetividad, desmantelando algunos de los aspectos fundamentales que sostuvieron los ideales de la individualidad en su origen moderno (Maia, 2022).

Además, el régimen de circulación de la información en estos dispositivos técnicos privilegia lo que genera valor, lo que circula con más velocidad y, por eso, hay una radical reducción de los contenidos, de su variedad y riqueza. Lo que se hace notorio en el campo de la música, en que la riqueza cultural de Latinoamérica se queda reducida al sertanejo y el reggaetón entre las más escuchadas. En otros ámbitos pasa lo mismo, y solamente los contenidos más llamativos, espectaculares o más bien pagados llegan a tener gran circulación. En el campo político este movimiento toma la forma de un discurso paranoico; no importan los contenidos, más importante es la capacidad de movilizar la atención y generar más circulación.

Se entiende así que los dispositivos sociotécnicos digitales, al construir subjetividades y sensibilidades, conforman el escenario en el que nuestras formas de atender, recordar, ver, pensar y sentir están en disputa. En gran medida, estos procesos hoy en día son asumidos por máquinas programadas y operadas por grandes corporaciones globales, en una inversión histórica cuyo sentido aún necesita ser mejor explicado. La capacidad de estas corporaciones para producir y hacer llegar a cada persona una avalancha de imágenes ha modificado sustancialmente la percepción sensorial, la cognición y

el deseo humanas. Y no podemos olvidar que la lógica del espectáculo pone estas imágenes en competencia unas con otras, disputando nuestra mirada y nuestra atención. Türcke (2016) nos advierte sobre las consecuencias de esta avalancha de imágenes que compiten por nuestra atención, recordando que el choque se ha vuelto central en un régimen global de atención que insensibiliza a los sujetos a través de una sobrecarga ininterrumpida. El resultado: déficit de atención, un aumento en la incapacidad de mantener la concentración, un fenómeno cultural con expresión cerebral (Maia, 2022).

El consumo de productos culturales a través de Internet, y más específicamente mediante el uso de teléfonos inteligentes con acceso a Internet móvil y paquetes de datos, proporciona a la industria cultural información sumamente detallada sobre los contenidos que captan la atención de los consumidores y que son, después, vueltos contra ellos. Algo así pasa con los sistemas de recomendación (SR). Los SR son sistemas informáticos diseñados para clasificar, organizar y sugerir productos culturales, basándose en los gustos y preferencias de los usuarios de Internet. Estos SR son aplicaciones de software que tienen como objetivo ayudar al usuario en el proceso de toma de decisiones cuando se enfrenta a espacios con grandes volúmenes de información. Los SR sugieren elementos en función del interés que el usuario manifiesta, ya sea de forma explícita o implícita, durante su navegación por la web (Santini, 2020).

El mercado de datos permite trazar con precisión el comportamiento tanto de los oyentes como de los consumidores de productos culturales en general, lo que refuerza e incluso incrementa el poder de la industria cultural. En el caso de los servicios de streaming, especialmente en la industria musical, el uso de los datos de los usuarios desempeña un papel decisivo en el éxito. Un ejemplo de ello es Spotify (Seabrook, 2016), servicio pionero en la comercialización de acceso a música, cuyos programadores pueden acceder a los datos de los usuarios para sugerir canciones con altas probabilidades de ser de su agrado. Estas recomendaciones también se ajustan a las actividades del usuario –considerando como punto de partida la

escucha atomizada—, que el servicio puede conocer mediante sus herramientas.

Evidentemente, las potencialidades que ofrecen los servicios de streaming son innumerables, aunque no venden exactamente música, sino el acceso a una infinidad de obras musicales mediante una suscripción que permite a las personas escuchar la música que deseen, cuantas veces lo deseen y durante el tiempo que quieran. Además, para el usuario, el precio de la suscripción es el mismo si escucha una canción al día o si escucha música las veinticuatro horas del día. Y, si se soporta un poco la evidente explotación del oyente por la publicidad, uno puede, incluso desfrutar del servicio aparentemente de modo gratuito. La posibilidad de crear listas de reproducción tampoco puede ser rápidamente condenada y, de hecho, se configura en el mundo del streaming como el equivalente al álbum. Pero lo que aparece como gratuito o con bajo costo, tiene otra forma de explotación y extractivismo de valor, es decir, lo que se pone en juego aquí son los datos de los usuarios y su transformación en mercancía.

Este tipo de vigilancia y seguimiento es posible gracias al creciente volumen, velocidad y diversidad de los datos disponibles, caracterizados por el concepto de Big Data. La recolección de datos, por sí sola, no representa una amenaza directa a las libertades individuales. Lo que realmente importa, como evidencian los mapas de trayectorias, son los metadatos. Morozov (2018) distingue entre los datos primarios (como la velocidad de un automóvil en un momento dado) y los metadatos (como el número de veces que se supera esa velocidad). Es evidente que los intentos de predecir y controlar comportamientos se basan en los metadatos, es decir, en la agregación de información que sirve de base para crear algoritmos y modelos de predicción de eventos. En la actualidad, según Morozov (2018), el cúmulo de metadatos crea un sistema de gobernanza que él llama regulación algorítmica, donde los modelos se actualizan continuamente gracias a los propios usuarios de dispositivos digitales, que proporcionan datos de manera constante. La crítica de Morozov (2018) se centra en la creciente proliferación de estos sistemas y en el control que ejercen

sobre los efectos, lo que, a su vez, reduce el debate político y desvía la atención de las causas de las injusticias y desigualdades (Maia, 2022).

La acumulación de esos datos, la dirección de información y el uso mercadológico de las huellas digitales humanas en línea se configuran como otro sesgo de una economía de base extractivista que continúa en Latinoamérica en el siglo XXI, haciendo eco del siglo XVI y actualizándose con nuevos recursos de justificación, persuasión y distracción. Si tales configuraciones de poder requieren una Teoría Crítica capaz de seguir las implicaciones de esta situación en los procesos de subjetividad contemporáneos, también se suma aquí la necesidad de la producción de una crítica situada que tenga en cuenta las especificidades de una era de perfilado de subjetividad en el Sur Global, marcada por una historia de opresiones coloniales no resueltas que persisten y se suman a un colonialismo digital (Faustino y Lippold, 2023).

La pseudoindividuación, fruto de un modo de relación de los sujetos con la industria de la cultura, es la marca de una contradicción ya apuntada por Horkheimer y Adorno (1985) cuando dicen que la técnica transformó a los hombres de niños en personas, pero cada uno de esos avances de la individuación se logró a costa de la individualidad en cuyo nombre tuvo lugar. En lugar de llevar a cabo el proceso de asimilación crítica del mundo, un proceso arriesgado y eventualmente ajeno al ideal de autoconservación, el sujeto que adhiere a los productos de la industria cultural se identifica miméticamente con los estereotipos fungibles que se presentan como si fueran productos culturales. La explotación colonial se suma aquí, puesto que Latinoamérica, en la periferia del capitalismo global, utiliza tecnologías digitales que no son fabricadas a partir de los intereses locales. La generalización de estos nuevos dispositivos, y la mediación de la comunicación por ellos, amenazan las fuerzas políticas más favorables a la democracia.

La teoría crítica de la tecnología propone que los usuarios sean capaces de comprender los códigos técnicos de los dispositivos y, por su acción política, generen cambios significativos para atender

a intereses políticos diversos (Feenberg, 2017). La fortaleza del individuo radica en su capacidad para asimilar la cultura de manera amplia y libre, así como en disponer del tiempo y la libertad necesarios para reflexionar sobre sus contradicciones. Este potencial reflexivo es la fuente de su fortaleza y del riesgo de que fomente acciones subversivas contra el orden totalitario, lo que convierte las formas artísticas de vanguardia, que denuncian la violencia ejercida sobre el ámbito individual, en tabúes para el fascismo.

Consideraciones finales

La actualidad del concepto de industria cultural, por lo tanto, tiene que ver tanto con aspectos estéticos de los contenidos culturales actuales como con la configuración técnica de los dispositivos digitales, hechos para capturar la atención y estrechar el campo de sentidos políticos de la comunicación. Que los números de usuarios de Spotify, Google o YouTube sean más amplios que los de personas dispuestas a pensar la música, la industria de la cultura, las tecnologías digitales y las transformaciones sociales necesarias a la supervivencia de los seres vivos en el planeta nos parece una razón importante para difundir y profundizar esta reflexión.

Una transformación de los códigos técnicos de los dispositivos digitales tendría potencial para crear fuentes baratas de comunicación no dirigida, para poner los oyentes en contacto con obras diversificadas, con un abanico de formas estéticas significativas y críticas. Bajo el imperio monopolista de las comunicaciones digitales, entretanto, lo que resulta es manipulación ideológica, tanto por la reproducción de patrones estéticos como para la movilización ubicua de los oyentes. Los sujetos se transforman en flujos cambiantes, mientras las empresas que programan los algoritmos dicen ofrecer justo lo que les gusta sin demoras.

Bajo el capitalismo de vigilancia, en el mismo sentido que no puede haber más espacios en el campo sin máquinas produciendo

mercancías, no puede haber tiempo sin que el sensorio humano esté produciendo superávit comportamental. La experiencia humana ha sido rastreada, capturada y trasformada en mercancía. Esto es más de lo que hacía la industria cultural que describió Adorno, pero todavía su crítica es importante, pues nos exigía pensar el deterioro de la experiencia, que se profundizó. La consciencia de tales mecanismos es, hoy, tan fundamental como era, hace casi un siglo, la crítica a la radio y el cine. Mientras reconocemos las articulaciones entre la industria del agro y la industria cultural se revelan a la vez nuevas posibilidades de trasformar la sociedad. A esto nos dedicamos.

Bibliografía

- Attali, Jacques (1977). *Bruits: Essai sur l'économie politique de la musique*. París: PUF.
- Chã, Ana Manoela (2018). *Agronegócio e indústria cultural: Estratégias das empresas para a construção da hegemonia*. San Pablo: Expressão Popular.
- Chamayou, Gregoire (2015). Nota Introdutória sobre Sociedades com Alvos Direcionados. *Novos Estudos*, 102, 107-127.
- Faustino, Deivison y Walter Lippold (2023). *Colonialismo digital: Por uma crítica hacker-fanoniana*. San Pablo: Boitempo.
- Feenberg, Andrew (2017). *Technosystem: The Social Life of Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1985). *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Río de Janeiro: Zahar.

- Magalhães, Clemente (7 de junio de 2021). Entrevista a Kamilla Fialho [video de YouTube]. *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=_34TS18WIlc
- Maia, Ari Fernando (2022). O indivíduo na Era do Espetáculo Digital: Alvo, matéria prima e potencial crítico. *Revista Estudos Culturais*, 7, 133-154.
- Marx, Karl (2017). *O capital: crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital*. San Pablo: Boitempo.
- Mora, Sebastián y José Antonio Zamora (coords.) (2023). De “explotados” a “sobrantes”: La cultura dela descarte. *Iglesia Viva*, 295, 5-132.
- Morozov, Evgeny (2018). *Big Tech: A ascensão dos dados e a morte da política*. San Pablo: Ubu Editora.
- Oliveira, Francisco de (2013). *Crítica à razão dualista: O ornitorrinco*. San Pablo: Boitempo.
- Pompeia, Caio (2021). *Formação política do Agronegócio*. San Pablo: Elefante.
- Santini, Rose Marie (2020). *O algoritmo do gosto: Os sistemas de recomendação on-line e seus impactos no mercado cultural*, Vol. 1. Curitiba: Appris.
- Seabrook, John (2016). *The Song Machine: Inside the Hit Factory*. Nueva York: W. W. Norton & Company Inc.
- Stefanuto, Jéssica Raquel Rodeguero (2020). *Recusa desejante: Semiformação e ressentimento em relação às músicas no Brasil* [Tesis de doctorado]. Universidade Estadual Paulista.
- Sztulwark, Diego (2019). *La ofensiva sensible: Neoliberalismo y populismo desde el anverso de lo político*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Türcke, Christoph (2016). *Hiperativos: Abaixo a cultura do déficit de atenção*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Wisnik, José Miguel (1989). *O som e o sentido – Uma outra história das músicas*. San Pablo: Companhia das Letras.
- Zuboff, Shoshana (2020). *A era do capitalismo de vigilância: A luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Río de Janeiro: Intrínseca.

La música popular brasileña: una posibilidad cultural para la educación emancipatoria

Ana Angélica Rodrigues de Oliveira

Introducción

Este trabajo analiza la importancia de la música popular brasileña (MPB) en el ámbito escolar, partiendo de la premisa de que su inclusión contribuye a la experiencia estética del estudiante, pudiendo favorecer una educación emancipadora. En este sentido, consideramos que la MPB, en sus diversos géneros y movimientos desarrollados a lo largo del siglo XX, representa una contribución significativa a la ampliación cultural de los estudiantes y a la formación de identidades culturales. Por ello, recurrimos a autores y categorías de la Teoría Crítica, para que conceptos como “industria cultural” (Horkheimer y Adorno, 1985) y “educación emancipadora” (Adorno, 2000) puedan respaldar la comprensión del papel político de la educación y la cultura, en una sociedad contemporánea cada vez más globalizada y permeada por los referentes de estandarización y mercantilización en todas las esferas de la vida social.

Además, corresponde a la escuela en una sociedad democrática concretar el derecho a la educación, asegurando la apropiación cultural del desarrollo científico, los saberes populares, éticos, filosóficos, tecnológicos y artísticos históricamente elaborados por la humanidad. Desde una perspectiva de democratización de la sociedad, la escuela tiene como función educativa el perfeccionamiento intelectual, el aprendizaje compartido, el diálogo, el intercambio de conocimientos, valores y prácticas en un proceso de reconstrucción de la cultura y la ciudadanía. Sin embargo, esta concepción de educación se diferencia de la visión privatizadora y neoconservadora proveniente de la globalización económica y de la política neoliberal, que sustentan la educación bajo la óptica del neotecnicismo, vinculando la educación al nuevo paradigma productivo del capitalismo. Dardot y Laval (2016) destacan que la ideología neoliberal atraviesa la lógica del capital en las relaciones sociales, en el vaciamiento de los derechos de la ciudadanía, siendo el mercado el estado natural de la sociedad y no la democracia. Del mismo modo, el ideario y la política privatizadora y neoliberal alejan a la escuela de su función democratizadora del conocimiento y la cultura. Por otro lado, la educación democrática y emancipadora permite al estudiante incorporar y construir conocimientos, una comprensión más precisa de la realidad y la ampliación de su universo cultural.

La educación escolar debe insertar al estudiante en un entorno de elementos culturales que propicien una formación integral, una identidad intelectual y personal. En lo que respecta a los conocimientos en el ámbito del arte, en sus diferentes lenguajes, es tarea docente en el caso de la educación musical ampliar la experiencia estética de los estudiantes. Snyders (2008) defiende una pedagogía musical que desarrolle actividades de escucha activa en los alumnos, que despierten la sensibilidad, la admiración y la emoción estética, así como la comprensión musical, el contexto cultural de las obras y de sus compositores. Por lo tanto, este trabajo defiende que la música popular brasileña, por la amplitud de su creatividad y los múltiples referentes artístico-culturales presentes en la historia musical del

país, presenta un potencial que contribuye de manera significativa a una educación escolar democrática, con valores humanistas y emancipatorios.

Es necesario delimitar la definición de la MPB a la que nos referimos en este estudio. Consideramos la MPB desde las raíces más tradicionales (como la samba, el choro, el baião, el maracatu, el frevo, las modas de viola, los cateretés, las toadas) hasta los géneros y movimientos más recientes como la bossa nova, el tropicalismo, la generación surgida de los Festivales de la Canción, los músicos mineiros del Clube da Esquina, los cantautores nordestinos, entre otros. Por lo tanto, incluimos a los compositores y canciones que sitúan sus obras y carreras permeadas por la creatividad, como expresiones artísticas y no como productos de la estandarización establecida por la industria cultural. Ulhôa (2002) reflexiona que la categoría denominada MPB proviene de las generaciones ligadas a un proyecto de modernización de la música popular brasileña, especialmente la generación de la década de 1960. La autora destaca que dicha categoría es ecléctica, teniendo como afinidad la postura estética, lo que llevó a todos estos artistas a conquistar reconocimiento y popularidad por este posicionamiento estético. Vale la pena destacar que la MPB logró reconocimiento y éxito en las diferentes clases sociales, con artistas que, aun relacionándose con la gran industria fonográfica y cultural, mantuvieron su autonomía creativa y estética para la elaboración de sus obras y la definición de sus carreras musicales.

Por otro lado, el intenso proceso de globalización económica y mundialización cultural, a finales del siglo XX, ocasionó profundas transformaciones en la industria fonográfica y cultural. Hasta la década de 1970, se vivieron períodos de gran efervescencia para la música popular brasileña, en los que la variedad y calidad de las obras musicales de diferentes compositores, cantantes e instrumentistas pudieron participar activamente en el proceso de elaboración, producción y difusión del mercado fonográfico. Sin embargo, especialmente a partir de la década de 1990, la MPB fue siendo excluida de la industria fonográfica y cultural, que comenzó a privilegiar otros

géneros y estilos musicales alineados al patrón mercantil de la industria cultural. En vista de ello, este repertorio musical (MPB), con una vigorosa pluralidad y calidad estético-cultural, comenzó a ser negado a las nuevas generaciones, sometidas mayoritariamente a un repertorio con patrones musicales provenientes y tutelados por la industria fonográfica y cultural, en consonancia con los intereses económicos y valores estrictamente mercantiles.

Desde esta perspectiva, Horkheimer y Adorno (1985) también destacan que la selección del contenido de la industria cultural y la generación de nuevas necesidades de consumo se someten a la lógica de estandarización de la cultura y de la publicidad, evidenciando la mercantilización en los diferentes ámbitos sociales. El concepto de “industria cultural”, descrito en la obra *Dialéctica de la Ilustración*, debe entenderse en el plano de la revolución tecnológica. Tal revolución transformó la producción y reproducción de la cultura, de acuerdo con la circulación y consumo de productos y de la lógica de las relaciones mercantiles para el consumo de masas. De esta manera, todo producto difundido por la industria cultural pasa a ser una mercancía, de acuerdo con el contexto de producción de la sociedad capitalista. Así pues, en los diferentes lenguajes del arte, la industria cultural interviene en la libertad y autonomía del sujeto reflexivo, afectando su creatividad y percepción de los sentidos.

De este modo, consideramos relevante destacar que la MPB puede ser considerada, de todos los lenguajes y expresiones artísticas, la que mejor expresa el amplio mosaico nacional, el mestizaje, el sincretismo étnico-racial y social, la amalgama de referentes culturales expresados en versos poéticos, ritmos, géneros y armonías musicales. Además, Báez (2010), al reflexionar sobre memoria, identidad y cultura en América Latina, aclara que no hay pueblo ni humanidad sin memoria, pues ella es la medida que nos hace humanos y el olvido es una manera de romper el vínculo de la identidad. Por lo tanto, el autor, al ponderar sobre el hibridismo, el mestizaje y la heterogeneidad latinoamericana, analiza que sin memoria la identidad es una ilusión, es decir, “somos lo que somos por lo que recordamos que

somos, pero recordamos también por lo que somos” (Báez, 2010, p. 289).

Desde esta perspectiva, una educación escolar intercultural (Candau, 2008) debe garantizar prácticas pedagógicas que permitan el descubrimiento y el proceso de concienciación de nuestras propias identidades culturales, presentes en los contextos históricos socio-culturales y en la memoria del país en el que vivimos. Por consiguiente, se debe destacar la necesidad de presentar una visión más plural y contextualizada de nuestras identidades culturales y que revele también una percepción a menudo homogeneizadora y estereotipada presente en estas identidades. De esta manera, la escuela estará posibilitando el reconocimiento y la concienciación de los arraigos culturales, así como de los procesos de negación o silenciamiento de determinadas pertenencias culturales. Desde este ángulo, este trabajo defiende que la MPB insertada como contenido en el currículo escolar contribuye a la ampliación cultural de los estudiantes y a la formación de las identidades culturales. Estudios investigan que estas experiencias, en la educación básica, pueden ser reveladoras de prácticas de la educación musical intercultural y emancipadora (Oliveira, 2007; 2019).

Desde la perspectiva de Adorno (2000), la educación para la emancipación requiere el discernimiento entre la dominación y la racionalidad, es decir, el desarrollo de la criticidad en el ámbito cultural, institucional y educativo. Por consiguiente, la conciencia va más allá de la capacidad formal de pensar, como en el caso de la inteligencia, sino que se caracteriza por la capacidad de hacer experiencias intelectuales. Nogueira (2015) destaca el concepto adorniano de experiencia “mediante el cual se entiende que una experiencia solo es formativa cuando opera transformaciones en quien la vive” (p. 38). De esta manera, la experiencia formativa del sujeto sería la base para una educación emancipadora, es decir, presupone que la apreciación musical es una actividad intelectual, cognoscitiva y formativa.

Con el fin de delinear los tipos de comportamiento musical, Adorno (2011) establece una categorización de la escucha en las

condiciones de la sociedad contemporánea. En este trabajo, recurrimos a dos tipos de comportamiento musical analizados por el autor, por considerarlos pertinentes en lo que respecta al papel de la educación escolar en la formación del “buen oyente”. Es decir, desarrollar en el estudiante una comprensión y juicio bien fundamentados sobre la música, con una escucha más allá del detalle musical, estableciendo relaciones y no limitándose al criterio del éxito o al arbitrio del gusto; distanciándose del “oyente del entretenimiento”, de aquel consumidor de mercancías y objetivo de la industria cultural, moldeado por una escucha pasiva y desconcentrada.

Así pues, Oliveira (2019) analiza empíricamente cómo la MPB posibilita una educación musical emancipadora y formadora de “buenos oyentes”, en una investigación realizada en escuelas de educación básica en la red pública municipal de enseñanza de Barra Mansa, en el Estado de Río de Janeiro, donde se desarrolla el proyecto titulado “Música en las Escuelas”, desde el año 2003. La elección de este campo de investigación se realizó de manera intencional pues en este sistema municipal de educación pública, los alumnos de las escuelas tienen acceso a la enseñanza de musicalización. Además, se seleccionaron profesores de musicalización¹ de tres unidades escolares de la enseñanza fundamental que abordaban la MPB como contenido en sus clases.

Cabe aclarar que estos profesores forman parte de una generación nacida a partir de la década de 1980, por lo tanto, ya alejada del acceso a la MPB a través de los medios de comunicación social, como la radio y la televisión. No obstante, la intencionalidad de la elección de este repertorio en la planificación de sus clases se debe especialmente a las vivencias de los mismos desde la infancia en un ambiente familiar repleto de músicos serranos, chorões y sambistas, con variadas composiciones de los diferentes géneros de la MPB. A pesar de

¹ La denominación “profesor musicalizador” es el término utilizado por el proyecto “Música en las Escuelas” para referirse al profesor que imparte las clases de música en el currículo obligatorio de la red municipal de enseñanza de Barra Mansa, en el Estado de Río de Janeiro, Brasil.

que los profesores poseen una formación académica de licenciatura en música, revelaron el poco acceso a un repertorio de estudios musicales en el ámbito de la MPB en los cursos de grado que cursaron. Por lo tanto, se evidencia la relevancia de la inserción en el currículo de las escuelas, así como en la formación académica docente, de los múltiples referentes y géneros que recorren el fecundo recorrido histórico de la amalgamada, plural y creativa música popular brasileña.

La MPB en la clase de musicalización: Las visiones de los profesores musicalizadores y de los alumnos en la escuela

Consideramos relevante, para ilustrar la temática delineada, abordar las clases de musicalización a partir de la visión de los tres profesores musicalizadores y de algunos de sus alumnos en cada escuela investigada. El primer ítem a analizar se refiere a la planificación de las clases de estos profesores en lo que concierne a la elección del repertorio, es decir, si la MPB está presente en el contenido y en las actividades; si hay una articulación con los profesores de otras áreas; y si ocurren momentos de diálogo y reflexión sobre las músicas vehiculadas por los grandes medios y la industria cultural.

En cuanto a alguna articulación de la planificación en las clases y actividades del profesor musicalizador con otras áreas disciplinarias y si hay la inserción de la MPB, ocurrieron resultados diferenciados en las escuelas analizadas. En una de esas escuelas, el profesor musicalizador organizó un proyecto interdisciplinario sobre la temática titulado “Cantando y Encantando con la Música: una experiencia interdisciplinar de música popular brasileña”. Tal proyecto involucró a todas las turmas de la escuela, abarcando diferentes géneros de la música popular brasileña (como la ciranda, el frevo, el catere-tê, el carimbó, el xote, la toada, el baião, el samba, el maracatu, el chorinho y la bossa nova). En esta escuela, todos los profesores de diferentes áreas desarrollaron varias actividades con el referido repertorio, además del profesor musicalizador, proporcionando a los

estudiantes una apropiación de tales géneros y canciones de diversos compositores. Sin embargo, en las otras dos unidades escolares, los estudiantes relataron que solamente el profesor musicalizador presentó en las aulas tales repertorios. Es necesario resaltar la “experiencia musical” para los estudiantes y docentes en la escuela en la que ocurrió el proyecto interdisciplinar, algunos aspectos expresivos fueron señalados por el profesor musicalizador. El compromiso de los docentes para el desarrollo de una práctica pedagógica que asegure la interculturalidad, es decir, el diálogo cultural entre las nuevas generaciones y los conocimientos presentes en la memoria de las generaciones anteriores, contribuyendo a la construcción de la identidad cultural en el plano personal y en los contextos socioculturales. Otro aspecto destacado se refiere a la formación del “gusto musical” (Adorno, 1983) de los alumnos en el sentido de la ampliación de la atención y de la escucha de las canciones de la música popular brasileña, cuyas letras y melodías son más elaboradas, ya sea en los ritmos, en la poesía y en las armonías.

De igual forma, en lo que respecta a las clases del profesor musicalizador, se indagó cómo se da la elección del repertorio ante las diversas posibilidades de géneros musicales, estilos, épocas y culturas. Los profesores musicalizadores indicaron que poseen criterios distintos y de acuerdo con las visiones que han construido a lo largo de sus vidas, de las experiencias musicales y en la práctica docente. Un primer profesor musicalizador describió utilizar los siguientes criterios: la letra de las canciones, el ritmo y la melodía. Además, enfatizó que para cada grupo busca registrar lo que funcionó y lo que no, adaptar al desarrollo de los alumnos y a las necesidades del grupo. El segundo profesor señaló que elige el repertorio a partir de las posibilidades que la música ofrece para trabajar con los alumnos y atender a sus objetivos como docente. El tercer profesor musicalizador relató que selecciona el repertorio a partir de lo que considera importante dentro de su conocimiento musical y de sus experiencias como investigador y profesor de música.

En relación al repertorio de las clases de musicalización y la MPB, los tres profesores desarrollan en sus clases este contenido musical. Los alumnos relataron lo que aprenden en las clases de musicalización, en primer lugar, el aprendizaje de canciones que no conocían; en segundo lugar, cuestiones relacionadas a la voz, el ritmo, las notas musicales y aprender un instrumento; en tercer lugar, aprender la historia de la música, de la música brasileña, los orígenes, los conceptos y géneros musicales.

Por consiguiente, aún en las cuestiones abordadas con los profesores musicalizadores, se indagó sobre dos aspectos significativos: si hay momentos en las clases de musicalización para el diálogo y la reflexión sobre las músicas vehiculadas por los grandes medios y la industria cultural; y si podrían describir algún contenido o actividad desarrollados en las clases que posibilitaron la fruición y la apropiación del género MPB. Los tres profesores respondieron afirmativamente a estas cuestiones.

El análisis de los testimonios de estos profesores comprobó que, en la planificación y en las acciones didáctico-pedagógicas desarrolladas, hay espacios para abordar contenidos y reflexiones con los alumnos sobre los repertorios musicales vehiculados por los grandes medios y la industria cultural. Las planificaciones y acciones indican que hay momentos y abordajes para la reflexión y ampliación de los conocimientos musicales de los alumnos en el ámbito de la MPB, así como en lo que concierne a los repertorios musicales provenientes de la industria cultural. De esta manera, al realizar un paralelo de los diferentes géneros de la MPB con repertorios, géneros o ritmos musicales, actualmente vehiculados por los grandes medios y la industria cultural, buscan llevar al alumno a reflexionar y comprender los mecanismos de estandarización mercantil, que reducen géneros tradicionales de la música popular brasileña como, por ejemplo, la “música caipira (convertida en sertaneja), del pagode y del samba de roda (que se convirtió en axé-music)” (Burnett, 2008, pp. 111-112). Los testimonios de los profesores revelaron el desarrollo de la “experiencia formativa” (Maar, 2000), es decir, una práctica docente

con actividades estimuladoras de apropiación de conocimiento en el ámbito de la MPB, de procesos reflexivos y de una escucha más elaborada.

En lo que respecta a las visiones de los alumnos entrevistados en las tres escuelas investigadas sobre las clases de musicalización y la MPB, destacamos algunos resultados significativos. En primer lugar, los testimonios de los alumnos, sobre las cuestiones analizadas en varios aspectos, se asemejan a las visiones presentadas por los profesores. Los alumnos identifican la acción pedagógica docente en el sentido de buscar una ampliación en el repertorio musical, presentando géneros y ritmos de la MPB, generalmente más distantes de las realidades descritas por los educandos. Por otro lado, los docentes establecen una relación dialógica e intercultural con los alumnos, acercándose a sus hábitos y gustos musicales, aunque provengan de referentes de la industria cultural. Sin embargo, buscan ampliar la comprensión sobre cómo se producen estos referentes, además de señalar los orígenes presentes en estos ritmos y géneros musicales. La acción mediadora docente es percibida por los alumnos en el sentido de identificar la posibilidad de ampliar sus conocimientos.

De igual modo, al analizar los testimonios de los alumnos, percibimos la acción de los profesores en el sentido de favorecer la formación de una escucha más atenta y elaborada, así como la ampliación del gusto musical. Consideramos este resultado como el más expresivo para este estudio: la confirmación, a través de las palabras de los profesores musicalizadores y de los alumnos, de la acción pedagógica docente en el sentido de estimular al educando hacia una escucha más elaborada, que no se limite al criterio del éxito o de una escucha desconcentrada y pasiva. En la medida en que la acción pedagógica docente reveló estimular al alumno hacia una mayor comprensión y juicio sobre la música, podemos inferir que la educación musical escolar contribuye a la formación del “buen oyente” (Adorno, 2011).

La receptividad de los alumnos en lo que respecta a las clases de musicalización también manifiesta la acción docente en el sentido de la formación del “buen oyente”. Cabe destacar que todos los

educandos afirmaron que les gustaban las clases. Los argumentos presentados indican que los consideran importantes debido a su amplitud estético-cultural y a la ampliación de los conocimientos en el área musical, tales como: la historia de la música, de los géneros y de los ritmos musicales; el acceso a un universo cultural que sólo a través de la escuela podrían experimentar y aprender de forma más elaborada. Por último, los alumnos afirmaron que les gustaría ampliar sus conocimientos y repertorios musicales referentes a la MPB, lo que consideramos un dato revelador de la acción pedagógica realizada por los profesores, que despertaron tal motivación al posibilitarles a los alumnos tener acceso a compositores, géneros y canciones de la MPB.

A partir de los datos revelados en la investigación junto a los profesores musicalizadores y alumnos, podemos concluir que la planificación y la acción didáctico-pedagógica docente manifiestan el compromiso y son estimuladoras de una experiencia formativa intercultural y emancipadora.

Consideraciones finales

Por último, cabe destacar que los resultados empíricos brevemente relatados en relación con la MPB en el ámbito educativo ilustran la relevancia y las posibilidades de abordar esta temática en la escuela. Ante el distanciamiento, especialmente de las nuevas generaciones, respecto a los referentes culturales que evocan el lenguaje artístico más pujante, plural y creativo del país a lo largo del siglo XX, corresponde a la escuela universalizar y democratizar la cultura y el arte como un derecho humano. Además, la investigación confirmó la viabilidad efectiva de propuestas educativas y prácticas pedagógicas que propicien experiencias significativas para una escucha y apreciación musical más elaboradas e intelectualmente diversificadas. De esta forma, los profesores y alumnos participantes de la investigación subrayaron que la presencia de la MPB en el currículo escolar

potencia a un oyente con una escucha más sensible e intelectualmente elaborada, asegurando una formación musical intercultural que propicia modificaciones o ampliaciones del “gusto musical”, es decir, una educación musical emancipadora y formadora de “buenos oyentes” (Adorno, 2011).

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1983). *O fetichismo na música e a regressão da audição*. San Pablo: Abril Cultural.
- Adorno, Theodor W. (2000). *Educação e emancipação*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Adorno, Theodor W. (2011). *Introdução à sociologia da música: Doze preleções teóricas*. San Pablo: Unesp.
- Báez, Fernando (2010). *A história da destruição cultural da América Latina: Da conquista à globalização*. Río de Janeiro: Nova Fronteira Editora.
- Burnett, H. (2008). Cultura popular, música popular, música de entretenimiento: O qué isso, a MPB? *Artefilosofia*, 3(4), 105-123.
- Candau, Vera Maria (2008). Multiculturalismo e educação: Desafios para uma prática pedagógica. En Vera Maria Candau y Antonio Flávio Moreira (orgs.), *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas* (pp. 13-37). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Dardot, Pierre y Christian Laval (2016). *A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. San Pablo: Boitempo.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1985). *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Río de Janeiro: Zahar.

- Maar, Wolfgang (2003). Educação crítica, formação cultural e emancipação política na Escola de Frankfurt. En Bruno Pucci (org.), *Teoria Crítica e educação. A questão da formação cultural na Escola de Frankfurt* (pp. 59-82). Petrópolis, RJ y San Carlos, SP: Vozes y EDUFISCAR.
- Nogueira, Monique (2015). Postar es necesario, vivir no es necesario: Transformaciones en el concepto de experiencia estética. *Revista Impulso*, 25(62), 37-44.
- Oliveira, Ana Angélica (2007). *A música popular brasileira na escola*. Volta Redonda, RJ: Nova Gráfica Editora.
- Oliveira, Ana Angélica (2019). *A música popular brasileira (MPB) na escola: Uma análise sobre a sua contribuição para uma educação emancipatória na rede pública de ensino de Barra Mansa/RJ*. [Tesis de doctorado]. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Snyders, Georges (2008). *A escola pode ensinar as alegrias da música?* San Pablo: Cortez Editora.
- Ulhoa, Martha (2002). Categorías de Evaluación Estética de la MPB – lidiando con la recepción de la música popular brasileña. En *IV Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular* (pp. 1-18). México.

Reconfiguraciones en el *sensorium* corporal, los modos de mirar y el paisaje urbano a partir de la pandemia

Aportes del pensamiento benjaminiano

Ana Laura Alonso

Introducción

A partir de la irrupción de la pandemia del COVID-19, del aislamiento social y del confinamiento doméstico, acompañados por la interrupción de las rutinas y dinámicas cotidianas, así como por la expansión abrupta de la hipermediatización de la vida en todas sus dimensiones y una aceleración de la tendencia a la hipervisualización que, si bien ya signaban la vida de las sociedades contemporáneas, se agudizaron y profundizaron a un ritmo vertiginoso—, consideramos relevante investigar la reorganización del *sensorium* corporal urbano; específicamente, los cambios acontecidos en la producción y circulación de sentidos sobre la ciudad y la vida citadina que se construyen y disputan a través de ciertas prácticas de visualidad y modos de mirar.

Si bien las ciencias sociales han indagado los efectos de la crisis de COVID-19 en América Latina y en la Argentina, suelen enfocarse

en dimensiones sociales como salud, educación, trabajo, ingresos, riqueza y pobreza y políticas públicas. También existen estudios sobre los impactos de la pandemia en la fisonomía de las ciudades latinoamericanas, que rastrean las transformaciones en el ordenamiento territorial, en los usos de sus espacios, en sus problemas estructurales, en la incidencia de las desigualdades socio-económicas, en la obsolescencia de ciertos modelos de urbanismo, en la necesidad de repensar las políticas públicas territoriales, en el impacto medioambiental, la concentración de la población, el sistema de movilidad, la accesibilidad a los servicios públicos y la vulnerabilidad de ciertas poblaciones (Delgado Ramos y López García, 2020; García Delgado, 2020). Sin embargo, poco sabemos sobre los impactos de la pandemia en las formas en que los habitantes experimentan su ciudad, en los modos de percibir la vida urbana, de imaginar los espacios, tiempos, actores y actividades que configuraban la vida citadina en común (Gasca-Salas, 2022; Segura, 2023).

Con la intención de contribuir a esta área de vacancia, surge el proyecto de tesis doctoral, titulado: *Modos de mirar la ciudad: visualidades, mediaciones tecnológicas y vicisitudes del paisaje urbano a partir de la pandemia (Paraná, 2020-2024)*.¹ En este trabajo nos interesa presentar algunas revisiones conceptuales provenientes de la Teoría Crítica que orientaron la elaboración de este proyecto. Haremos foco, específicamente, en una concepción de la estética que desborda la esfera del arte y se extiende a la totalidad del campo sensorial, aportada por Walter Benjamin (2018; 2005). Proponemos explorar su pertinencia para actualizar una zona de problemas donde confluyen: las reconfiguraciones del *sensorium* corporal urbano, en particular, con los cambios que atraviesa la mirada como experiencia histórica, con las potencialidades cognitivas y políticas de las experiencias culturales tecnológicamente mediadas. Esta confluencia es considerada crucial para indagar cómo se reconfiguran, a partir de la pandemia

¹ Proyecto presentado en el 2024, como doctoranda y becaria, en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

del COVID-19, los modos de mirar y actos de ver que traman la vida urbana y cómo inciden en las maneras actuales de construir, imaginar y habitar las ciudades.

Al calor de estas preocupaciones, Benjamin aporta una matriz de pensamiento fructífera y actual para problematizar las transformaciones suscitadas en el orden de la percepción sensorial en las comunidades urbanas atravesadas por la pandemia. Estas coordenadas teóricas resultan claves para estudiar las transformaciones en la experiencia de la mirada tecnológicamente mediada que, en nuestro caso, se despliegan a través de prácticas estético-políticas relacionadas con las vicisitudes del paisaje urbano paranaense a partir del año 2020, así como su incidencia en los modos de habitar la ciudad y participar de la vida urbana, hasta el 2024, inclusive.

Ahora bien, para abordar la reorganización de las estructuras perceptivas en función de las actuales condiciones de existencia, es decir, las alteraciones que sufre el *sensorium* corporal urbano y, más precisamente, la mirada como experiencia histórica, a partir de la pandemia, y para explorar su potencialidad cognitiva y política, los aportes del pensamiento benjaminiano serán puestos a dialogar con reflexiones provenientes de los estudios visuales sobre la tendencia a la hipervisualización que caracteriza a las sociedades contemporáneas (Brea, 2005; Castillo, 2020; Jay, 2003; Mirzoeff, 2003; Soto Calderón, 2020) y con los aportes de los estudios comunicacionales que ahondan en las particularidades de las sociedades hipermediatizadas (Andrés, 2021; Carlón, 2010; Carlón y Scolari, 2009; Valdetaro, 2007; Scolari, 2008).

Entre el pensamiento benjaminiano, los estudios visuales y los estudios sobre las mediatizaciones, se construye una zona de confluencia teórica que nos ha permitido delinear los interrogantes a investigar en la tesis doctoral: ¿Qué reconfiguraciones sensoriales, específicamente en los modos de mirar, en los actos de ver que traman la vida urbana, pueden rastrearse a partir de la pandemia? ¿Cómo se relacionan, estas transformaciones en el orden de la percepción con las vicisitudes que atraviesa, en un contexto de aislamiento social y

confinamiento doméstico, el paisaje urbano paranaense? En el marco de una sociedad afectada por una aceleración y expansión abrupta de la hipermediatización y la tendencia a la hipervisualización de la vida en todas sus dimensiones: ¿Qué prácticas de visualidad portan un potencial de alteración sensorial y simbólica? ¿Surgen nuevas formas de imaginación, percepción y experiencia? ¿Qué función cumplen las mediaciones tecnológicas respecto a la capacidad de alteración que portan ciertas visualidades?

Más allá del arte, la estética como discurso del cuerpo

Para pensar las transformaciones que las mediaciones tecnológicas suscitan en el *sensorium* corporal urbano a partir de la pandemia, revisitamos la concepción de estética que subyace al célebre ensayo de Benjamin, titulado “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica”. Lo hacemos, a partir de las revisiones que Susan Buck-Morss introduce en su escrito “Estética y anestésica: Una revisión del ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte”.

Si bien Benjamin, en “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica”, sostiene que la alienación del *sensorium* está en el origen de la *estetización de la política* y, advierte, que esta condición sensorial de la modernidad es la que nos permite experimentar nuestra destrucción como un goce estético, también enuncia la posibilidad de responder con la *politización del arte*. Ahora bien, la respuesta no parece consistir en entregar las fuerzas artísticas del arte a la política comunista, sino, como explica Buck-Morss (2005b, p. 57) en “hacer estallar la constelación arte, política y estética en la que ha cristalizado la tradición de la Modernidad del siglo XX”. Para Benjamin, la tarea de deshacer la alienación del *sensorium corporal*, va más allá del arte, compromete la totalidad de las percepciones sensoriales, y no podrá realizarse evitando las nuevas tecnologías sino haciendo uso de las mismas.

Según Buck-Morss, la respuesta comunista de *politizar el arte* propuesta por Benjamin, tiende hacia el significado etimológico original de la palabra estética. La palabra griega antigua *aisthesis* remite a la experiencia sensorial de la percepción. Nos recuerda que “[el] campo original de la estética no es el arte sino la realidad, la naturaleza corpórea, material” (Buck-Morss, 2005b, p. 58). Antes de quedar relegada al campo del arte, “[l]a estética nace como discurso del cuerpo” (Eagleton, citado en Buck-Morss, 2005b, p. 58) y comprende la totalidad de nuestra vida sensible. Es concebida como “una forma de cognición, a la que se llega por medio del gusto, el tacto, el oído, la vista, el olfato: todo el sensorio corporal” (Buck-Morss, 2005b, p. 58). Esta definición de estética, sitúa en primer plano a las potencialidades cognitivas y políticas de las percepciones y experiencias sensoriales en su conjunto.

A los fines de nuestra investigación, esta concepción de estética que aporta Benjamin, en y a través de las revisiones de Buck-Morss, permite validar como objeto de estudio relevante de las ciencias sociales en articulación con las humanidades, las transformaciones, a partir de la pandemia, del *sensorium* corporal urbano, específicamente, de los modos de mirar y los actos de ver, que se expresan a través de prácticas estéticas, tecnológicamente mediadas, que se inscriben y despliegan en la vida urbana de Paraná, en y más allá del mundo del arte: en el campo de la política, de la publicidad, de los medios, de las redes sociales y de las prácticas que los habitantes de la ciudad despliegan en sus andares cotidianos.

La experiencia sensorial: Situación paradójica

Ahora, al tiempo que Benjamin enfatiza las potencialidades cognitivas y políticas de la experiencia sensorial, también advierte las paradojas de su devenir. Si bien la estética se aplica a la experiencia y al conocimiento que proviene de los sentidos y se sabe que estos mantendrán siempre “un rastro incivilizado e incivilizable, un núcleo de

resistencia a la domesticación cultural” (Buck-Morss, 2005b, p. 59). Benjamin, también denuncia que, en el marco de la vida moderna, en un contexto tecnológicamente alterado, la experiencia estaba sufriendo un empobrecimiento: la sobreabundancia de estímulos provocaba el adormecimiento del sistema sinestésico y su desconexión con la memoria.

Tras diagnosticar que el *shock* es el rasgo distintivo de la experiencia moderna, Benjamin enfoca su mirada en las alteraciones del sistema sinestésico que le obstaculizan incorporar el mundo exterior, dañan los sentidos, paralizan la imaginación, volviéndolo impermeable a la experiencia. Denuncia así el carácter paradójico que el sistema estético-sinestésico asume en la vida moderna, es decir, cómo se invierte su rol: “[s]u meta es entumecer el organismo, matar los sentidos, reprimir la memoria: el sistema cognitivo de la sinestesia se ha convertido en un sistema anestésico” (Buck-Morss, 2005b, p. 72). Paradójicamente, como resalta Buck-Morss (2005b, p. 72), mediante una suerte de inversión dialéctica, “la estética cambia de un modo de ser cognitivo ‘en contacto’ con la realidad a un modo de bloquear la realidad”. Esta inversión “destruye el poder del organismo humano de responder políticamente, aun cuando lo que está en juego es la auto-preservación” (Buck-Morss, 2005b, p.72). Dicho en términos de Benjamin (2018, p. 67), lleva a la autoenajenación de la humanidad a un grado tal que “le permite vivir su propia aniquilación como un goce estético”. Ante esta crisis de la percepción, el *sensorium* corporal sufre reconfiguraciones significativas y “la cuestión ya no es educar al oído a escuchar música, sino de devolverle su capacidad auditiva. La cuestión ya no es entrenar al ojo a admirar la belleza, sino de restaurar su ‘perceptibilidad’” (Benjamin, citado en Buck-Morss, 2005b, p. 70).

Estas reflexiones, atentas a la percepción sensorial y su devenir paradójico, siguen teniendo actualidad y nos resultan propicias para pensar: ¿Qué sucede con las estructuras perceptivas de una sociedad urbana afectada, abruptamente, por la irrupción de una pandemia, la interrupción de las dinámicas y rutinas cotidianas, la imposición

del aislamiento social y del confinamiento doméstico, la aceleración de la hermediatización y la hipervisualización de la vida en todas sus dimensiones? ¿Cómo se ven afectadas, en este contexto social y tecnológicamente alterado, las percepciones y experiencias de quienes habitan la ciudad y participan de la vida urbana en común? ¿Qué sucede con la capacidad sinestésica para conectar –o no– con el mundo exterior, con la memoria y con la imaginación de otras formas posibles de estar juntos, de habitar y construir lo público, en y más allá del espacio urbano?

Atendiendo a la posible inversión dialéctica del sistema estético-sinestésico, es válido preguntarse hoy, desde el campo de la comunicación social: ¿Qué reconfiguraciones atraviesa el *sensorium* corporal urbano a partir de la pandemia? ¿Cómo se relacionan estas reconfiguraciones con la suspensión de las rutinas urbanas que construían la vida en común y el protagonismo de las tecnologías digitales y sus lógicas infocomunicacionales? Investigar estas reconfiguraciones sensoriales, concretamente, las vinculadas con los modos de mirar, los actos de ver, las prácticas de visualidad que traman la vida urbana, es indispensable para poder comprender: ¿Qué transformaciones perceptivas resultaron coyunturales –no persistieron más allá de la pandemia– y cuáles otras parecen instituir cambios de mayor duración, vinculados con las transformaciones que vislumbramos en las maneras actuales de construir, imaginar y habitar las ciudades?

Mediaciones tecnológicas: Doble función

En el contexto alterado de la modernidad, Benjamin subrayaba que el modo de apropiarse de las tecnologías era una dimensión estética y política crucial: “cómo se haga una película, bien rompiendo el escudo entumecedor de la conciencia o bien proporcionando [cierta] pericia para probar las fuerzas de sus defensas, se convierte en un asunto de significación política central” (citado en Buck-Morss,

2005b, p. 72). Vivenciando en carne propia la reconfiguración que la modernidad provoca en el sensorio corporal urbano, señala la doble función de la tecnología:

por una parte, extiende los sentidos humanos, incrementando la agudeza de la percepción, y fuerza al universo a abrirse a la penetración por parte del aparato sensorial humano. Por otra, precisamente debido a que esta extensión técnica deja a los sentidos expuestos, la tecnología se repliega sobre los sentidos como protección bajo la forma de la ilusión [...] para proporcionar aislamiento defensivo (Buck-Morss, 2005b, p. 76).

Este enfoque, atento a las vicisitudes del devenir dialéctico, a sus instancias de negatividad, al carácter contradictorio que habilita su dinámica, sigue teniendo vigencia para pensar las mediaciones tecnológicas digitales y su relación con los sentidos, desde este estatus paradójico y ambiguo, evitando caer tanto en miradas apocalípticas como adulatorias. Al tiempo que evidencia que el sistema sinestésico no es una constante, que es contingente y está sujeto a una historicidad radical, reconoce que su devenir es condicional, en tanto está entretelado al desarrollo de la tecnología y a sus usos.

Sin desconocer la distancia con contexto histórico que motiva el pensamiento benjaminiano, sus señalamientos sobre la doble función de la tecnología –incrementar la agudeza de la percepción o replegar y proteger los sentidos mediante un aislamiento defensivo– nos habilitan a pensar la potencia cognitiva y política de las prácticas de visualidad contemporáneas tecnológicamente mediadas, vinculadas con las vicisitudes del paisaje urbano paranaense que pueden registrarse a partir de la pandemia y que, en algunos casos, superan la coyuntura, dejando su impronta en los modos actuales de mirar y habitar la Ciudad de Paraná.

La historicidad de la mirada: Hipervisualización e hipermediatización

No sólo en su ensayo “La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica”, sino también en “Breve historia de la fotografía” y en su proyecto sobre los Pasajes –inconcluso y póstumo–, Benjamin advierte acerca de la historicidad de la percepción sensorial: ahonda en la construcción histórica de la mirada como experiencia, abordando la relación de los modos de ver con las condiciones sociales de existencia. Su abordaje materialista dialéctico, nos permite pensar la dimensión socio-cultural y técnica de los modos de mirar que configuran la ciudad y la vida urbana actual. La pregunta por los modos actuales de mirar la ciudad de Paraná reconoce como premisa que “[d]entro de largos períodos históricos, junto con el modo de existencia de los colectivos humanos, se transforma también la manera de su percepción sensorial” (Benjamin, 2018, p. 30). La decisión de estudiar los actos de ver que despliegan ciertas prácticas estético-políticas vinculadas con las vicisitudes del paisaje urbano paranaense, asume que “[e]l modo en que se organiza la percepción humana –el medio en que se lleva a cabo– no solo está condicionado de manera natural sino también histórica” (Benjamin, 2018, pp. 30-31).

Ahora bien, para problematizar las condiciones materiales de existencia en las que se despliegan las actuales prácticas de visualidad, los aportes benjaminianos sobre la historicidad de la mirada son puestos en diálogo con los estudios visuales (Brea, 2005; Castillo, 2020; Jay, 2003; Mirzoeff, 2003; Soto Calderón, 2020) y los estudios sobre mediatizaciones (Andrés, 2021; Carlón, 2010; Carlón y Scolari, 2009; Valdetaro, 2007; Scolari, 2008). Desde esta zona de confluencia teórica, coherente con el carácter indisciplinado o transdisciplinar del campo comunicacional, nos proponemos investigar la reorganización de las estructuras perceptivas en función de las actuales condiciones de existencia y su incidencia en los modos de construir, imaginar y habitar las ciudades.

Abrevando en los aportes de los estudios visuales, abordamos los modos de mirar que se despliegan en el mundo contemporáneo, así como sus transformaciones, en relación con la tendencia a la hipervisualidad de la vida cotidiana (Mirzoeff, 2003), la globalización de lo visual (Buck-Morss, 2005a), la existencia de un régimen escópico signado por el protagonismo de las pantallas y las plataformas, la proliferación de imágenes que activan y anestesian, seducen y alteran (Castillo, 2020) y la expansión de la hipermediatización de las sociedades contemporáneas, donde entran en escena los aportes de los estudios sobre las mediatizaciones (Scolari, 2008; Carlón, 2010; Andrés, 2021). Estos procesos configuran un particular orden de dominio visual, conceptualizado por Martin Jay (2003) como *régimen escópico*, que describe lo que puede ser visto y lo que no (Castillo, 2020).

Este concepto de *régimen escópico* (Jay, 2003), central para los estudios visuales, en relación con los de *sensorium corporal* y *estética*, aportados por Benjamin y largamente trabajado por otros referentes de la Teoría Crítica, configuran una lupa teórica propicia para comprender las singularidades de una experiencia urbana cada vez más atravesada y constituida por una proliferación de diversos dispositivos visuales e indagar las transformaciones que estas mediaciones provocan en la reorganización del *sensorium* corporal. Esta interfaz teórica, donde la Teoría Crítica dialoga con los estudios visuales y los estudios comunicacionales sobre las mediatizaciones, nos permite situar la pregunta por el potencial de alteración sensorial y simbólica que portan las prácticas de visualidad, en una sociedad donde lo visual se impone como lugar central de construcción y disputa de sentidos (Brea, 2005). Al mismo tiempo, contempla que “nos encontramos, a nivel global, en una *nueva era*: de crisis de los medios masivos y de emergencia de nuevos medios, principalmente a partir de ese *metamedio*, es decir, *medio de medios*, que es Internet” (Carlón, 2010, p. 3; Carlón y Scolari, 2009). Por tanto, es menester considerar cómo, el uso universal y cotidiano de Internet produce una mediatización inusual que afecta no sólo a las obras o proyectos artísticos y a las instituciones del mundo del arte (Danto, citado en Carlón, 2010)

sino también a la totalidad de la vida sensorial, a los marcos perceptivos y a las matrices de subjetivación y socialización en su conjunto (Valdettaro, 2007).

En función de este devenir, las formas de imaginación, percepción y experiencia que abre la hipermediatización y la hipervisualización de la vida urbana contemporánea constituyen una de las dimensiones centrales de nuestro objeto de estudio. Indagar los cambios en la configuración de la mirada urbana como experiencia histórica tecnológicamente mediada, cultural y políticamente connotada, supone hacer foco en las transformaciones acontecidas en los modos de mirar y ser mirados, las relaciones entre quiénes sólo pueden ser objeto de la mirada ajena y quiénes tienen la capacidad para posicionarse como agentes de visión, la demarcación entre lo visible y lo in-visible y la producción, circulación y consumo de imágenes. A su vez, hipotetizar que, a partir de la pandemia, estas transformaciones en el orden de las visualidades urbanas se despliegan no sólo a través de su capacidad de representación sino principalmente mediante su fuerza performativa, conduce a preguntarse: por su incidencia en los procesos de subjetivación y socialización que sustentaban el *régimen escópico* que organizaba la vida urbana cotidiana antes de la pandemia, así como por el carácter coyuntural o de más larga duración de esta incidencia, en los modos actuales de imaginar las ciudades y habitar sus espacios públicos.

Entre lo visible y lo in-visible: El inconsciente óptico

De las numerosas y diversas prácticas de visualidad que traman la vida urbana paranaense a partir de la pandemia, nos interesa detenernos en aquellas que buscan –y algunas veces logran– reapropiarse y resignificar los espacios urbanos, introduciendo ciertos desvíos que difieren/dislocan los modos hegemónicos de mirar/habitar la Ciudad de Paraná.

Frente al *régimen escópico* imperante que, según Hernández Navarro (2006), se manifiesta como un régimen de la luz, la transparencia, la vigilancia, la visión total, la espectacularización, la hipervisualización, nos interesa indagar la existencia –o no– de ciertos actos que ponen en juego –despliegan, escenifican– otros modos de ver relacionados con lo inmaterial, lo oculto, las sombras, lo oscuro, la huella, las faltas y las fallas de la visión. Conjeturamos que estas prácticas, al tiempo que despliegan una compleja dialéctica entre lo visible y lo in-visible, producen visualidades que portan la capacidad de alterar –tal vez, subvertir– las miradas y las imágenes urbanas hegemónicas.

Ahora bien, para pensar estos complejos y contradictorios juegos entre lo visible y lo in-visible, es imprescindible revisar el concepto de *inconsciente óptico* de Benjamin (2018, p. 50). Al mismo tiempo que repara en la pérdida de autenticidad, en la destrucción del aura y en el desplazamiento del valor cultural de la obra de arte –síntomas de una época rubricada por la reproductibilidad técnica y los procesos de industrialización y masificación–, este pensador le reconoce al cine y a la fotografía la capacidad de hacernos ver lo que no podemos percibir con nuestros propios ojos. La cámara, el ojo técnico, posibilita ver aquello que siendo del orden de lo visible se sustrae, sin embargo, a la mirada humana, le es in-visible. Benjamin, a través de este concepto, intuye la crisis de un régimen de la mirada que aseguraba poder verlo todo. Al enfatizar la capacidad del cine y de la fotografía para “subrayar detalles escondidos” y asegurarnos “un campo de acción inmenso e insospechado”, evidencia, al mismo tiempo, las insuficiencias del ojo humano, las fallas de una mirada que se imaginaba infalible (Benjamin, 2018, p. 59). Mientras nuestro ojo observa un “espacio trabajado conscientemente”, la cámara nos muestra la experiencia de lo “óptico inconsciente” (Benjamin, 2018, pp. 59, 60), aquello que nuestro ojo no puede ver.

En palabras de Hernández Navarro (2006), un referente de los estudios visuales, el concepto benjaminiano de *inconsciente óptico*, al remarcar las potencialidades perceptivas y cognitivas de las tecnologías de lo visual, evidencia que el ojo humano, como parte del

sensorio corporal, es una herramienta insuficiente para ver lo visible. Demuestra que “lo visible puede escapar a la mirada: hay más de lo que vemos y no vemos todo lo que hay” (Hernández Navarro, 2006, pp. 92-93). Esta “insuficiencia” del ojo humano, junto a las potencialidades de las tecnologías que median las prácticas visuales, suscita problemas perceptivos y cognitivos relevantes para comprender la compleja relación entre lo visible y lo in-visible. A partir de esta ceguera de lo visible, a la que luego se sumará la incertidumbre de la imagen que provoca el descrédito de lo visual como criterio de realidad y fundamento de verdad (Jay, citado en Hernández Navarro, 2006), se manifiestan, a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI, actitudes disimiles, tanto de desconfianza como de glorificación.

Así como se configura un régimen de la mirada dominante, de luz, de transparencia, de la vigilancia y del espectáculo, que –sabiéndolo imposible– crea la ficción de una visión total, de luz plena, ocultando los vacíos, los tiempos muertos, provocando la saturación hipervisual contemporánea, también es posible cartografiar una constelación de prácticas estéticas que se inscriben en un régimen alterno de la mirada, un régimen de resistencia, de escepticismo visual (Hernández Navarro, 2006). Este régimen, en lugar de ocultar, pone de manifiesto las insuficiencias de la visión, sus fallas, su falta, sus distorsiones. A partir de lo que Benjamin nombró como “inconsciente óptico”, encuentra en las fallas de la visión, en sus escotomas, en sus opacidades, en su ilegibilidad, en sus vacíos, en los fragmentos, formas de resistir a los modos de ver hegemónicos. Podríamos decir que este régimen de la mirada, a través de prácticas tecnológicamente mediadas, ha podido transmutar la insuficiencia en potencialidad, explorando las formas de aquello que no se presta a la transparencia, que se sustrae a la luz, a la traducibilidad, a la mirada totalizadora, que se vislumbra en las sombras, en los claroscuros y en las opacidades. Son precisamente este tipo de prácticas de visibilidad, su compleja dialéctica entre lo visible y lo in-visible, lo que nos interesa estudiar en nuestra tesis.

Reflexiones finales

Puestos en constelación, los conceptos de estética, *sensorium* corporal e inconsciente óptico, aportados por Benjamin, cobran renovada actualidad al entrar en diálogo con los repertorios teóricos de los estudios visuales y de los estudios de comunicación sobre las mediaciones. En función de este horizonte teórico, las transformaciones acontecidas, a partir de la pandemia, en los modos de mirar la Ciudad de Paraná, así como su relación con las mediaciones tecnológicas y las vicisitudes del paisaje urbano, delinean una zona de problemas que no han sido suficientemente estudiados.

Ahora bien, por las singularidades que fuimos desandando, esta zona de problemas donde confluyen las reconfiguraciones del *sensorium* corporal urbano, en particular, los cambios que atraviesa la mirada como experiencia histórica, con las potencialidades cognitivas y políticas de las experiencias culturales tecnológicamente mediadas, requiere de enfoques indisCIPLINADOS o transdisciplinarios, capaces de situarse en una zona fronteriza entre las ciencias sociales y las humanidades, dispuestos a visitar viejos conceptos y revisar su actualidad, abiertos a potenciar su capacidad heurística poniéndolos en constelación con otros conceptos y desarrollos teóricos más recientes.

La Teoría Crítica tiene aún mucho para aportar a estos diálogos teóricos, sus conceptos siguen siendo necesarios para pensar problemas actuales, concretamente, para comprender cómo se reconfiguran, a partir de la pandemia del COVID-19, los modos de mirar y actos de ver que traman la vida urbana y, al mismo tiempo, cómo inciden, estas transformaciones, en las maneras actuales de construir, imaginar y habitar las ciudades. A su vez, el campo de la comunicación social, que surge y se desarrolla al calor de la crisis de las disciplinas, se presenta como un terreno fértil para propiciar estos diálogos teóricos desde enfoques indisCIPLINADOS o transdisciplinarios que viene recorriendo desde hace largo tiempo.

Bibliografía

- Andrés, Gonzalo (2021). *Tecnología, comunicación y conocimiento: Apuntes sobre la mediatización contemporánea*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Benjamin, Walter (2005). *La obra de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2018). *Estética de la imagen*. Buenos Aires: La Marca.
- Brea, José Luis (ed.) (2005). *Estudios visuales: La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Madrid: Akal.
- Buck-Morss, Susan (2005a). Estudios visuales e imaginación global. En José Luis Brea (ed.), *Estudios visuales: La epistemología de la visualidad en la era de la globalización* (pp. 5-14). Madrid: Akal.
- Buck-Morss, Susan (2005b). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona.
- Carlón, Mario y Carlos Scolari (2009). *El fin de los medios masivos*. Buenos Aires: La Crujía.
- Carlón, Mario (2010). La mediatización del “mundo del arte”. En Antonio Neto y Sandra Valdettaro (eds.), *Mediatización, sociedad y sentido: diálogos entre Brasil y Argentina* (pp. 187-215). Rosario: UNR.
- Castillo, Alejandra (2020). *Adicta Imagen*. Buenos Aires: La Cebra.
- Delgado Ramos, Gian Carlo y David López García (eds.) (2020). *Las ciudades ante el COVID-19: Nuevas direcciones para la investigación urbana y las políticas públicas*. México: International Network for Government Science Advice.
- García Delgado, Daneil (2020). *Estado, sociedad y pandemia: Ya nada va a ser igual*. Buenos Aires: FLACSO.
- Gasca-Salas, Jorge (2022). La negación de la ciudad pandémica: Habitar, virtualizar, resistir la cotidianidad. *Revista Bitácora Urbano Territorial*, 32(2), 77-91.
- Hernández Navarro, Miguel Ángel (2006). *El archivo escotómico de la modernidad: Pequeños pasos para una cartografía de la visión*. Alcobendas: Patronato Socio-Cultural.

- Jay, Martin (2003). *Campos de fuerza: Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Mirzoeff, Nicholas (2003). *Una introducción a la cultura visual*. Buenos Aires: Paidós.
- Scolari, Carlos (2008). *Hipermediaciones: Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. Barcelona: Gedisa.
- Segura, Ramiro (2023). Flujos, fronteras y focos: La imaginación geográfica en seis periferias urbanas de la Argentina durante la pandemia y la postpandemia del COVID-19. En *PISAC COVID-19: La sociedad argentina en la postpandemia* (pp. 245-295). Buenos Aires: PISAC-MINCYT-CLACSO.
- Soto Calderón, Andrea (2020). *La performatividad de las imágenes*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.
- Valdettaro, Sandra (2007). *Epistemología de la Comunicación: Introducción crítica*. Rosario: UNR.

Entre estética y política: Un ensayo sobre paisajes y cuerpos, desde el sur

Julio L. Risso y María Martinengo

I

Este trabajo propone una lectura que, al conjugar aportes teóricos críticos sobre la compleja vinculación entre estética y política, indaga acerca de los entramados entre *cuerpos* y *paisajes* en y sobre Tierra del Fuego¹ y, conjuntamente, problematiza sus efectos identitarios.

Cuando decimos que este ensayo se escribe “desde el sur” lo hacemos para enfatizar un desafío y una intención política: pensar el (y pensar-nos desde el) “margen”. No abordaremos explícitamente aquí las diversas categorías con que, en la modernidad, se proyectó eurocéntricamente la idea de “sur” como dimensión marginal del patrón de poder mundial (Lander, 2005). Tampoco nos enfocaremos en los procesos espaciales e histórico-políticos por los cuales, en Argentina, tanto Patagonia como TDF fueron transformadas en el “Sur” de la república y destinadas a configurar la margi-Nación (Risso, 2020). Estas cuestiones no constituyen el tópico principal de este ensayo pero sí son su telón de fondo. Intervienen en la conjura del fantasma de

¹ En adelante: TDF.

“lo marginal” que habita cada uno de los apartados de este escrito y se (nos) presenta como una de sus fundamentales claves de lectura.

La pregunta sobre el *margen*, aún cuando un estudio se ocupe exclusivamente sobre el *centro*, implica un modo de cuestionar –en su complejidad, tensiones y transformaciones– la construcción de “hegemonía” (Laclau, 2005), las formas de poder y de control intervinientes e identificar posibilidades disruptivas, liberadoras y contrahegemónicas. La categoría de *margen* se nos muestra sustancial no sólo porque refiera a ciertas realidades y ficciones que las lógicas centrípetas estatales-nacionales y capitalistas diferencian del *centro* sino, sobre todo, porque esa diferenciación constituye un índice del carácter disruptivo y peligroso que habita “lo marginal”. Es decir, parafraseando a Delrio y Perez (2009), el *margen* es un supuesto necesario de toda dominación central, es una dimensión de inestabilidad y peligros latentes que el *centro* necesita y tiende permanentemente a controlar y subordinar a fin de lograr constituirse y afirmarse.

Es en torno a esa tensión *centro-margen* que nos resulta interesante y necesario pensar la construcción de hegemonía a través de la relación entre cuerpos y paisajes en y sobre TDF. Pero ¿por qué una lectura estético-política? ¿Por qué cuerpos y paisajes? ¿Por qué TDF?

Con respecto al primer interrogante, desde los estudios de A. Gramsci y sus sucesivas derivas teóricas, sabemos que para leer y pensar los procesos de construcción de hegemonía es insoslayable abordar sus dimensiones políticas. Conjuntamente, nos resulta coherente y necesario cuestionar también la estética que involucra tales dimensiones. Asumimos con J. Rancière (2010, p. 45) que la política es la actividad

que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; [que] hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido.

Por eso, entendemos a la estética como una dimensión primaria de la experiencia del mundo que, como tal, constituye el espacio de posibilidad de toda “política” tanto como de toda “policía” (u orden policial, en términos de Rancière). Es decir, la estética implica un *sensorium*, “un recorte de tiempos y de espacios, de lo visible y de lo invisible” (Rancière, 2009, p. 10) que incide en la repartición de identidades, modos de ser, decir, ver y aparecer y por ende, de los lugares de quiénes tendrán posibilidad de palabra en el espacio común, respecto de lo común.

Dicho de otro modo, existe una estética en la base de la política en tanto un objeto o práctica estética no sólo puede cimentar o reafirmar las jerarquías del orden establecido sino también ser caldo de cultivo para la irrupción (política) de lo novedoso, de lo inesperado, la invención de nuevos horizontes imaginativos que agiten la repartición de lo sensible y hagan visible otras percepciones y experiencias de lo común.

La política y el arte, como los saberes, construyen *ficciones*, es decir, reagenciamientos materiales de los signos y de las imágenes, de las relaciones entre lo que vemos y lo que decimos, entre lo que hacemos y lo que podemos hacer (Rancière, 2009, p. 49).

Sobre la base de estas cuestiones, la (re)presentación de paisajes y cuerpos que entraman diversas producciones estéticas no sólo nos resulta particularmente interesante sino que además, el abordaje de su relación ha sido poco frecuente o *marginal* en los estudios sobre la construcción de hegemonía y configuraciones de identidad colectiva. Ahora bien, ¿de qué hablamos cuando nos referimos a *paisajes* y *cuerpos*?

La noción de paisaje es polisémica y tal condición la convierte, paradójicamente, en una herramienta interpretativa potente para pensar, comprender e intervenir procesos sociales, políticos y culturales en relación con el espacio y su representación (Souto, 2011). Desarrollada a partir de la concepción moderna de la separación entre hombre y naturaleza, el paisaje remite tanto a una porción del

espacio como a su representación. Allí donde se lo invoca interviene “la perspectiva humana y, más precisamente, la estética” (Cattaneo y Silvestri, 2016, p. 18). Por ello, los paisajes se nos presentan como productos/productores estéticos con capacidad de re-crear singulares percepciones espacio-temporales y educar el *sensorium* entramando diversos elementos identitarios e incidencias políticas y económicas (Mitchell, 1994; Cosgrove, 2002).² A su vez, nos interpela pensar el cuerpo más allá de su consideración mecánica (como materia estable, de piezas y funciones orgánicas, pasible de disección). Lo comprendemos, más bien, como materia viva, activa (Najmanovich, 2021), porosa y capaz de afectarse mutuamente (Deleuze y Guattari, 2004). Los cuerpos implican agenciamientos narrativos a través de los cuales condensan y transmiten percepciones colectivas y la ficción que pueden producir (y producirse por) ellos constituye una categoría epistemológica en relación con el orden de nuestros cuerpos en el mundo (Sacchi, 2019).

En la modernidad ha existido siempre algún tipo de referencia recíproca entre paisajes y cuerpos. Si por un lado, los paisajes pueden concebirse habitados o vaciados de corporalidades, por el otro, los cuerpos mismos pueden ser observados como parte de la construcción paisajística. Asimismo, en occidente los cuerpos inscriptos como elementos de un paisaje han constituido, históricamente, índices acerca de cómo percibir, dimensionar y atestiguar el espacio (Bordo, citado en Mitchell, 1994) que el paisaje captura. Pero además, los paisajes son pasibles de difundirse y re-crearse en y por los cuerpos, en tanto (sobre) estos (se) agencian relatos y fabrican realidades.

Volviendo a la pregunta de por qué abordar los entramados estético-políticos entre cuerpos y paisajes en y sobre TDF, no perdamos

² Los paisajes han intervenido históricamente en los procesos de territorialización, apropiación y administración del espacio y, consecuentemente, constituyen un “medio” muy efectivo para fomentar su disponibilidad y explotación capitalista (Mitchell, 1994). Esto último explica, de manera considerable, su relevancia en la modernidad (y el imperialismo) y su incidencia, a través de las prácticas turísticas, en el proceso de museificación moderno-capitalista (Agamben, 2005).

de vista que, como insinuamos al inicio, dentro de los procesos de construcción de hegemonía y “formaciones nacionales de alteridad” (Briones, 2005) desenvueltos bajo la centralidad europeo-porteña, Patagonia y particularmente TDF se proyectaron históricamente como *márgenes* de la Nación. En esa marginalidad, el área fuego-patagónica se proyectó como un conjunto de paisajes disponibles para su contemplación, estudio y explotación, mostrándose aptos para ser transformados, controlados y domesticados.

Al entender que no hay espacio ni espacialidad sin corporalidades (como condición necesaria de la percepción), es desde aquí –como *locus* de enunciación que refiere tanto a estas páginas como a Tierra del Fuego– que nos interesa indagar las proyecciones y sentidos políticos que, en la construcción de hegemonía y la producción de identificaciones colectivas, implican los entramados corpóreo-paisajísticos presentes en algunas producciones estéticas producidas y difundidas en la provincia. Para ello, cabe la advertencia de tener en cuenta que, como todo *centro* tiende a ejercer control sobre sus *márgenes*, en la configuración de TDF como *margen* operaron y operan también formas centrípetas y locales de construcción de hegemonía, es decir, puntos nodales que, inscriptos y concatenados en las lógicas nacionales (*centrales*), buscan controlar (desde y sobre el *margen*) la fabricación de la realidad mediante ficciones y significantes estables que domen la inestabilidad de lo marginal.

A fin de proponer algunas claves de lectura sobre nuestras indagaciones, elegimos abordar aquí tres obras contemporáneas publicadas en el ámbito estatal, ya que fueron editadas por la Editora Cultural de Tierra de Fuego. Se trata de: *Desde aquí*, libro de fotografía de Izhar Gómez (2020); *Atardeceres marinos*, libro de poesía de Niní Bernardello (2019); y *MUDA*, libro ilustrado de Vera (2018). Nos interesó particularmente de estas obras el hecho de que sean trabajos nacidos desde el *margen* –en tanto se inscriben dentro de una región que históricamente se proyectó como tal– que, al mismo tiempo, fueron sostenidos y difundidos por instancias del Estado (provincial), desde las cuales, como dijimos antes, siempre se tiende a construir hegemonía

de manera centrípeta. En otros términos: son producciones estéticas que, en su misma constitución se hallan atravesadas por la tensión *centro-margen*.

Si bien entendemos que toda obra avalada, producida y/o difundida desde instancias estatales constituye un artefacto significativo inscripto bajo la lógica centrípeta de la construcción estatal de hegemonía, es insoslayable considerar que toda lógica centralizante también está habitada de “fallas” siempre que el centro produce necesariamente sus “propios” márgenes. Por lo tanto, el hecho de estudiar la dinámica centrípeta por la que diversos dispositivos –como las obras de arte producidas desde el Estado– construyen hegemonía, implica no solo identificar y comprender sus continuidades con las lógicas centrales (ergo estatales y/o nacionales) de construcción de identidad colectiva sino, también, el desafío de detectar sus disonancias y singularidades potencialmente disruptivas.

En este sentido, a partir de la lectura de las obras mencionadas, nos proponemos cuestionar las percepciones y modos de ver que ellas articulan sobre “lo mismo” y “lo otro”, sobre el espacio retratado y los cuerpos que se signan, rozan, manipulan y afectan en sus proyecciones. Como un modo de anudar tal propuesta, a continuación sintetizamos algunos imaginarios decimonónicos que consolidaron imágenes paisajísticas hegemónicas sobre Tierra del Fuego, para finalmente conjurar, con todas estas reflexiones, las tres producciones estéticas elegidas.

II

Durante la formación del Estado-Nación argentino (segunda mitad del siglo XIX), se desarrollaron órdenes de regularidad sobre las identidades colectivas que instalaron como norma identitaria la idea (eurocentrada y porteñocentrista) de una Nación “blanca”, moderna, civilizada y patriarcal. Todo aquello que no se adecuara a esa supuesta blanquitud identitaria –punto nodal de la matriz totalizante y

homogeneizadora que desde entonces se articuló bajo el clivaje “Buenos Aires-Interior” (Briones, 2005)– fue marcado como diferente, controlable y/o eliminable. En todo ese proceso, y dentro de las resultantes geografías de alteridad argentinas, TDF se constituyó como uno de los espacios más marginales y periféricos del territorio argentino, históricamente “tutelado” desde el gobierno central al punto de ser el último de los Territorios Nacionales en provincializarse.

Las imágenes que en Argentina, desde la literatura y la pintura, perfilaron las primeras formas estético-políticas de imaginar *una* Nación se nutrieron, de modo preeminente, de diversas producciones narrativas y visuales de viajeros y exploradores europeos. En efecto, en la visión del “Nuevo Mundo” reinventada por el naturalista A. von Humboldt (Pratt, 2011) y actualizada, en la región, por diarios de destacados viajeros como C. Darwin, el entramado de cuerpos y paisajes con que progresivamente fue identificándose “lo argentino”, se asoció con la idea de “desierto” (Risso, 2023), de espacio *vacío* de historia, cultura y civilización. Tropo paisajístico sobre el cual no sólo se articularon modos de imaginar el país sino también de legitimar la ocupación, exclusión, sometimiento y explotación de sujetos y corporalidades en pos de fraguar *una* Nación encaminada al progreso.

Desde el siglo XVI y las primeras exploraciones europeas en la región, TDF fue imaginada de manera exótica y se la proyectó como naturaleza incógnita, onírica, triste, inmensa, monótona, virgen y al mismo tiempo distante, extrema, límite, salvaje, temible, estéril y primitiva. La matriz imaginaria construida sobre la región se mecía así entre la pura negatividad y el misterio y, llamativamente, se produjo incluso antes de que aquella fuera efectivamente conocida. Tal matriz imaginaria sobre TDF la mostró tempranamente como un confín inhóspito y hostil (De Lasa y Luiz, 2011); imagen que en el siglo XIX fue refrendada por publicaciones influyentes como los diarios de viaje de R. Fitz Roy y C. Darwin.

[E]n estas tristes soledades que ahora examino, parece que en lugar de la vida reina la muerte como soberana [...] Todo el paisaje reviste el mismo tono, lo que da un aspecto triste y sombrío; siendo muy raro que le den un poco de alegría los rayos del sol. (Darwin, 2008, pp. 72-73)

TDF quedó así incorporada dentro de la tradición discursiva que, en la formación del Estado-Nación argentino proyectó a la Patagonia como un “desierto” signado por su conjunta identificación como “Infierno” y “Paraíso”; como “tierra prometida” y “tierra de nadie” (Risso, 2020). El “desierto” patagónico se mostraba entonces como un espacio desmesurado, monótono, informe, ilimitado. En un sentido kantiano, se trataba de un espacio eminentemente *sublime*,³ antes que bello. En relación con él, las re-presentaciones de los paisajes fueguinos radicalizaron y extremaron la sublimidad y negatividad de sus sentidos.

Hacia finales del siglo XIX, la imagen negativa y/o sublime de esa porción austral del mundo articulada durante siglos, re-trató históricamente a los paisajes de TDF como liminalidad de un “más allá” sombrío, misterioso y mortal que, tal como lo advertía J. Popper (1891, p. 1) en su conferencia de 1891 en el Instituto Geográfico Militar, se plasmó incluso en su topografía, en un “verdadero vocabulario de insolencias geográficas”: “Isla Desolación, Bahía Inútil, Islas de las

³ Lo bello, siguiendo a la “Analítica del Juicio Estético” de Kant (1776), se corresponde con la forma y si hay forma, hay también límites. Así pues, en tanto desde la primera literatura nacional el “desierto” se refirió a un espacio infinito e incommensurable (Risso, 2023), en él no había belleza sino sublimidad. Lo sublime, en términos de Kant (1776, p. 54), “debe buscarse en un objeto sin forma en tanto que se represente en este objeto o con ocasión del mismo la ilimitación, concibiendo además en ésta la totalidad”. Lo sublime, entonces, rebasa y domina la imaginación, dificulta la representación y violenta y frena el entendimiento. Por ello, a diferencia de lo bello, lo sublime no se experimenta como encanto, como alegría positiva, sino más bien como enigma, seductora intriga que asombra al mismo tiempo que aterroriza al espíritu, cuya satisfacción “es menos un placer positivo que un sentimiento de admiración o de respeto, es decir, y para darle el nombre propio, un placer negativo” (Kant, 1776, p. 55). Ello explica, en parte, por qué históricamente el desierto fue presentado por mucho tiempo como paisaje estéticamente irrepresentable, inefable, una incógnita eterna.

Furias, Cabo Decepción, Bahía No Entres, Cala Retírate, Bahía Huye, Puerto Hambre y otros por el estilo.”

Sobre la base de las ideas de extremidad y desamparo (Horlent, Malizia y Van Aert, 2021), TDF fue entonces bautizada y definida, dentro y fuera de su territorio, bajo el sello de “Fin del mundo”. Este tropo, funcional a la lógica de explotación capitalista y al progresivo desarrollo de nuevos circuitos de consumo sumados a la actividad turística, no incidió como sello *for export* sino también como forma privilegiada de percepción y difusión paisajística al interior de la provincia. Ella se volvió hegemónica y –tal como sucede con toda construcción paisajística– contribuyó a narrar una historia inocente, lineal y teleológica (coherente con el tiempo capitalista y el del Estado Nación) y a invisibilizar formas singulares y comunes de experimentar el espacio y los cuerpos que *están siendo* en él.

Los hegemónicos re-tratos unificados en la idea de *un paisaje* fueguino, naturalizaron ese espacio en un doble sentido: por un lado, y en el seno de la tradición imaginaria antes referida, se volvió natural considerar a TDF en términos negativos y misteriosos; por el otro, siguiendo la huella de Humboldt y de los exploradores capitalistas (Risso, 2016), el paisaje fueguino fue identificado principalmente como *naturaleza* inmensa, exótica, virgen y abierta.

En relación con esas proyecciones, los cuerpos que habitaban y transitaban el espacio fueguino se proyectaron, a su vez, como instancias referenciales, añadiduras y/o elementos accesorios de sus misteriosos paisajes. Allí, predomina el patrón conceptual moderno sobre el cuerpo (Najmanovich, 2021). Se trata de una proyección orgánica, mecanicista y objetivante que los muestra como piezas elementales del paisaje, mecanos que contribuyen a dimensionar y configurar su carácter natural, salvaje y misterioso. La inscripción orgánica de esos cuerpos –tal como se observa claramente, aunque no de manera exclusiva, con respecto a los pueblos indígenas– los convertía en partes indisociables para la composición del paisaje natural, tal como pueden serlo también los animales, árboles y accidentes geográficos. Cuerpos-naturaleza, mecanos-mercancías que, como

objetos constitutivos del paisaje “desierto”, también aparecían disponibles para la exploración, transformación, disección y explotación.

III

Aquí nos interesa convidar la pregunta sobre la potencia política de algunas producciones estéticas locales y pensar, con y a través de ellas, las continuidades y/o rupturas que se manifiestan con relación a los órdenes predominantes. Para esto, retomamos las tres producciones que mencionamos en el apartado I, sondeando las grietas que discuten lo hegemónico como una posibilidad de preguntarnos por la ruptura de las categorías que nos habitan. En este marco, entendemos que ellas presentan, de manera singular y posiblemente disruptiva, la construcción hegemónica de la relación entre cuerpos y paisajes en TDF. Nos interesa indagar cómo, a través de sus posibles hendiduras, atravesadas por lo oficial, se promueven gérmenes de algo que nos corra de la institucionalidad de la mirada.

¿Por qué abordar un libro de fotografía, uno de ilustración y otro de poesía? Porque, además de la tensión *centro-margen* de la que, como dijimos más arriba, esas obras se impregnan desde su origen, también ellas nos ponen ante otra tensión estético-política: la compleja relación entre palabra e imagen. Tanto porque “las imágenes y las palabras hablan de un modo muy diferente” (Berger, 2008) como porque, como lo indicara M. Foucault (2012, p. 27), la relación del lenguaje con la imagen es infinita. En dos de esos textos priman las imágenes sin “unas directivas” (Benjamin, 2007, p. 160) lingüísticas acerca de cómo interpretarlas. En el otro, impera la palabra pero evocando imágenes permanentemente. Ellos nos interpelan acerca de qué mundos evocan esas imágenes y palabras y cómo se vinculan, producen sentidos, se acercan, distancian o se vuelven irreductibles en “una relación de perturbación recíproca, de cuestionamiento por medio de un vaivén siempre reactivado. Una relación crítica, para decirlo todo” (Didi-Huberman, 2014, p. 16).

Desde aquí, de Izhar Gómez

Izhar Gómez es un fotógrafo y artista mexicano nacido en 1978, que reside actualmente en Ushuaia, TDF. La obra que aquí nos convoca es un libro de fotografías publicado en 2020. Sus fotografías enfocan la ciudad. Cada encuadre presenta un “modo de ver” (Berger, 2000) que se insinúa como el de un *flâneur* benjaminiano (Benjamin, 2007). Es decir, de un sujeto cuyos recorridos callejeros agudizan la mirada para mostrar, en una experiencia singular, aquello que ha sido ocultado o deliberadamente borrado del registro visual/textual de una ciudad. En la sucesión de la cincuentena de fotos que presenta el libro, las tomas se hallan dominadas por cableados, postes y edificaciones de techos (mayormente de chapa) a dos aguas. En sus fondos, la inmensidad del paisaje natural –como postales típicas de la ciudad configuradas por la presencia de la nieve, los grandes cielos, la montaña y el Canal de Beagle– desafía la maraña de cables y/o las construcciones coloridas que gobiernan los primeros planos.

El recorrido fotográfico revela, *prima facie*, una ciudad inerte, quieta y gélida. Al mismo tiempo, ciertas tomas desnudan emplazamientos precarios y elementos de una contundente urbanidad –como los que podrían hallarse en cualquier ordinaria urbe argentina– lo cual tensiona la imagen arquetípica y turística de la bella y fantástica “ciudad más austral del mundo”. En varias de las tomas, el fotógrafo opta por mostrar cielos que ocupan dos tercios del encuadre y, en su enormidad, abrigan la quietud del paisaje urbano. Estas imágenes filtran, sobre la mirada habituada a las típicas postales paisajísticas del “fin del mundo”, una inquietante tensión entre aquella naturaleza sublime, eterna e inmensa con que históricamente se identificaron los paisajes fueguinos y la mundanidad del paisaje urbano compuesto de un desorden de cables, calles, autos y edificaciones. Retomando la referencia kantiana del apartado II, vemos que este paisaje, lejos de ser sublime como aquél, perfila ciertos límites de la forma estética que mecen su percepción entre diversos grados de belleza.

Al avanzar las primeras páginas, la fría quietud de la urbe pareciera no dar lugar a escenas de movimiento: no hay elementos que corporeicen alguna dinámica porque incluso en las pocas fotos que aparecen automóviles, ellos se muestran estacionados. Del mismo modo, en esas tomas también se ausentan los cuerpos orgánicos. La ciudad parece vaciada de personas que usen y recorran sus lugares. El movimiento y la presencia explícita de cuerpos humanos, entonces, se retira de las escenas casi por completo. La ciudad se ha vuelto un “desierto”.

Una lectura de estas fotos que se sitúe en la mirada que –según lo planteado en el apartado II– históricamente identificó al paisaje fueguino con un “desierto”, tendería a interpretarlas como una actualización y reproducción del dominio hegemónico de ese tropo. Sin embargo esa lectura resulta raquítica si no se articula con el gesto estético-político del conjunto de las imágenes de Gómez que, operando a través de todo el libro, encontramos presente a través de, al menos, tres ademanes.

Por un lado, si bien entre las fotos abundan escenas sin personas ni movimiento, pasada la primera mitad del libro se pueden observar cinco tomas que se alternan mostrando personas caminando por la ciudad y otras cinco que se suceden para exhibir personas viajando en un colectivo urbano. En estas fotos, en particular, podría decirse que también aquí –como en los retratos hegemónicos del “desierto”– los cuerpos se inscriben en la composición paisajística como meras figuras que vendrían a completar y dimensionar la inmensidad del paisaje (urbano, en este caso). Sin embargo, entendemos que esta lectura es pobre si no se hace a contrapunto de todo el recorrido del libro.

En una mirada de conjunto, y frente al imperio de la quietud gélida del paisaje urbano fotografiado, las fotos que presentan explícitamente algunas personas producen un *shock*. No sólo porque parecen llenar el aparente vacío de la ciudad sino porque lo hacen mediante la variable vital y disruptiva que produce el ver cuerpos-vivos,

abrigados y en movimiento, abriéndose caminos. Ante estas fotos, el resto de las imágenes, entonces, se redimensiona y cobra nuevos sentidos.

Por otra parte, y con respecto al anterior ademán disruptivo, no hay que perder de vista que la interpretación de la ciudad-como-desierto forma parte de una lectura superficial e inercial, vinculada con la tradición imaginaria hegemónica sobre los paisajes patagónico-fueguinos. Pero si se profundiza la mirada de todo el recorrido fotográfico del autor, otro importante ademán se torna visible. Este indica que, en tal recorrido visual, la preponderante ausencia de cuerpos tiene como correlato una constante y contundente presencia de edificaciones humanas (casas, edificios, garitas, galpones, etc.) que tensionan la sublimidad típica del paisaje natural, el cual asedia desde los bordes de cada toma. Entonces, si estas imágenes se muestran vaciadas de cuerpos explícitamente ubicados en un primer plano, es porque con ellas el fotógrafo pareciera desnudar una realidad definitoria sobre los cuerpos de la ciudad. El corolario de este ademán es que la ciudad, en realidad, no está vacía de cuerpos: en cada foto hay cuerpos que se insinúan en un “más allá” de los muros; presencias latentes que no se dejan ver pero están; que se pre-sienten detrás de cada ventana, de cada esquina, de cada lugar y calles re-tratadas. Hay un desplazamiento de la presencia en tanto se trata de cuerpos presentes a través de su ocultamiento, su refugio y, en definitiva, su encierro.

¿Es esa la realidad definitoria de los cuerpos fueguinos? ¿La trama social fueguina se define entonces por la belleza idílica del paisaje natural y la encerrona individual(ista) de la ciudad? Cuestión muy debatible que *Desde aquí* presenta como problema. Sin embargo, el encierro de esos cuerpos no es una definición que Gómez sugiera de manera contundente y taxativa. Hallamos otra irrupción, como tercer ademán del recorrido, que resemantiza toda la propuesta fotográfica. Ella acontece cuando hacia el final del libro se muestran, una tras otra, cinco fotos de personas que viajan en un colectivo urbano, todas muy abrigadas y cuyos rostros se invisibilizan porque dan la

espalda a la cámara o se las fotografía desde muy lejos. ¿Hay allí también un refugio, un ocultamiento y un encierro? Sí. ¿Este encierro es más evidente que los anteriores? Sí, porque esta vez la presencia no se insinúa sino que se explicita. Sin embargo, en estos casos se trata de un encierro en movimiento y, evidentemente, colectivo. Se muestra, pues, que a través de ciertas formas de encierro se nutre el lazo social.

Lo interesante de cada uno de estos ademanes es que, por palabras e imágenes, entre ausencias/presencias, continuidades/disrupciones y centros/márgenes de las fotos, el entramado de cuerpos y paisajes de este recorrido visual produce un “desde aquí”. Se trata de un *locus* que, antes que reafirmar un lugar geográfico o identitario, parece venir a cuestionarlo. De este modo, al socavar las idílicas y mercantiles imágenes turísticas que históricamente nutrieron las ficciones identitarias de Ushuaia,⁴ *Desde aquí*, desde el “sur del sur” –como dice su prólogo– invita a problematizar, dimensionar y actualizar la pregunta sobre nos-otros y la definición de “lo ushuaiese” y “lo fueguino”.

MUDA, de Vera

Vera es una artista visual y muralista que nació en Buenos Aires en 1986 y vive en TDF desde 2016. Editó *MUDA* en 2018, cuando vivía en Río Grande –actualmente reside en Ushuaia, capital de la provincia. Es difícil decir algo de un libro ilustrado cuyo título invita al silencio. La sensación de soledad y ensimismamiento de la protagonista de *MUDA* nos hace preguntar: ¿*MUDA* se llama nuestra protagonista? ¿O se encuentra “muda”? O ¿es muda porque pareciera que

⁴ Esta intención se evidencia a través de una fotografía que abre y cierra el libro. Se trata de la foto de un mural que ilustra el típico paisaje ushuaiese centrado en el paisaje natural del Canal de Beagle, las montañas nevadas y el faro Les Éclaireurs, imagen que contraste con todas las fotografías del libro y que, al final del mismo se reitera. Pero esta vez ese mismo mural ha sido intervenido con una frase escrita con aerosol blanco que reza: “AMOR AL DINERO RAÍZ DE TODOS LOS MALES”.

necesita, irremediablemente, mudar todo el tiempo? ¿Cambiar de lugar? ¿De-venir? En las ilustraciones, la muda de ropa de la protagonista es su propia casa. Una casa que parece encerrarla o una protagonista que, a medida que va creciendo, ya no entra en ella. En cierto punto la casa se vuelve tan asfixiante y chiquita que la incomodidad lleva al movimiento. La protagonista se va, pero camina atrapada en la casa. Pareciera que no puede desplazarse sin su casa y entonces, avanza con ella. Su cuerpo está ceñido a un modo de habitar. Esto nos remite al encierro como modo de existencia fueguino sugerido por las fotografías de *Desde aquí*. Pero *MUDA* subvierte ese sentido desde el momento en que aquí, la clausura motiva el movimiento y la existencia se vuelve vida: la capacidad deseante de transformación es la que (le) posibilita vivir.

Las ilustraciones de *MUDA* nos muestran una protagonista sin boca, excepto al final en que ese *orificio* aparece en forma de puerta y deja salir de sí toda la casa. La mujer está dentro de la casita hasta que ésta está dentro de ella y, así, por la boca se desprende de su casa y de su encierro; de esa limitación que sólo permitía el crecimiento hasta donde llegan sus bordes; de una casa que es necesario deglutir para poder hablar/salir.

En TDF el traslado de “casillas” suele llevarse adelante en momentos de crisis económica: quienes tienen un mínimo resto y llegan a comprarse una casilla, consiguen un terreno (en préstamo, en alquiler) y se mudan con su casa. Dejar de pagar alquiler se vuelve urgente en momentos de inflación y especulación inmobiliaria. A su vez, todavía encontramos en nuestras ciudades casillas como la que vemos en *MUDA*. Se trata de viviendas que literalmente son pequeñas, en las que las puertas angostas y los techos y marcos de las puertas bajos resultan límites muy concretos para nuestras corporalidades. Pensar en la crisis habitacional de quienes habitamos las ciudades de TDF se vuelve inevitable ante una nueva lectura de este material catalogado como “infantil”: ¿esta taxonomía de *MUDA* a la categoría “infantil” se debe a que *MUDA* es un libro con “dibujos”?

¿Qué órdenes de lo sensible hacen asimilable lo infantil a la ilustración, al hecho de que no haya “lenguaje” escrito?

El movimiento de casas, este irse con la casa, es una imagen poético-práctica de las invenciones humanas. Es, a la vez, digno de admiración disponer de una tecnología que permita trasladar una casa entera, completa, gestionar y organizar todo el movimiento que eso implica (permisos municipales, ordenamiento del tránsito). El traslado es algo íntimo y a la vez lleno de poesía. Una pequeña acción en un mundo devorador en el que se vuelve necesario mover con nosotros lo poco que poseemos. Quien cuenta con un gran capital construye casas en diversos lugares, no las anda “mudando”: *MUDA* funciona, *poiéticamente*, en tanto de las opresiones que impone sobre muchos de los cuerpos fueguinos la concentración de la propiedad se inventa, también, la resistencia al interés “colonizador”, “hegemónico” y “monopólico” que la sustenta. *MUDA* deviene permanentemente, no puede ser en-casillada.

En *MUDA* el cuerpo encerrado puja por des-encerrarse, busca, crece, burla las condiciones habitacionales propias del lugar hasta que se desdobra y multiplica su corporeidad desarmando la casa que la aprisionaba. Ese desdoblamiento corpóreo sólo es posible cuando el cuerpo atraviesa el paisaje natural y se con-funde en él. El paisaje natural entonces aparece como una instancia de liberación, de desdoblamiento, de des-encierro que le da a la protagonista una voz hecha ya no de palabras sino de partes del mundo que la encerraban (techo, puertas, chimenea, paredes, etc.) para des-aprisionarla. El cuerpo es una red, una zona de permeabilidades, un adentro-afuera de mutuas fagocitaciones simbióticas con el paisaje, con el espacio-tiempo que condiciona y potencia la mudez y la mudanza de la protagonista.

Atardeceres marinos, de Niní Bernardello

Niní Bernardello fue una poeta y artista visual que nació en Cosquín (Córdoba) y vivió en Río Grande (TDF) desde la década del ochenta. En su poesía los paisajes serranos y los fueguinos son una hendidura en el propio cuerpo de la poeta, cuyo gesto escriturario es también una interpelación. Niní murió en 2020. Hoy, el Museo Fueguino de Arte lleva su nombre. Su último libro de poemas, *Atardeceres marinos*, decía haberlo escrito en el atardecer de su propia vida, frente al mar, con el paisaje serrano de su niñez siempre presente, atravesándola. (N. Bernardello, comunicación personal, 2017)

El agua (las referencias al río, al mar y a su confluencia), el frío, el viento y la estepa aparecen como elementos preponderantes en los trazos poéticos del paisaje fueguino y, más precisamente, riograndense. El enigma, como el deseo y la sangre, se vuelven río; la mirada se oscurece como los días marinos; los recuerdos y olvidos, como el ser, la sangre y las venas, se fusionan con las referencias al agua, la nieve o el viento (Bernardello, 2019, pp. 43, 27, 63, 65). Así, la poesía evoca un desdibujamiento entre los límites del cuerpo consigo mismo y con el paisaje. Como en *MUDA*, el cuerpo se desdobra en tanto su afuera deviene un adentro que se exterioriza. Pero, por otro lado, el paisaje se *incorpora*, porque así como el sentimiento y las sensaciones escapan al cuerpo para poblar un paisaje que se tiñe de esa corporalidad, éste coloniza el cuerpo-voz de la poeta para volverse parte y a su vez afectar(se) por los cuerpos que contemplan. En esa dinámica, Bernardello retorna a las imágenes típicas del paisaje sublime, incomprensible, misterioso, estático e imponente del “desierto”. El paisaje estepario, cuya lisura el mar infinito tiñe con los atardeceres que dan nombre al libro, se incorpora como palabra-poesía y esta se vuelve tan inasible, sublime e inefable como aquél.

Palio protector de lluvias estivales / La razón, la mía, ha fracasado.
/ Sostengo estos días sin hablar / sin resonancia alguna, estériles /
como semillas en el desierto / como un suceso vacío, sin revés. / Bro-

te azaroso del día / Deslumbrante / aquí estoy / aquí / envuelta en la tibia marea / de un sueño estepario / blanco, invariable, eterno (Bernardello, 2019, p. 31).

Como en los libros de Gómez y Vera, aquí también hay una mirada de un paisaje natural que se alza sobre el cuerpo, lo conquista y lo vuelve parte de su imponentia. Una Naturaleza que muda hacia adentro, busca silenciar el cuerpo-voz, frenar la razón y, en un encierro del cuerpo sobre sí mismo, insuflar sus sensaciones y afectos de inmensidad, misterio y opacidad. Conjuntamente y hacia afuera del cuerpo, “el paisaje / eleva su vacío nupcial” (Bernardello, 2019, p. 65) y el “desierto” resalta, con su eterna quietud y monotonía, la pequeñez corpórea. No obstante, el cuerpo se empodera para colonizar esa imagen estereotipada del paisaje fueguino como “desierto” y hacerlo carne, resistirlo en-vida y así *incorporarlo*: “A ras del agua / mis venas dejan / su señal de tinta / sumergiendo la hierba / idílica y fresca / en un piso / oscuro y pastoso / de duelo real” (Bernardello, 2019, p. 65). Es nuestro cuerpo el que, al sumergirse en el paisaje, le confiere su densa realidad. El paisaje no preexiste ni determina o integra a su alrededor, cual figura accidental, al “frágil y quebradizo” (Benjamin, 2007) cuerpo humano sino que el paisaje es con y por el cuerpo. Frente al imponente paisaje natural donde *MUDA* encontraba una boca-orificio que la liberaba al crear y pronunciar las partes del mundo que la aprisionaban (en forma de objetos), en *Atardeceres marinos* el cuerpo introyecta el misterio inasible, sin-razón, del paisaje que se nos devuelve en forma de pura poesía.

Cabe mencionar que en esta publicación, luego de los poemas, se añaden también algunas de las obras visuales de Bernardello. En ellas, la aparición de corporalidades fragmentadas permite profundizar la indagación respecto del vínculo y continuidad con la perspectiva hegemónica del paisaje natural. Las imágenes dialogan con las palabras y renuevan sus sentidos. La des-corporaeización, que se asomaba en sus poemas, en el umbral de un paisaje sublime, se vuelve carne ahora en el dibujo sobre papel.

IV

Entre imagen y palabra, centros y márgenes, las tres obras que convidamos aquí prolongan, en un cierto modo, los tropos que, sobre la relación cuerpos-paisajes, se volvieron hegemónicos en y sobre TDF. No obstante, esa prolongación no se produce sin fisuras. Dichas producciones presentan también instancias *poiéticas* que buscan desdolar los sentidos hegemónicos para actualizar preguntas e hilvanar otras posibilidades de ficción identitaria sobre lo fueguino.

Al sur de este ensayo, entre estética y política y parafraseando a P. Preciado (2022), reverberan algunas preguntas: ¿Es posible que nuestros cuerpos inventen tecnologías que habiliten una cierta plasticidad para enfrentarse a las violencias históricas que heredamos del colonialismo patriarcal durante los últimos cinco siglos? ¿Cómo elaborar no ya prácticas de producción de identidad sino prácticas de invención de la libertad?

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Benjamin, Walter (2007). *Tesis de filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.
- Berger, John (2000). *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Berger, John (2008). *Cada vez que decimos adiós*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Bernardello, Niní (2019). *Atardeceres marinos*. Ushuaia: Editora Cultural de Tierra del Fuego.

- Briones, Claudia (ed.) (2005). *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Cattaneo, Daniela y Graciela Silvestri (2016). Paisaje, paisaje rioplatense, paisaje fluvial: reflexiones autobiográficas. *REVISTA AøP: Publicación temática de arquitectura*, 5, 16-23.
- Cosgrove, Denis (2002). Observando la naturaleza: El paisaje y el sentido europeo de la vista. *Boletín de la A.G.E.*, 34, 63-89.
- De Lasa, Luis I. y María Teresa Luiz. (2011). Representaciones del espacio patagónico: Una interpretación de la cartografía jesuítica de los siglos XVII Y XVIII. *Cuadernos de historia*, 35, 7-33.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari (2004). *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Delrio, Walter y Pilar Pérez (2011). Territorializaciones y prácticas estatales: Percepciones del espacio social luego de la Conquista del Desierto. En Andrés Núñez (ed.), *Cultura y espacio: Araucanía-Norpatagonia* (pp. 237-253). San Carlos de Bariloche: UNRN y IIDyPCa.
- Didi-Huberman, Georges (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- Foucault, Michel (2012). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gómez, Izhar (2020). *Desde aquí*. Ushuaia: Editora Cultural de Tierra del Fuego.
- Horlent, Laura, Mariano Malizia y Peter van Aert (2021). Tierra del Fuego: Imaginarios sobre la extremidad en el sur de América Latina entre los siglos XVIII y XX. *Revista de la Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, 7(12), 79-103.
- Kant, Immanuel (1876). *Crítica del juicio, seguida de Las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*. Madrid: Librería de Iruvredra.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Lander, Edgardo (comp.) (2005). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.
- Mitchell, W.J.T. (ed.) (1994). *Landscape and Power*. Chicago: University of Chicago Press.
- Najmanovich, Denise (2021). ¿Qué puede un cuerpo? Paisajes y cartografías de los cuerpos deseantes. *EL HORMIGUERO Psicoanálisis. Infancia/s y Adolescencia/s*, quinta edición, 1-38.
- Penhos, Marta (2018). *Paisajes con figuras: La invención de Tierra del Fuego a bordo del Beagle: 1826-1836*. Buenos Aires: Ampersand.
- Pratt, Mary Louise (2011). *Ojos imperiales: Literatura de viaje y transculturación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Preciado, Paul (2022). Dysphoria mundi en Madrid (ft. Paul B. Preciado) [video de YouTube]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=Som-TT3n5hjQ&t=1575s>
- Rancière, Jacques (2009). *El reparto de lo sensible*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Rancière, Jacques (2010). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Risso, Jorge (2016). Cuando crear paisaje fue inventar un “desierto”: Las planicies argentinas a través de los relatos y pinturas de viajeros ingleses (1816-1926). *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales*, 19(4), 79-101.
- Risso, Jorge (2020). De inclusiones excluyentes: Desierto, otredad indígena y territorialidad nacional en las primeras producciones geográficas de Argentina. *Culturales*, 8, 1-39.
- Risso, Jorge (2022). Charles Darwin y el paisaje fueguino: Prolongaciones políticas, estéticas y científicas de la idea de desierto. *La Lupa: Colección Fueguina De divulgación científica*, 21, 2-6.
- Sacchi, Duen (2019). *Ficciones patógenas*. Buenos Aires: Rara Avis.
- Souto, Patricia (2011). Paisajes en la geografía contemporánea: Concepciones y potencialidades. *Revista Geográfica de América Central*, 2, 1-23.

Ulm, H. (2008). Anacronía y desterritorialización: Políticas y cuestiones de la imagen. *I Congresso Nacional e II Regional do curso da Historia*. [http://www.congressohistoriajatai.org/anais2008/doc%20\(36\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2008/doc%20(36).pdf)

Vera (2018). *Muda*. Ushuaia: Editora Cultural de Tierra del Fuego.

PARTE III

El carácter socio-estético de la solidaridad en la Teoría Crítica de Herbert Marcuse

Elementos para un análisis de la actualidad del concepto

Romina Conti

Punto de partida

Las diferentes crisis actuales en las sociedades capitalistas actualizan la relevancia de los estudios sobre las teorías críticas, no tanto por la innegable fertilidad en la elaboración de diagnósticos y categorías centrales para la teoría social de su tiempo, sino por la definitiva inscripción de su justificación y sentido en la búsqueda de sociedades con justicia social. Esta preocupación se encuentra robustecida en quienes observamos que el desarrollo del capitalismo global no ha cesado de conducirnos en la dirección contraria a ese horizonte.

Como forma actual que asume el capitalismo, los efectos y configuraciones del neoliberalismo se despliegan, al igual que los de aquel primer capitalismo que analizó Marx, mucho más allá de una política económica o de un proyecto de gobierno. Como sintetiza Grimson (2007, p. 11):

el neoliberalismo incidió (e incide) en los modos en que el mundo es narrado, en los sentidos adjudicados al pasado y al futuro, en las características de los proyectos intelectuales, las prácticas de la vida cotidiana, la percepción y el uso del espacio, los modos de identificación y acción política.

Este trabajo quiere entonces dar un paso en dirección a ese ejercicio de Teoría Crítica de nuestro tiempo, que pueda identificar algunas posibilidades de resistencia a las formas hostiles de vinculación que el neoliberalismo produce y recrudece. El concepto de solidaridad se inscribe allí. Recuperarlo en su acepción dialéctica y revolucionaria es un primer paso para identificar posibilidades disruptivas del individualismo extremo que experimentamos en los vínculos predominantes que constituyen nuestra cotidianidad. En esa línea, la Teoría Crítica de Herbert Marcuse y los momentos claves en los que el concepto adquiere centralidad en ella, puede dejarnos algunas pistas, como hilos de los que tirar para pensar nuestro presente.

La centralidad de la interpretación freudiana

La Teoría Crítica de Marcuse delineó sus rasgos tempranamente, incluso antes de la incorporación estratégica del filósofo berlinés al Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Como han señalado varios autores, Marcuse había arribado a la necesidad de una teoría guiada por el afán de incentivar prácticas de emancipación alrededor de sus treinta años, confrontando en ese momento ciertas limitaciones de la teoría heideggeriana. Los textos “Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico”, de 1928, y “Sobre filosofía concreta”, de 1929, son los primeros aportes explícitos en función de ese interés en la supresión de la injusticia social, tal como luego se consolidaría en el conocido texto de Horkheimer de 1937, “Teoría tradicional y teoría crítica”.

Desde aquellos tempranos posicionamientos, Marcuse nunca abandonó la idea de una filosofía dedicada a la búsqueda de elementos que pudieran indicar la dirección transformadora de una realidad social que caracterizó numerosas veces como un orden “de penuria y escasez” o, más sucintamente, como “un crimen de la humanidad contra sí misma”. Entre los múltiples desarrollos a los que esa búsqueda dio lugar, el análisis de la forma histórica específica de la racionalidad dominante puso a Marcuse ante a la evidencia de la posición de alteridad en la que quedaba la dimensión socio-estética de la vida y, junto con ella, frente los desafíos de la habilitación de otras lógicas para la praxis social, que comenzaron a ser objeto de la filosofía concreta que pretendía desarrollar. En la década del sesenta, tanto en *El hombre unidimensional*, de 1964, como en *Ensayo para la liberación*, de 1969, cobró centralidad para aquel objetivo la idea de solidaridad, a la que volvería poco antes de su muerte.

Sin embargo, comprender el sentido de ese concepto, atendiendo a la adjetivación de “biológica” con la que Marcuse se refiere a la base de la solidaridad, nos lleva a considerar nuevamente el análisis de la subjetividad que el autor realiza en una obra que cumple ya setenta años y en la que Marcuse se esforzó por desarrollar una lectura de Freud en términos marxistas. En *Eros y civilización*, de 1953, la superación de la racionalidad instrumental que propone el autor apela a la estructura de una nueva sensibilidad, cuya presencia en la propia sociedad existente es testimoniada por la dimensión estética y garantizada por la forma en que ésta invierte la dinámica de la estructura pulsional de los seres humanos.

Allí Marcuse retomaba su preocupación temprana por evidenciar posibilidades que condujeran a una organización social en la que pudieran confluir libertad y felicidad, y se daba a esa tarea en el marco del cruce entre las categorías de Marx y Freud, precisamente porque en el diagnóstico freudiano de “El malestar en la cultura”, la idea central se basaba en el carácter inconciliable de ambos anhelos como resultado de la civilización. Sin embargo, bajo la lupa de la

Teoría Crítica marcuseana, esa imposibilidad no podía ser predicada totalmente en la sociedad del capitalismo avanzado de su tiempo.

Freud postulaba que el ser humano en la civilización libraba una lucha incesante entre sus dos pulsiones naturales: *Eros y Thanatos* y mediante la cual esa tensión debía ser eliminada para garantizar el avance de la civilización. Para Marcuse, esa lectura daba cuenta de un rasgo históricamente correcto que, traducido a las categorías de Marx, permitía asociar la falsa conciencia de los individuos con esa represión instalada y “necesaria” en el marco de la civilización occidental. Sin embargo, Marcuse observaba que las afirmaciones pesimistas de Freud, en relación a la imposibilidad de una civilización no represiva, configuraban la mayor equivocación de “El malestar en la cultura”:

Las propias teorías de Freud dan razones para rechazar su identificación de la civilización con la represión. Sobre el terreno de sus propios logros teóricos, la discusión del problema debe abrirse de nuevo. ¿Constituye realmente el principio de la civilización la interrelación entre la libertad y la represión, la productividad y la destrucción, la dominación y el progreso?, ¿o esta organización es sólo el producto de una organización histórica específica de la existencia humana? (Marcuse, 1995, p. 18).

La idea de Marcuse en esta obra, entonces, era que en esas pulsiones a las que no tenemos acceso, en el impulso de la energía erótica a detener la destrucción, radicaban las posibilidades de una racionalidad no mutilada. Esa base pulsional, enraizada en nuestra sensibilidad, podría debilitar paulatinamente la estructura de represión excedente, a partir de la erosión provocada por el despliegue de lo que Marcuse denomina la dimensión estética. Esta dimensión de la constitución humana prevalece en medio de las sociedades actuales restringida al ámbito del entretenimiento y circunscrita a la esfera artística, pero esto no impide que el arte desafíe el principio de la razón predominante y se convierta en una forma de “retorno de lo reprimido”, como lo llama en aquel texto.

Justamente por representar el orden de la sensibilidad, la experiencia estética invocaba para Marcuse una lógica prohibida. De allí la fuerza con la que había rugido en el mundo contemporáneo una industria y un mercado del arte que reuniera estas manifestaciones provocadoras bajo el mismo principio de actuación, minimizando así el margen que restaba del dominio del principio de placer. Podemos dar numerosos ejemplos actuales de esta industria. El mercado del arte, a través de la crítica, los coleccionistas, las galerías, editoriales, las industrias cinematográficas, las plataformas de música y producciones audiovisuales e incluso las redes sociales, han colocado a la gran mayoría de las producciones artísticas como un objeto más en el mundo del consumo. Pero para Marcuse esa reducción no puede ocultar lo más importante, que reside en que el modo en que nos relacionamos con esos objetos estéticos, no es ni puede ser el mismo que el de cualquier otro objeto.¹

Junto con Kant y con Schiller, pero en el marco del materialismo histórico de Marx, Marcuse destacaba en *Eros y civilización* que el arte continúa oponiéndose al interés, no sirve para nada, no tiene ninguna función más que la de evocar nuestra sensibilidad, placer o displacer y, con ello, evade la relación medios-fines y la represión excedente del principio de *Eros*. Desde estos argumentos Marcuse podía sostener que el arte invocaba una lógica subversiva: las formas de libertad y de felicidad que encarnaba en el marco de la civilización, le permitían trascender la realidad histórica e indicar lo que podría ser por oposición a lo que en efecto es. Tal como lo sostuvo años más tarde en *Ensayo sobre la liberación*:

La transformación radical de la sociedad implica la unión de la nueva sensualidad con una nueva racionalidad. La imaginación se transforma en productiva si se hace mediadora entre la sensibilidad por

¹ Aún en el caso de que el objeto propuesto a la mirada estética sea idéntico a los objetos de consumo, como en el extremadamente explotado ejemplo de la Caja Brillo de Warhol, su manifestación como objeto estético apela históricamente a otra racionalidad que la instrumental.

una parte, y la razón tanto teórica como práctica por la otra, y esta armonía de las facultades guía la reconstrucción de la sociedad (Marcuse, 1975, p. 44).

La dimensión estética

Tanto en *Eros y civilización*, como en otros textos donde la experiencia estética se presenta con notable centralidad, Marcuse elaboró una teoría crítica del arte y la experiencia humana que suscita un vínculo inescindible con un *Eros* pleno. Al negar la política de dominio y explotación, la dimensión estética afirma el instinto de vida, el principio de placer y su comprensión en clave de derecho, y esa existencia histórica de experiencias que rompen con la dinámica destructiva de la cotidianidad del capital es el respaldo por el cual estos anhelos pueden formar parte de las exigencias históricas de un proyecto de transformación social. Para Marcuse, ese proyecto de transformación debe ser incluso más profundo que la revolución, debe entrañar un cambio cualitativo radical que trastoque la relación entre los instintos, la jerarquía de valores, el vínculo entre necesidades, deseos y su realización. El sentido en que la cuestión estética ocupa el lugar central en esta sociedad transformada queda en evidencia una vez más en el prefacio a la edición francesa de *El hombre unidimensional*:

La diferencia cualitativa se manifestaría en la trascendencia política de la energía erótica, y la forma social de esta trascendencia sería la cooperación y la solidaridad en el establecimiento de un mundo natural y social que, al destruir la dominación y la agresión represiva, se colocaría bajo el principio de realidad de la paz; solamente con él puede la vida llegar a ser su propio fin, llegar a ser felicidad (Marcuse 2005, p. 10).

De esta forma, el concepto de solidaridad, que emerge ya en esta obra de 1964, adquiere un carácter socio-estético toda vez que

se nombra como una extensión de la energía erótica radicada en la sensibilidad de los individuos. Al quebrar el tejido de las estructuras represivas que surgen y se expanden a partir de la racionalidad instrumental, todos los elementos del sistema podrían adquirir un nuevo significado, inclusive la tecnología.² El concepto de solidaridad se convierte, en la Teoría Crítica de Marcuse, en una síntesis de los elementos que se contraponen al principio de realidad, aquellos que recuperan un *Eros* pleno, más asociado a las figuras de Orfeo y Narciso que a la de Prometeo. En aquel prefacio de 1967, Marcuse (2005, p. 13) enfocaba con notable claridad el problema y el camino hacia una transformación posible, desde esta idea clave:

La expansión que salva al sistema, o al menos lo fortalece, no puede ser detenida más que por medio de un contra-movimiento internacional y global. Por todas partes se manifiesta la interpretación global: la solidaridad permanece como el factor decisivo, también aquí Marx tiene razón. Y es esta solidaridad la que ha sido quebrada por la productividad integradora del capitalismo y por el poder absoluto de su máquina de propaganda, de publicidad y de administración.

Pocos años después, en el último de los artículos reunidos en *Ensayo sobre la liberación*, Marcuse retomaba precisamente el concepto de solidaridad como título central, para caracterizar algunos de los elementos que formaban parte de ese cambio cualitativo al que apuntaba su Teoría Crítica. Allí la diferencia en el desarrollo de los modos y fines de la producción mantienen un vínculo de mutua dependencia respecto de la diferencia en las relaciones humanas. En torno a este vínculo Marcuse aventura que la diferencia cualitativa responde a la existencia de una base “biológica” de la solidaridad que articula o coordina las necesidades sociales con los anhelos individuales. Una

² Las posibilidades de resignificación de la tecnología presentes en el pensamiento de Marcuse han sido exploradas por Andrew Feenberg, quien se presenta a sí mismo como discípulo del berlinés y es, a su vez, uno de los más reconocidos filósofos actuales de la filosofía de la técnica. Su propuesta puede verse, por ejemplo, en Feenberg (2004). Y una síntesis de su posicionamiento teórico puede leerse en Feenberg (2005).

vez más la vía de acceso a esa posibilidad aún no realizada en la historia es la dimensión estética y lo que Marcuse llama aquí “la nueva sensibilidad”, que supone la experiencia erótica en un sentido no represivo, tal como había sido propuesto en *Eros y civilización*.

Una aclaración importante debe abrirse a la hora de interpretar la caracterización de la base de la solidaridad para Marcuse. Puesto que el mismo autor precisa su sentido en una nota al pie del primer capítulo de este *Ensayo*, será necesario citarlo de forma completa:

Empleo los términos “biológico” y “biología” no en el sentido de la disciplina científica sino para designar el proceso y las dimensiones en las cuales las inclinaciones, aspiraciones y comportamientos se transforman en necesidades vitales, las cuales, si no son satisfechas, pueden causar un mal funcionamiento del organismo. Por otra parte, las necesidades y aspiraciones creadas por la vida social, pueden dar lugar a un comportamiento orgánico más placentero, si definimos necesidades biológicas a aquellas que deben ser satisfechas y nada puede sustituir eficazmente, las necesidades culturales terminan por transformarse en biológicas. Podemos hablar, en efecto, de la necesidad biológica de libertad y de ciertas necesidades estéticas, que de aquí en adelante se radican en la estructura orgánica del hombre, en su “naturaleza” (Marcuse, 1969, p. 17).

Por ende, la solidaridad a la que refiere la lucha por la liberación es estrictamente resultado de la autodeterminación de aquellos que, en el contexto de la sociedad existente, trabajan por la nueva, atravesados por una sensibilidad vital, que interpela el orden de dominación y explotación. Acaso debido a la aversión por las burocracias que se habían generado en los socialismos realmente existentes, Marcuse insiste en que, para asegurar que las nuevas relaciones de producción comporten efectivamente una nueva firma de vida, deberá ponerse de manifiesto su calidad existencial desde el momento inicial de las luchas por su realización.

La nueva sensibilidad fortalecería capacidades intelectuales tales como la crítica, la autonomía de pensamiento y el reconocimiento de

las diferencias como valores en el conjunto social. Esta idea podemos verla recuperada actualmente, por ejemplo en la obra de Eva von Redecker (2022, p. 212), quien en su reciente libro *Revolución por la vida*, afirma, citando a Audre Lorde, que “la diferencia no debe ser meramente tolerada sino afirmada como un fondo de opuestos indispensables entre los que nuestra creatividad puede hacer saltar *chispas dialécticas*”, idea de la que extrae una conclusión en la que resuena inevitablemente Marcuse: “la diferencia solo se convierte en un problema cuando se ve desde el punto de vista de la homogeneidad”.

El concepto de sociedad unidimensional de Marcuse identifica devaluadas el tipo de capacidades que dependen del ejercicio crítico del pensamiento, aunque no por ello completamente eliminadas. La comprensión, la ternura recíproca, la conciencia instintiva de aquello que es malo, falso, de lo que es herencia de la opresión, confirmarían para él la autenticidad de la rebelión. Ante la pregunta por las causas del surgimiento de esas virtudes solidarias, Marcuse vuelve a *Eros y civilización* para explicar que en una sociedad libre no operarían los incentivos para el trabajo productivo concebido desde el punto de vista explotador característicamente capitalista. La energía erótica, que resiste contra el principio de realidad, libraría la lucha progresiva. Ese principio de placer, negado y reprimido configura la base de las necesidades de la sensibilidad que Marcuse identifica. Desde esa liberación de *Eros*, se hace posible el establecimiento social de las diferencias entre lo feo y lo hermoso, entre la calma y el ruido, la ternura y la brutalidad, la inteligencia y la estupidez, la alegría y la diversión, y la profunda diferencia existente entre la libertad y la servidumbre (Marcuse, 1969, p. 88).

Como es sabido, Marcuse no describe cómo la humanidad se aproximaría al fin del egoísmo individualista una vez desactivadas las restricciones imperantes en la sociedad opresora. La ruptura que se suscite a partir de entonces habilitará una sociedad libre, cuyas condiciones y rasgos generales, sin embargo, era difícil prever desde las circunstancias de opresión y explotación que se habían consolidado a finales de la década de 1960. Aún así, no vacila en afirmar que

a este estado de posibilidades le antecede uno de agudización de los conflictos y la apertura de nuevos frentes de lucha que pueden explicarse tanto por cuestiones de coyuntura como por ese despertar de los instintos vitales que conforman la base de la solidaridad.

Acerca del vínculo entre vida y solidaridad

El texto de Eva von Redecker ya mencionado apela a una “revolución por la vida”, que no puede pensarse sino en clave de liberación del dominio capitalista. Recogiendo el guante de aquel compromiso asumido por la Teoría Crítica de la sociedad, la autora sostiene que “[l]as nuevas formas de resistencia parten de una movilización por una vida gravemente amenazada y luchan por una vida compartida, valorada en común y organizada de forma solidaria” (Von Redecker, 2022, p. 15). El análisis, que se esfuerza por construir una filosofía de las “nuevas formas de protesta”, nos recuerda que la valoración capitalista hace todo lo posible para evitar, ocultar o silenciar el disfrute y el potencial creativo de las formas solidarias de relacionarse, frente a las cuales sostiene que “todo consumo parece rancio” (Von Redecker, 2022, p. 251). No sorprende que, en ese marco, el libro incluya un pasaje indispensable sobre las “formas solidarias de relacionarse”.

Como hemos visto, desde la perspectiva de Marcuse la sensibilidad ofrece una resistencia contra el principio de realidad, que habilita la experiencia de lo que, en el ensayo de 1969, el denominaba “ternura recíproca” y que posteriormente identificaría como eje de las acciones colectivas en Francia y en Alemania, tradicionalmente asociadas al Mayo Francés. En un texto sobre el legado de Marcuse, Angela Davis (2005) recuerda la seriedad con la que el filósofo asumía el desafío, ya sistematizado por la caracterización de la Teoría Crítica de Horkheimer, de desarrollar análisis interdisciplinarios claramente orientados al *thelos* emancipatorio que requería el señalamiento de la posibilidad y la necesidad de intervenciones transformadoras en la realidad social. De allí que atendiera a todas las

emergencias de movimientos contraculturales y sociales en general, y se esforzara por poner esas experiencias en relación con el pensamiento filosófico.

El prólogo de *Ensayo sobre la liberación* está dedicado a esos movimientos, a los “jóvenes militantes” de los sesenta, frente a quienes Marcuse considera que tiene la responsabilidad de volver a definir el socialismo y sus premisas, desde un examen agudo de las perspectivas existentes para una sociedad cualitativamente diferente.

La comprensión marcuseana de la idea de solidaridad permite incluir en esa experiencia reprimida y negada, diferentes dimensiones de la crítica al capitalismo. Para su pensamiento, comprometido a la vez con el rigor filosófico y con el compromiso político de su tiempo, atender a esas posibilidades de una crítica encarnada era el desafío de la Teoría Crítica en su vinculación con el presente histórico:

Es preciso despertar y organizar la solidaridad en tanto que necesidad biológica de mantenerse unidos contra la brutalidad y la explotación inhumanas. Esta es la tarea. Comienza con la educación de la conciencia, el saber, la observación y el sentimiento que aprehende lo que sucede: el crimen contra la humanidad. La justificación del trabajo intelectual reside en esta tarea, y hoy el trabajo intelectual necesita ser justificado (Marcuse, 2005, pp. 13-14).

Las sociedades neoliberales que hoy conformamos, su avance global sin alternativas fortalecidas, el nivel creciente y profundamente destructivo de sus lógicas económicas y sociales, nos dejan la certeza de que no nos hemos alejado de aquellas preocupaciones que Marcuse expresaba en el prefacio de *El hombre unidimensional*. Sin embargo, las transformaciones en las relaciones de trabajo y en la materialidad de la vida cotidiana nos presentan nuevos desafíos para imaginar no solamente la organización de la solidaridad, sino su emergencia crítica frente a las formas triunfantes de la apatía y el individualismo.

Bibliografía

- Davis, Angela (2005). Preface: Marcuse's Legacies. En Herbert Marcuse, *The New Left and the 1960s: Collected Papers: Volume 3* (pp. vii-xiv). Nueva York: Routledge.
- Feenberg, Andrew (2004). *Questioning Technology*. Nueva York: Routledge.
- Feenberg, Andrew (2005). "Teoría crítica de la tecnología", *Revista CTS*, 5(2), 109-123.
- Grimson, Alejandro (2007). *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Marcuse, Herbert (1969). *Ensayo sobre la liberación*. Buenos Aires: Gutiérrez.
- Marcuse, Herbert (1995). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, Herbert (2005). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Ariel.
- Von Redecker, Eva (2022). *Revolución por la vida: Filosofía de las nuevas formas de protesta*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.

Contrapuntos y continuidades entre la obra estética de Friedrich Schiller y Herbert Marcuse en torno a la consideración del sufrimiento

Betsabé Pap

El estado estético de Schiller

Según el diagnóstico que Friedrich Schiller desarrolla en sus cartas *Sobre la educación estética del hombre*, entre los modernos reina la alienación y la fragmentación, producto de una vida mecánica y artificial. La sociedad moderna es como un sistema de relojería en el que cada individuo, “eternamente encadenado a una única partícula del todo” se torna reflejo de su labor, volviéndosele imposible desenvolver la armonía de su esencia humana (Schiller, 1991, p. 114). Así, en la medida en que el hombre no puede reconocerse en su plenitud bajo estas condiciones, se hace necesario desandar esa división y esa alienación. Y para ello son claves la cultura y la educación estéticas. Schiller reconoce estar en una época de ilustración, en la que se han encontrado y difundido los principios y conocimientos que podrían liberarnos, pero considera que éstos no han llegado aún a penetrar en el carácter, al cual sólo puede abrir camino el corazón: “educar la

facultad sensible es, por tanto, la más urgente necesidad de nuestro tiempo” (Schiller, 1991, p. 124), concluye en su Carta VIII. En la medida en que un instrumento central de esa educación cultural es el arte bello (Schiller, 1991, p. 125), en la estética de Schiller parece haber una prioridad de la apariencia sobre lo real. Pero su apuesta consiste en que el ideal producido en el campo de la apariencia sea impreso “en todas las formas sensibles y espirituales” (Schiller, 1991, p. 127), de manera que lo “posible” se estampe en el reino de la necesidad. En tal sentido afirma en la Carta II que la obra de arte más perfecta consistiría en el establecimiento de una verdadera libertad política. Schiller inicia con ello un camino hacia el idealismo objetivo, al extender el principio estético más allá de la estética autónoma kantiana, que pensaba a la obra y a la belleza en su total aislamiento.

Según Schiller, somos compelidos por dos fuerzas o “impulsos” (*Triebe*) opuestos, que nos empujan a realizar su objeto: por un lado, uno sensible que se relaciona con la existencia fenoménica y finita del hombre, en donde la naturaleza lo ata mediante sus leyes. Por otro lado, un impulso formal que parte de su existencia racional y absoluta, la cual lo constriñe mediante leyes morales. Todo “hombre natural” lleva en sí a un “hombre puro”, es decir que es requerido tanto por la fuerza de su conciencia moral, como por la de sus sentimientos. Pero para que esas naturalezas diversas no choquen sino que coincidan en sus objetivos hay dos caminos posibles –ambos, como se verá, de “ascenso” desde la sensibilidad hacia la razón: o bien el hombre puro oprime al empírico; o bien el individuo se ennoblece emprendiendo el camino hacia la idea. “Siempre será una prueba de defectuosa educación que el carácter moral no pueda prevalecer sin sacrificar el carácter natural”, afirma Schiller, pues, para extender el reino de la moralidad “no es preciso dejar yermo el reino del fenómeno” (Schiller, 1991, p. 106). En la carta XIII, el filósofo afirma que la cultura debe velar porque ninguno de esos impulsos viole las fronteras del otro: se debe proteger a la sensibilidad y receptividad frente a los ataques de la libertad (y para ello se educa al sentimiento); pero también a la personalidad frente al ataque de las

sensaciones (y para ello se educa a la razón). En la medida, pues, en que ambos impulsos parecen necesitar limitación, Schiller promueve un estado de armonía entre ellos. A esto se refiere cuando retoma del vocabulario kantiano la idea de un impulso de “juego”, que nacería de la acción simultánea y no jerárquica entre ellos. Así, en la medida en que en este estado se acogerían al mismo tiempo las constricciones físicas y morales, el filósofo asegura que de él derivaría una anulación de sus recíprocas pretensiones, que dejaría al hombre en un estado de libre “determinabilidad”. En tal sentido afirma en principio que “sólo la unidad de la realidad con la forma, de la contingencia con la necesidad, de la pasividad con la libertad, lleva a la perfección del concepto de hombre”, mientras que “toda actividad exclusiva de uno u otro impulso dejaría imperfecta a la naturaleza humana” (Schiller, 1991, p. 152). Y asegura asimismo que de esa tensa armonía nacería una libertad estética novedosa; “la que se funda en su naturaleza mixta” (Schiller, 1991, p. 171). En síntesis, hasta aquí la “perfección” humana estaría dada por esta comunidad no jerárquica entre sensibilidad y racionalidad, que es la que por excelencia se experimenta ante lo bello y que nos muestra que el hombre puede ser libre “en comunión con la sensibilidad” (Schiller, 1991, p. 199).

Pero entonces Schiller avanza preguntándose cómo hacer del mandato de la razón un impulso, cómo generar la –paradójica– “necesidad” de la libertad. Es decir, no ya cómo mantener la armonía entre impulsos sino cómo seducir al hombre sensible para que acepte los mandatos de la razón. Por ello, luego de haber desarrollado la idea de belleza como armonía entre facultades, en la carta XX afirmará que el hombre “comienza” por ser mera vida para “acabar en la forma” (Schiller, 1991, p. 172); explicará cómo se parte de las limitaciones para avanzar hacia lo infinito. El impulso sensible, afirma, se hace sentir antes que el racional, pero parece haber una disposición que tiende a llevarlo desde la pasividad a la actividad moral, atravesando primero el estado estético. En una obra de arte verdaderamente bella, continúa Schiller, “el contenido no debe hacer nada, la forma empero debe hacerlo todo”. Y ello porque, mientras que todo

contenido oprime al espíritu, el verdadero arte “destruye la materia mediante la forma” (Schiller, 1991, p. 181). Pero la conclusión llega con toda su claridad en la Carta XXIII: “No hay otro camino para hacer racional al hombre sensible que conformarlo primero estéticamente” (Schiller, 1991, p. 183). Hay por lo tanto un derrotero que debe andarse desde las facultades inferiores, atadas al contenido, hacia las superiores, productoras de formas. El hombre demuestra su libertad “dando forma a lo informe” (Schiller, 1991, p. 196). Con lo cual, aquí ya no se trata de una mera búsqueda de equilibrio sino de un camino hacia la superación racional del animal sensible. Así, la cultura va sometiendo al hombre, allanando el camino de forma fundamental, dado que el estado moral puede desarrollarse desde el estético, pero no desde el físico. El ascenso hacia la existencia infinita requiere que el hombre no sea ya un mero individuo al servicio de la ley natural. Y el estado estético muestra su utilidad, por tanto, al ofrecer un ejercicio en los fines racionales, aun dentro de las limitaciones sensibles (Schiller, 1991, p. 184). La razón exige lo absoluto; llama al hombre a abandonar la mera naturaleza y pasar a las ideas, que le brindan acceso hacia una existencia eterna, emancipándolo de su limitada temporalidad terrena.

Lo patético como camino hacia lo sublime

Schiller comienza su texto de 1793, titulado “Sobre lo patético”, afirmando una metafísica del arte. Su fin último declarado “es la exposición [*Darstellung*] de lo suprasensible, y esto se cumple especialmente en el arte trágico, que hace sensible en el estado de afecto la independencia moral respecto de las leyes naturales” (Schiller, 1991, p. 65). En ese marco, la representación del padecimiento, que es presentada sólo como un medio para dicho objetivo y no un fin en sí, logra su cometido cuando frente a ella se alza una resistencia que no es física sino moral, es decir, cuando se le añade asimismo la expresión de la disposición ética. Nuestra parte animal sufre, pero es

gracias a ello que se hace patente también una fuerza opuesta. El padecimiento representado es, pues, una suerte de catalizador negativo cuya potencia suscita un antagonismo –y que por ello sirve como medida para estimar dicha resistencia (Schiller, 1991, p. 75)–, que se hace tanto más patente cuanto mayor es la intensidad del embate afectivo: “El ser sensible tiene que padecer profundamente [...]; tiene que haber *pathos* para que el ser racional pueda dar a conocer su independencia” (Schiller, 1991, p. 65). El argumento schilleriano es que sin la opresión física jamás llegaríamos a buscar ayuda en nuestra naturaleza moral; jamás adquiriríamos el sentimiento de libertad (Schiller, 1991, p. 82). Defiende así la idea de que el hombre cuenta con una fuerza de origen suprasensible que es superior a todo poder natural, y que es la exposición de ésta, en última instancia, el fin del arte trágico.

En este marco, los héroes son aquellos que mejor soportan el dolor gracias a anteponerle un *deber* moral: dominan a la naturaleza evitando que ésta los domine a ellos (Schiller, 1991, p. 68), y sólo de este modo el dolor trágico se constituye en un camino hacia la libertad. Así, la fuerza suprasensible de resistencia se manifiesta mediante el dominio de los afectos y por tanto lo patético-sublime nombra una experiencia estética que nos saca de la esclavitud de lo sensible. Esta lucha que ahora se alza *contra* la sensibilidad tiene su asiento en el hombre puro, quien usa sus ideas como armas frente a todo padecer. Por lo tanto, “éstas tienen que aparecer en la representación o ser despertadas por ella” (Schiller, 1991, p. 72). En síntesis, el arte trágico debe representar a la naturaleza sufriente pero sólo como medio para exponer –o lograr suscitar– esta resistencia moral. El padecimiento se convierte, así, en una vía de ascenso hacia lo suprasensible adquiriendo un sentido estético útil en tanto evoca el sentimiento de lo sublime, que nos permite experimentar la superioridad de la razón frente a la naturaleza.

En “Sobre lo sublime”, de 1801, Schiller (1991, p. 218) afirma que, mientras que todas las cosas en la naturaleza “tienen que”, el hombre es el único ser que *quiere*: su prerrogativa “no consiste más que

en actuar racionalmente con conciencia y voluntad”. De allí que –en principio– no haya nada más indigno para el hombre que el padecer violencia, pues ésta anula su originaria libertad. Ahora bien, para emanciparse de la violencia tiene dos caminos disponibles: o bien la combate contraponiéndole a una fuerza otra fuerza física; o bien la combate por medios idealistas, morales, “saliendo” de la naturaleza (Schiller, 1991, p. 219). Y ese escape del mundo sensible lo proporciona la experiencia de lo sublime, gracias a mostrarnos nuestra “verdadera determinación” o destinación (*Bestimmung*) (Schiller, 1991, p. 227). El filósofo afirma que sólo el hombre formado moralmente se vuelve capaz de renunciar a la necesidad (Schiller, 1991, p. 220) para elevarse a fines más elevados. Pero advierte también que, “afortunadamente”, esta disposición moral no se manifiesta sólo en la naturaleza racional, sino también en la sensible, en la que halla una “tendencia estética a un modo de sentir” (Schiller, 1991, p. 220), una “disposición” hacia el ennoblecimiento.

En tanto derivado de nuestra naturaleza dual, este sentimiento de lo sublime es mixto, ya que está compuesto al mismo tiempo por *dolor* (*Leiden*) y por *contento*. Mediante él “llegamos a saber que [...] las leyes de la naturaleza no necesariamente son también las nuestras, y que tenemos un principio autónomo en nosotros, que es independiente de todas las emociones sensibles” (Schiller, 1991, p. 223). Así, aunque en ocasión del objeto sublime alcancemos el sentimiento penoso de nuestros límites, nos sentiremos atraídos de todos modos por él. Y, según Schiller, esa atracción y contento al experimentar la omnipotencia de las fuerzas naturales sólo se explica por la omnipotencia racional que hayamos más allá de esos “límites”. Las “masas naturales e indómitas” le hablan al corazón del hombre para descubrirle que “lo que fuera de él es relativamente grande resulta ser el espejo en el que capta con la mirada lo absolutamente grande en él mismo” (Schiller, 1991, p. 228). Gracias a lo sublime vamos, así, de lo visible a lo suprasensible. Nos entusiasmos con lo temible, pues, al constatar que se trata sólo una fuerza sensible que triunfa sobre otra, y que incluso en su magnificencia informe, “no puede llegar

a lo absolutamente grande en nosotros mismos” (Schiller, 1991, p. 224). Puede el hombre físico estar en manos de la necesidad, pero su voluntad se halla siempre en sus propias manos. Así, continúa, “la naturaleza ha aplicado incluso un medio sensible para enseñarnos que somos más que meramente sensibles [...], que no estamos sometidos a la violencia de las sensaciones como esclavos” (Schiller, 1991, p. 224). Mientras que en lo bello coinciden razón y sensibilidad, en lo sublime ellos se oponen, y justamente de esa contradicción deriva el encanto; es decir, del hecho de que ante el objeto sublime el hombre moral se experimente como separado del físico de modo tajante. Así, el sufrimiento corpóreo del hombre entendido como criatura con necesidades físicas y materiales es recubierto por una apelación al ideal, a una “esencia” humana universal y un destino común “suprasensible” –que se corresponden por supuesto con los ideales particulares del hombre ilustrado del siglo XIX. El héroe sublime, por caso, se vuelve superior a su destino renunciando a lo mundano; incluso quitándose la vida moralmente (Schiller, 1991, p. 233); atravesando el padecimiento para superarlo. Como en los dramas cristianos, se da simultáneamente una resignación ante la fatalidad y una confianza en una armonía supraterránea (Vedda, 2004, p. 335), convirtiéndose el sufrimiento así en un camino de elevación. Resulta relevante en este punto mencionar que el concepto alemán usado por Schiller (retomando el legado kantiano) es “*das Erhabene*” que, como destaca Robert Doran, significa “levantar” o “elevar” y puede ser leído en clave de apropiación moderna y secularizada de la idea religiosa de trascendencia (Doran, 2021, pp. 34, 57). Así, pues, lo que en principio se presentaba como una emancipación de la violencia que oprime al hombre –tal como destaca Pablo Oyarzún– se revela ahora como una violencia que aceptamos interiorizar ofrendando en este acto nuestra condición sensible. Y es en tal sentido que no se trata de una supresión de la violencia física sino de “su superación, su *Aufhebung*, en el sentido dialéctico del término” (Oyarzún, 2017, p. 20). Y es este procedimiento el que permite que el padecimiento del hombre físico se transmute en un acontecimiento espiritual.

La recuperación de los instintos en Marcuse

Si bien Herbert Marcuse será un entusiasta continuador de algunas propuestas schillerianas, su tratamiento del sufrimiento será muy distinto. En *Eros y civilización*, publicado en 1955, Marcuse parte de una investigación filosófica sobre la metapsicología de Freud para separarse luego de su teoría al plantear la posibilidad de una sociedad ya no basada en la represión. Retoma para ello la separación dual que postula Freud entre la figura de Eros por un lado, que comprende a los instintos sexuales y a las fuerzas sublimadas, y la figura de Tánatos por otro, que nombra a los instintos de destrucción en tanto aspira a una quietud última, a una vuelta a la vida inorgánica en la que no habría ya placer ni dolor. Marcuse destaca cómo, según la interpretación de Freud, la civilización nace de la renuncia a la vida instintiva y lleva a un callejón sin salida, puesto que la represión que se instaura con el fin de redirigir las fuerzas libidinales hacia objetivos sociales, termina por fortalecer a los instintos destructivos, generando más agresividad que la que puede absorber. Pero Marcuse buscará una salida diversa a este devenir irracional, en el que el progreso de la civilización produce su propia ruina. Y para lograrlo propone una historización de las categorías freudianas incorporando dos aportes principales: por un lado se referirá al concepto de “represión sobrante” que remite a una suerte de apropiación de plusvalía libidinal que se daría en el capitalismo; esto es, Marcuse afirma que en su seno la cantidad de energía libidinal que se ve sublimada es mayor que la necesaria para que exista la civilización, puesto que a un trabajo alienante se le suma asimismo el control del tiempo libre. Con lo cual, la humanidad paga una cuota monstruosa adicional debido a este modo específico de dominación. Por otro lado el filósofo suplantará el principio de realidad freudiano –ahistórico según su lectura–, por lo que denominará como “principio de actuación”, referido a la forma histórica concreta que adquiere aquél en el marco capitalista. En éste, afirma, el individuo ha debido constreñir su sexualidad a la

mera genitalidad mientras que toda energía libidinal no productiva es eliminada o capturada de manera que su libido se concentre, potenciando al cuerpo como instrumento de trabajo. Nuevamente, esto no sería “necesario” para que haya civilización sino para que subsista el capitalismo.

Pero es posible concebir otro modo de organización social, que restrinja menos el principio de placer, habilitando modos alternativos de gratificación. Y esa posibilidad tiene una base económica que la hace factible, en tanto la sociedad capitalista avanzada ha generado tal cantidad de recursos que la construcción de una sociedad no represiva, ya no basada en el trabajo alienado, deja de ser una mera utopía inalcanzable. Así, los “mismos logros de esta civilización parecen anular la utilidad del principio de actuación, hacen arcaica la utilización represiva de los instintos” (Marcuse, 1983, p. 165). El trabajo penoso, represivo, ya no aparece por tanto como necesario.

Es en este marco que Marcuse problematiza la importancia de la dimensión estética. Pero frente a la postura esteticista que, producto del principio de actuación capitalista, ha desconectado sus principios del mundo configurado por la razón teórica y práctica, Marcuse propone volver a un sentido y una función más originarios de la estética. Uno en el que ella se vuelva capaz de reconciliar a las facultades inferiores y superiores: sensualidad e intelecto, placer y razón. El autor retoma así el primer sentido que recogimos del estado estético schilleriano, en el que libertad y necesidad podían encontrarse sin subordinaciones. Este carácter nos permitiría concebir al orden como belleza, y al trabajo como juego; es decir, un orden no basado en la represión sobrante –en el que todo objeto es pensado desde un punto de vista contemplativo, bajo la lógica de la finalidad sin fin–, y un modo de trabajo no alienado, en el que las potencialidades del individuo puedan desplegarse. Es necesario, pues, rescatar al pensamiento estético de su reclusión autotélica para abrir a una nueva experiencia sensorial, receptiva y placentera, pero sobre todo creadora. Tal como en Schiller, se hace necesario desandar el camino de enajenación y “autonomía” de la estética para dar lugar a una nueva

forma de civilización que saque al hombre de su fragmentación y alienación.

Urge, pues, liberar a las “facultades bajas” de la represión a la que han sido sometidas. Pero en este punto, aunque inspirado en Schiller, Marcuse (1983, p. 169) parece orientar su escrito en una dirección opuesta a aquél: “La reconciliación estética implica un fortalecimiento de la sensualidad contra la tiranía de la razón”, afirma. A Marcuse le interesa rescatar un orden de la sensualidad (*Sinnlichkeit*) que resista los embates de la razón. Pero pareciera no bastar con “liberar” los deseos en la búsqueda de su satisfacción, puesto que según su diagnóstico los designios de la razón instrumental han penetrado en la “naturaleza” del hombre: “La civilización ha subyugado la sensualidad a la razón de tal manera que la primera, si se afirma a sí misma, lo hace en formas destructivas y salvajes, mientras la tiranía de la razón empobrece y barbariza a la sensualidad” (Marcuse, 1983, p. 174). Por lo tanto, tal como afirma luego en *Un ensayo sobre la liberación*, de 1969, no basta con que cada uno reciba en función de sus necesidades. Lo que está en juego son las necesidades mismas. En tal sentido Marcuse (1969, p. 12) se pregunta cómo puede el hombre “satisfacer sus necesidades sin dañarse a sí mismo, sin reproducir, mediante sus aspiraciones y satisfacciones, su dependencia respecto de un aparato de explotación que [...] perpetúa su servidumbre”. Según su diagnóstico, la economía de consumo ha creado una segunda naturaleza que condena al hombre a la forma de la mercancía. En tal sentido, la necesidad de poseer, consumir incluso al precio de la propia destrucción, se ha vuelto “biológica”. Y esta segunda naturaleza atenta contra cualquier cambio, en tanto ha penetrado en la clase trabajadora, clase que en virtud de su puesto en el proceso de producción y de su fuerza numérica debiera ser el agente histórico de cambio, pero se ha convertido en un factor conservador o incluso contrarrevolucionario (Marcuse, 1969, p. 24). Ha habido, pues, un triunfo de la citada introyección: el individuo no puede rechazar al sistema de dominación sin rechazarse a sí mismo. Por ello, frente a esta situación de hecho, la búsqueda de una nueva sensibilidad se

constituye en una lucha política. Hace falta un cambio cualitativo, de manera de producir nuevas necesidades y modos de satisfacción, antagónicos a los propios de la sociedad capitalista. Hace falta adentrarse en esa “infraestructura” o biología del hombre que constituye la base instintiva de la libertad.

El sistema capitalista genera una suerte de servidumbre voluntaria, cuya ruptura involucraría una actitud estética: se hace necesario romper “con lo familiar, con las formas rutinarias de ver, oír, sentir y comprender las cosas, a fin de que el organismo pueda volverse receptivo a las formas potenciales de un mundo no agresivo y ajeno a la explotación” (Marcuse 1969, p. 14). Como en Schiller, pues, pero orientado ya no a una armonía suprasensible sino a una mundana, se hace necesario producir la necesidad, el impulso, el deseo de la libertad. Así, en su defensa de lo que llamará un “*ethos* estético”, Marcuse se pregunta entonces cómo producir una amalgama entre el proceso productivo y el creativo. Y en tal sentido advierte primero sobre las falsas soluciones al dilema. Los rebeldes buscan muchas veces sentir de una manera nueva de manera de liberarse de la percepción ordinaria. En esa búsqueda se encuentran a veces con disoluciones cortas y artificiales (como las que brindan los alucinógenos) que anticipan distorsionadamente –ya que su carácter narcótico aleja de toda tarea libertaria– una exigencia de liberación real. Pero una verdadera transformación exige la “unión de una nueva sensibilidad con una nueva racionalidad” (Marcuse, 1969, p. 43), y no estas huidas ilusorias. La figura del narcótico es contrapuesta entonces a las operaciones de extrañamiento del arte, en las que éste se vuelve capaz de romper “la indiscutida familiaridad que opera en toda práctica [...]; la experiencia socialmente estructurada que milita contra la liberación” (Marcuse, 1969, p. 45). Así, pues, cuando el quiebre en la percepción ordinaria se vuelve el objetivo del arte, la forma pasa al centro de la escena. Es por su forma que el arte trasciende a la realidad. Gracias a ella “trabaja en la realidad establecida contra la realidad establecida [...] Altera la experiencia reconstruyendo los objetos de la experiencia” (Marcuse, 1969, p. 46). Busca comunicar una verdad,

una objetividad, que no es accesible ni al lenguaje ni a la experiencia ordinaria. Su objetivo más alto, en el contexto capitalista, se cumple así cuando logra poner en crisis la percepción naturalizada, pero también cuando consigue trasladar una nueva “segunda naturaleza” a la primera. En tal caso, se anticipa una etapa en la que la capacidad productiva pueda aliarse con la capacidad creadora del arte.

El sufrimiento mediado por el arte

Tal como afirma en una serie de conferencias dictadas entre 1967 y 1976, la experiencia estética, que no remite sólo al arte sino también a la posibilidad de un conocimiento sensible (Marcuse, 2024, p. 31), es en sí política y no por identificarse con una clase o partido. En particular, lo político del arte está en su forma, esto es, en el modo en que elabora el soporte sensible que traza su diferencia ontológica entre éste respecto no sólo de la realidad cotidiana sino también de la ciencia y la filosofía (Marcuse, 2024, p. 57). Es mediante la forma que el arte puede provocar una disrupción en el orden positivo vigente, encerrando con ello un doble potencial cognitivo. En primer lugar, porque representa ejemplarmente la carencia de libertad imperante; esto es, porque muestra el mundo como en verdad es –aunque lo haga de forma indirecta, mediada y huidiza– revelando la falsedad de la totalidad que ofrece la racionalidad triunfante. Y en segundo lugar porque habilita frente a ella una nueva percepción y una nueva conciencia (Marcuse, 2024, p. 45) y, por tanto, una nueva libertad. Así, la fuerza del arte nace de su condición de trascendencia, pero ya no respecto de toda condición sensible de la existencia, sino respecto de una realidad alienada. Mediante imágenes o hablando un lenguaje que no es el de la represión, explotación y mistificación, el arte ofrece una experiencia de lo “posible”, en la que –a la inversa de lo que sucede en la sociedad contemporánea– las pulsiones agresivas aparecen subyugadas a la sensibilidad y a las pulsiones de vida (Marcuse, 2024, p. 31). El arte exhibe, pues, un principio de realidad diverso: el de la

belleza y por tanto el de un orden basado en la pacificación; uno en el que Eros se impone sobre Tánatos permitiendo liberar “el placer de la sensibilidad, en contra de lo falso, lo deforme y lo feo” (Marcuse, 2024, pp. 48, 32). Un arte “viviente” es aquél que “da palabra, imagen y sonido a lo innombrable [...] al cuerpo y su sensibilidad” (Marcuse, 2024, p. 64) como fuente y asiento de toda estética y de toda nueva espiritualidad. Él es, pues, el refugio de otra sensibilidad, imaginación y razón; es decir, de otro principio de realidad. “Una ruptura en la cadena del progreso deshumanizante y la esperanza de liberar el potencial de felicidad” (Marcuse, 2024, p. 109).

En lo que respecta al sufrimiento, cuando el arte clásico lo representa, lo hace en el campo de la ilusión. La forma entonces aporta catarsis y permite así transformar el terror en belleza, proporcionando una gratificación sustitutiva frente a una realidad miserable (Marcuse, 2024, pp. 38, 37). En tal sentido, al capturar el dolor y la desesperación y transformarlos en formas bellas perdurables –y con ello en placer–, podría decirse que cumple una función afirmativa. La obra “bella” habría permitido durante mucho tiempo sublimar las reacciones inmediatas de horror y redirigirlas hacia la experiencia estética placentera desinteresada, que definió Kant en su *Analítica de lo bello* (Marcuse, 2024, p. 62). Con lo cual, la obra, así pensada, no sólo nos alejaría del dolor sino que nos permitiría –paradójicamente– encontrar placer en él. Pero el sufrimiento y la infelicidad no son simplemente replicados en la forma estética, sino que allí son “superados” [*aufgehoben*] (Marcuse, 2024, p. 48). El verdadero arte no se limita al embellecimiento de lo actual, en tanto crea un universo cerrado propio, que se opone a la realidad establecida “en nombre de las necesidades y deseos reprimidos, mutilados, distorsionados” creando así las condiciones de posibilidad para una reorientación total de la vida (Cfr. *Ibidem*, pp. 60, 107, 35). Y ello sucede porque el fin del arte es “la realización imaginativa” de ese universo bello. Su realidad es su irrealidad, la inexistencia de su objeto. Si el arte se realiza en la realidad, se niega a sí mismo como arte, y ello es así porque el arte no *es* realidad sino realidad negada, transformada en apariencia

sensible. En tal sentido “la dimensión estética es una dimensión potencial de la realidad” (Marcuse, 2024, p. 33) que nos muestra la posibilidad de una racionalidad alternativa, artífice de un universo armónico y pacificado. En síntesis, la experiencia estética puede dar cuenta del sufrimiento al negarlo, esto es, al simultáneamente develar el principio de realidad que lo causa innecesariamente, y al brindar en contrapartida un placer ya no asociado al dominio sino a los valores estéticos, que son los no agresivos por excelencia y que posibilitan por ello el surgimiento de una nueva racionalidad y de una sociedad libre (Marcuse, 2024, p. 35).

Ahora bien, según Marcuse el mundo ilusorio del arte es más verdadero que el “real”, en tanto celebra la sensibilidad, la imaginación y las pasiones que la racionalidad dominante (con su culto a la eficiencia) reprime. En el arte se trasgrede el principio de realidad triunfante y aparecen nuevas verdades, valores y metas en tanto se revaloriza la pasión frente a la represión. En esta subversión de la experiencia (estética) aparece otra realidad dentro de la realidad, otra sensualidad y otra racionalidad reclamando sus derechos. Así, si bien todo arte nace de determinadas condiciones socio económicas, siempre las trasciende “hacia una condición y naturaleza humanas cualitativamente diferentes, una transvaloración de los valores” (Marcuse, 2024, p. 111). Pero esta “trascendencia” difiere en mucho de la propuesta por Schiller, en tanto –podríamos decir– se trata ahora de una trascendencia intramundana que asume como tarea la transformación social, la eliminación de un sufrimiento “excedente” (útil para la conservación del capitalismo pero no para la realización del hombre) que se asume como carente de sentido y, por tanto, como moralmente reproducible. En tal sentido, un verdadero progreso consistiría en deshacer el trabajo de la represión excedente (Allen, 2021, p. 18) descrito más arriba, tarea que parece suponer un proceso de aprendizaje colectivo que involucra un modo de reapropiación de la naturaleza interior (Honneth, 2009, p. 40), diverso de aquel sacrificial que aparecía en la obra de Schiller. Tal progreso dependería, en síntesis, del simultáneo reconocimiento crítico de lo absurdo de una

forma de vida basada en la violencia para una sociedad que ha conquistado ya la escasez; y de las potencialidades humanas capaz de llevarnos más allá de esos límites (Feenberg, 2023, p. 149)

Pero ¿puede la forma estética trascender el campo de la ilusión para convertirse en “principio de realidad”? El arte nos va permitiendo paulatinamente ver y decir lo que antes no podíamos. En tal sentido ayuda progresivamente a liberar nuestra conciencia (y el inconsciente) mutilados. Gracias a ello él constituye el único “eslabón débil” que une el presente con la esperanza de un futuro más pleno (Marcuse, 2024, p. 26). Marcuse (2024, p. 42) considera que si bien el arte no puede lograr por sí mismo esta transformación, podría sin embargo “liberar la percepción y la sensibilidad necesarias para la transformación”. Así, alcanza su potencial subversivo mediante su impacto en la conciencia y en los impulsos, haciéndose capaz de conmover las jerarquías o incluso transvalorar los valores imperantes, creando las condiciones de posibilidad de un cambio real –que en última instancia sólo puede provenir de la acción política (Marcuse, 2024, pp. 112, 42). Sólo entonces el arte transformado en técnica instauraría un nuevo principio de realidad en el que la energía agresiva estaría subyugada a las pulsiones de vida. La realidad puede volverse artística como fruto de una revolución, y en tal caso el arte sería la forma de dicha realidad en la que el orden social responda a las leyes de la belleza, de armonía entre razón y naturaleza, y no ya a las de la opresión (Marcuse, 2024, p. 67). En tal sentido, como concluye Andrew Feenberg, la miseria, la injusticia y el sufrimiento podrían eliminarse no sólo de la ilusión artística, sino también de la realidad, mediante soluciones tecnológicas novedosas. Esta fusión de arte y técnica supondrían entonces el simultáneo fin del arte y realización de las potencialidades humanas en una nueva forma de sociedad (Feenberg, 2023, p. 121)

Conclusiones

Hemos visto cómo Schiller comienza pensando a la educación estética, mediada por el arte bello, como un camino de reconciliación entre las facultades altas y las bajas. Pero también cómo su apuesta por una reconciliación de la libertad con el mundo de la necesidad se diluye poco a poco en una huida hacia una “superación” moral, suprasensible, en la que el padecimiento de la criatura natural es pensado como un medio necesario para una reconciliación más elevada. Por ello lo sublime completa a la educación estética, al mostrarnos cómo la criatura sufriente renuncia al mundo para encontrar su salvación en el ámbito inteligible. En el encuentro con “la naturaleza misma” –esa que es entendida como ámbito de la pura posibilidad e irreductible por ello a toda explicación o dominio de la razón– las alternativas que nos presenta Schiller son las de dominar o abandonar. El hombre sensible y sufriente, ese correlato instintivo y residual del hombre racional, debe servir a la razón de un modo u otro. La libertad se da así a expensas del padecimiento.

En Marcuse, en cambio, los instintos pasan a entrar en la ecuación en un sentido positivo no sólo porque también de su emancipación y desalienación depende la libertad del hombre, sino porque la felicidad se suma como objetivo a asegurar; porque el fin del padecimiento se considera como posible y deseable en este mundo. Porque ya no hay un más allá que lo justifique sino que es la vida terrena la que debe revestirse nuevamente de valor por sí misma y no como camino hacia una reconciliación suprasensible. Desde esta óptica –y aún en contra de los rescates positivos que realiza Marcuse del romántico–, tal vez los momentos de éxtasis sublime que concibe Schiller, aquellos en los que el héroe llega a quitarse la vida con tal de asegurar un fin más elevado, podrían asociarse a las experiencias narcóticas que desechaba Marcuse; es decir, podrían ser pensados como placebos o salidas transitorias de una realidad material que urge ser cambiada. Dicho de otro modo, como escapes ilusorios que

se vuelven estériles para alcanzar lo real. La superación sublime del hombre natural en el racional podría ser vista, así, como una victoria más del principio de realidad capitalista sobre el principio del placer y de la vida instintiva, en tanto bajo su égida el placer inmediato queda siempre retardado o sacrificado ante un supuesto fin supremo. Los héroes sublimes de Schiller son aquellos que pueden emanciparse de las necesidades naturales, pero esta emancipación es sólo aparente, o más aún, ideológica. El hombre nunca “supera”, según Marcuse, su existencia sensible. Antes bien, la sensibilidad que fue oprimida por la razón debe recuperarse. La razón debe completarse y reintegrarse con una naturaleza ya no subyugada.

Como hemos visto, nos encontramos en Marcuse con el cuestionamiento a un padecimiento que se presenta como “necesario” mediante su transformación en contingente. Desde esta revisión el alemán cuestiona a los autores que buscan consuelo al sufrimiento terreno en algún tipo de eternidad, que se convierte en “instrumento de la represión mediante su relegación a un mundo trascendental –un premio irreal para el sufrimiento real–”; crítica en la que, según hemos visto, podría caer el Schiller que Marcuse (1983, p. 118) deja de lado. En la misma línea, éste critica la construcción de héroes culturales que –como el héroe trágico schilleriano– crean cultura al precio del dolor perpetuo, simbolizando “la productividad, el incesante esfuerzo por dominar a la vida” (Marcuse, 1983, p. 153), en el marco de un “progreso” en dicho dominio que resulta ser autodestructivo. Ahora bien, frente a esta justificación del sufrimiento, Marcuse avizora una alternativa: en una sociedad liberada –de la opresión del trabajo, pero también de la opresión de los propios deseos alienados– el bienestar material podría ligarse con la gratificación de las necesidades. La propuesta es, pues, la de una reconciliación entre el principio de realidad y el de placer, pero también la de una reconducción del placer artificialmente producido por el capitalismo hacia un sentido aparentemente más originario del impulso erótico, que tendería a “crear y preservar unidades cada vez mayores de vida”, constituyéndose en “un fundamento instintivo para la solidaridad entre

seres humanos” (Marcuse, 1969, p. 18), y que habría sido reprimido por la sociedad de clases. En manos de Marcuse, pues, Eros no parece nombrar a un impulso meramente egoísta, y es por eso que librado a sus fuerzas no llevaría a la destrucción pregonada por Freud. Así, en tanto las manifestaciones destructivas de los instintos serían minimizadas, trastocadas, su satisfacción ya no supondría el sacrificio de la propia vida sino el del propio dolor, con lo cual el conflicto entre la vida y la muerte se reduciría conforme la vida se aproximase más al estado de gratificación (Marcuse, 1983, p. 213)

Por todo lo dicho, vemos cómo la reconciliación en Marcuse se dirige sin desvíos a un plano terrenal. La libertad es repensada en términos de liberación del “principio de realidad” que fragmenta al hombre contemporáneo pero también en términos de la creación de una segunda naturaleza que tiene lugar en el más acá. Frente a una cultura que piensa al trabajo como fatiga e infelicidad, se alza la posibilidad de fundar otra, basada en el gozo, la realización y la liberación de la naturaleza; una cultura estética en la que la naturaleza sería concebida como objeto de placentera contemplación antes que de dominio (Marcuse, 1983, p. 176). Pero en la que también el sujeto cambiaría su estatus en tanto su actividad pasaría de estar apresada bajo la lógica del dominio y la servidumbre, a ser despliegue de potencialidades. En síntesis, la educación estética supondría abolir los controles y distorsiones represivas que la civilización puso sobre la sensualidad, dando paso a otra naturaleza erótica y, por tanto, a otra cultura.

Bibliografía

- Allen, Amy (2021). *Critique on the Couch: Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*. Nueva York: Columbia University Press.
- Doran, Robert (2021). *La teoría de lo sublime: De Longino a Kant*. Buenos Aires: Prometeo.
- Feenberg, Andrew (2023). *The Ruthless Critique of Everything Existing: Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*. Londres y Nueva York: Verso.
- Honneth, Axel (2009). *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Marcuse, Herbert (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Marcuse, Herbert (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz.
- Marcuse, Herbert (2024). *Escritos sobre estética y política*. Medellín: Ennegativo Ediciones.
- Oyarzún Robles, Pablo (2017). Schiller: lo sublime y la revolución de la sensibilidad. *Revista de Teoría del Arte*, 9, 11–50.
- Schiller, Friedrich (1991). *Escritos sobre estética*. Madrid: Tecnos.
- Vedda, Miguel (2004). *Evolución de la categoría de Lo Sublime en la teoría literaria alemana de los siglos XVIII y XIX* [Tesis de doctorado]. Universidad de Buenos Aires.

Los fascismos del capitalismo, ayer y hoy

Revisitando *El Estado autoritario* de Max Horkheimer

Rodolfo Gómez

Introducción

En 1940, exiliado en los Estados Unidos, luego de haber visto el triunfo de los fascismos en Europa y del estalinismo en la URSS, pero viendo también cómo esa democracia del norte de América distaba de ser un ejemplo de ejercicio de la libertad, Max Horkheimer escribe un texto que anticipará en buena medida algunas de las hipótesis del que quizá sea el texto más conocido de la llamada Escuela de Frankfurt, la *Dialéctica de la Ilustración*, escrita junto a Adorno en 1944, en los Estados Unidos. En *El Estado autoritario* –tal el nombre del texto– Horkheimer, basándose en la tesis del “capitalismo monopolista de Estado” de Friedrich Pollock, en la tesis de la “personalidad autoritaria” de Fromm y en una crítica de la cultura de masas, observa la configuración general de un Estado capitalista autoritario, de características represivas y burocrático-instrumentales; en los regímenes fascistas y estalinistas de ese momento, pero que podía extenderse a los regímenes democráticos occidentales. Intentaremos aquí volver

sobre ese texto y bucear sobre sus planteos para interrogarnos sobre su utilidad hoy día para pensar los actuales Estados capitalistas, atravesados por diversas expresiones políticas y sociales de carácter neofascista. La hipótesis que oficiará de guía al trabajo supone que, en este ensayo, Horkheimer considera a los Estados fascista y estalinista como determinados por el funcionamiento del “capitalismo de Estado”; en un momento donde la situación de la lucha de clases observaba unas masas trabajadoras y populares unificadas. De modo que el Estado autoritario emergía, sobre todo en Europa y en la Unión Soviética, como la “forma” estatal posible para contenerlas en ese momento histórico. Esa contención, según Horkheimer, se produce a través de la expansión de la racionalidad técnica-instrumental que buscará la homogeneización de las sociedades para propiciar la integración de cualquier disidencia. Aspecto en el que los medios masivos de comunicación desempeñan un rol importante (Horkheimer, 2006, p. 49). Aunque también el autor ve en las resistencias la posibilidad de construcción de nuevas disidencias, que podrían gestar un “nuevo lenguaje” y formas de comunicación no instrumentales.

Los fascismos como “formas” políticas capitalistas “de excepción”

Uno de los presupuestos de análisis con los que partimos para examinar el texto de Horkheimer supone que el fascismo es una “forma” política derivada del capitalismo. Esto es, que el fascismo no es solamente una categoría política o un tipo de régimen político derivado de una coyuntura histórico-política, ni resultante de una esencia humana negativa (a lo Hobbes); sino que es –además– un tipo de “Estado de excepción” (Poulantzas, 1998) producto de una instancia histórica de la lucha de clases, del conflicto entre capital y trabajo, constitutivo de un tipo particular de sociedad como la capitalista. Asumimos entonces que, así como los fascismos que podríamos llamar

“históricos” emergieron en un momento determinado de la sociedad capitalista, es decir del conflicto entre capital y trabajo; también los neofascismos son producto de un determinado momento histórico del capitalismo, donde se configura un cierto tipo de “forma” en ese conflicto entre capital y trabajo.

Retomamos en este punto la noción marxiana de “forma” como así también la de “totalidad” y la lukácsiana de “cosificación” (Lukács, 2009) para explicar el funcionamiento general del capitalismo, a partir de la sabida expansión de la producción de mercancías al conjunto de las esferas de funcionamiento social en las sociedades –capitalistas– de masas contemporáneas. De allí que esta noción de “forma mercancía” no sólo permite explicar cómo la producción de mercancías atraviesa y “cosifica” nuestras propias relaciones sociales, sino que –además– se expresa, como también señalaron tanto Horkheimer como Adorno, en el ámbito de la cultura (valga recordar el temprano artículo de Adorno sobre el fetichismo de la “forma” musical), derivando de allí el concepto de industria cultural, y por supuesto en el ámbito de la política, en el que las “formas políticas” también se encuentran atravesadas por estas “formas fetichizadas” de las relaciones sociales y del conflicto entre capital y trabajo. Es decir que, desde este punto de vista, los fascismos, los actuales y los históricos, son “formas” políticas excepcionales derivadas del devenir de las distintas “formas” que asume el capitalismo, y, por tanto, de la relación conflictiva entre capital y trabajo.

La interrogación que aquí realizamos sobre el texto de Horkheimer –que para Bolívar Echeverría resulta una suerte de “manifiesto político” de la Escuela de Frankfurt– se funda precisamente en las posibilidades que este texto, en su análisis de los fascismos “históricos” y del estalinismo, abre para intentar interpretar los fenómenos neofascistas que se observan hoy en países como Italia, España, Hungría, EEUU, Brasil, Argentina, Ecuador, Chile, Perú o El Salvador, entre otros.

El énfasis que Horkheimer deposita, más allá de los cuestionamientos que se le hicieron, sobre todo por su utilización de la tesis

del capitalismo monopolista de Estado formulada por Pollock, en el funcionamiento del capitalismo, lo distancian –por lo menos en parte– de otras perspectivas, como las de Trotsky (y a posteriori, las de Poulantzas) que enfatizan en el surgimiento del fascismo en Italia y en Alemania, a partir de ubicar a estos países dentro del “eslabón más débil” de la expansión imperialista –descrita inicialmente por Lenin en su texto “clásico” sobre el imperialismo– que había tenido lugar en las primeras décadas del siglo XX y que había dado lugar a la Primera Guerra Mundial.

Porque para Horkheimer (2006, pp. 30, 31), esta fase del capitalismo ya no supone la sola configuración de un capitalismo de monopolios sino una nueva fase capitalista donde se constituye un Estado capitalista “total”; que desplaza el intercambio en el mercado a partir de la planificación e intervenciones estatales.

El Estado autoritario de Horkheimer: Entre el primer programa de la Teoría Crítica y la Dialéctica de la Ilustración

Sin embargo, este intento de re-examinar el texto de Horkheimer no supone una recuperación acrítica del mismo, sino considerarlo a la luz de dos interpretaciones sobre el devenir de la Teoría Crítica frankfurtiana. La primera es la más conocida reformulación realizada por Habermas (1990, 1992, 1995) y Hönneth (1990). La segunda en cambio es la menos conocida de Moishe Postone (2006), cuyo trabajo resulta de una reinterpretación de los trabajos del Marx “adulto” (de la *Contribución a la crítica de la economía política*, los *Grundrisse* y *El capital*) que focalizan en la expansión fetichizada de la “forma” mercancía como así en el carácter “mediador” que asume el trabajo –bajo distintas “formas”– en los diferentes momentos en los que va mutando la sociedad capitalista a lo largo de la –su– historia.¹

¹ Nos limitaremos aquí a describir la posición de Postone y de sus diferencias con las perspectivas de Pollock y Horkheimer. Para una crítica de la perspectiva de Postone,

Lo que comparten ambas interpretaciones es la referencia a un “giro” que se produce desde la formulación del primer programa de la Teoría Crítica (aquel planteado en 1931 por Horkheimer en su asunción como director del *Institut für Socialforschung* de la Universidad de Frankfurt) hasta la escritura de la *Dialéctica de la Ilustración* en 1944.

En los dos análisis considerados se menciona la influencia de la tesis del capitalismo monopolista de Estado formulada por Friedrich Pollock en *El Estado autoritario* de Horkheimer. Interpretación que presupone –en consonancia con la teoría del imperialismo leninista pero también de la sociología weberiana de la organización burocrático-racional– que el capitalismo había entrado en una nueva fase en la que predominaban las empresas monopolistas, pero articuladas con el accionar del Estado.² Lo que se ajustaba a la descripción del funcionamiento de la economía fascista, al desarrollo de la economía planificada soviética; pero que también parecía extenderse a las economías capitalistas occidentales como las de Gran Bretaña o los Estados Unidos.

En el primer programa de la Teoría Crítica, la consecuencia directa de la extensión del capitalismo monopolista de Estado había sido su impacto, analizado en los trabajos realizados en el *Institut* por Erich Fromm y su equipo, en la familia nuclear patriarcal. Si durante la vigencia de un tipo de capitalismo de carácter librecambista el padre de familia era al mismo tiempo el burgués propietario, esto es, el encargado de “proveer” de educación, salud y bienestar, lo que le otorgaba su “autoridad”; esta autoridad se iba a ver socavada cuando ese burgués dejara de ser propietario a raíz de la expansión de la empresa monopolista, que absorbería a las pequeñas propiedades. La consecuencia del proceso era la pérdida de autoridad del padre

véase Bonnet (2023).

² La relación entre el pensamiento de Pollock y el de Weber es resaltada más por Postone (2006) que por Honneth, aunque este vínculo fue también considerado por Szabón (2002).

de familia (cuya propiedad había sido absorbida), y la búsqueda de autoridad en un líder, producto de una cultura de masas.

Los productos de la cultura de masas, y de la sociedad de masas capitalista, ya habían sido analizados críticamente por Adorno, en un temprano trabajo de 1937 sobre el “fetichismo” musical, y donde observaba piezas musicales de carácter popular –como el jazz– que suponían una “simplificación” respecto de complejas composiciones contemporáneas como las de Schönberg. Veía allí Adorno el impacto de la producción en serie que implicaba una cultura de masas formada como cultura de consumo, pero, sobre todo, que rompía con el concepto –mimético– de arte como “representación” de la realidad –con sus múltiples contradicciones– para pasar a ser pura repetición estereotipada. Con las consecuencias “alienantes” y “fetichizantes” que esto suponía para los consumidores, que se veían “encantados”, fetichizados por estos productos.

Entre la pérdida de autoridad que se hace presente en la familia nuclear y la configuración de una cultura de masas fetichizante, se constituyen las figuras de los líderes de masas, cuya función es al mismo tiempo “cosificadora” (en términos de Lúkacs) y represiva (en sentido freudiano), al brindar una autoridad que mantiene el estado de cosas enajenante, reproduciendo cultural e ideológicamente (aquí en el sentido marxista del término) el orden capitalista dominante.

Esta cultura de masas enajenante y cosificadora que, al producir la adhesión de las masas a esos líderes, reproduce ese orden capitalista; se observa en los fascismos, pero también en los regímenes soviéticos estalinistas y por cierto además en las democracias occidentales. Si el capitalismo de Estado aplica a estas tres “formas” políticas, lo mismo debe decirse para el caso de esa “forma” de Estado autoritaria.

Pero a la vez, si esta “forma” de Estado autoritaria es para Hor-kheimer “total”, supone al mismo tiempo una “forma” particular de “autoridad”, que se hace presente además en la cultura de masas y en sus formas fetichizadas de comunicación. Es decir que en el Estado autoritario se interrelacionan, como modo de dominio social,

ese capitalismo de Estado con una “forma” de lenguaje que está determinada por una racionalidad que asume características técnicas e instrumentales. Anticipando de este modo lo que posteriormente desarrollará con Adorno cuatro años después en la *Dialéctica de la Ilustración*, particularmente en su cuarto apartado sobre “La industria cultural”.

En efecto, porque si en los Estados autoritarios fascista y estalinista nos encontramos con una forma de lenguaje instrumentalizado que se manifiesta en la presencia de un dominio basado en la censura, la prohibición y el gulag; en el caso de las democracias occidentales esta forma de lenguaje instrumental se hará presente en cambio en el desarrollo de la industria cultural. Lo que permite establecer, aun en el marco de la aceptación de las tesis generales en las que se basa Horkheimer, una diferenciación entre estas distintas “formas” de regímenes políticos (fascismo, estalinismo, democracia).

Aunque en todos los casos se observa esta racionalización instrumental del lenguaje y la comunicación, donde los medios de comunicación de masas suponen que los individuos pueden escuchar a “todos”, pero por su propia estructura impiden que los individuos se escuchen entre sí (Horkheimer, 2006, p. 49). En la medida que la “palabra” mercantilizada cosifica y al mismo tiempo aísla, se hace necesaria –para Horkheimer (2006, p. 75)– la búsqueda de “otra palabra”, de “otra comunicación”; que funcione como “chispa” para una transformación emancipadora, aunque ahora funciona únicamente como “resistencia” a tanta barbarie.

Las críticas de la “segunda generación” frankfurtiana y de Postone

No abundaremos aquí en los planteos críticos de Habermas y de buena parte de la llamada segunda generación de la Escuela de Frankfurt –con excepción de autores como Alfred Schmitt u Oskar Negt, entre otros, cuyos trabajos se presentan más próximos a los de Adorno y

Benjamin— a Horkheimer y a la mayoría de los autores que hicieron parte de la primera generación. Sólo los retomaremos aquí para ilustrar los diferentes puntos de salida —de interés para una historia de las ideas frankfurtianas— que estos autores presentaron frente a la “dialéctica de la Ilustración” que postularon Horkheimer y Adorno, y también frente a la emergencia de los fascismos y del estalinismo.

Como adelantamos, Honneth (1990) sostuvo que el primer programa de la Teoría Crítica presentado por Horkheimer en el discurso inaugural de su asunción como director del Instituto se basaba principalmente en la tesis de la constitución de un capitalismo de Estado que había sido formulada por Pollock. Y Postone (2006), como también adelantamos, indica que esta tesis se afirmaba en una reformulación de los planteos weberianos de la racionalización social —moderna y capitalista— que promovía la constitución de tipos de organizaciones burocráticas complejas, entre las que se encontraba el Estado, basadas en el cálculo y la acción técnico-rationales.

Aunque Weber, siguiendo ciertos planteos kantianos, alerta por otro lado sobre los riesgos de la expansión del “estuche férreo” de la burocracia, y plantea que este tipo de acciones racionales técnico-instrumentales pueden contrapesarse con otro tipo de acciones racionales, con arreglo a valores. Riesgo que es considerado por Horkheimer en el texto que nos ocupa, cuando refiere a un Estado capitalista “total” que suprime al mercado y organiza la producción; y luego junto con Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*, cuando sostienen que la racionalidad instrumental se extiende de modo totalizador a las esferas de la ciencia (que se reduce a pura técnica), de la moral (cuyos valores se ven subvertidos por los vínculos cosificados entre las personas) y del arte (que deja de ser representación para pasar a ser pura repetición en la industria cultural).

Reiteramos que Horkheimer, frente a este panorama desolador, encuentra una resistencia en aquellos grupos que no fueron integrados por este proceso de racionalización social impuesto por el Estado autoritario, quienes serían los encargados de gestar un “nuevo lenguaje” a desarrollarse por fuera de los mecanismos de comunicación

instrumentalizados. Aunque en 1944 –junto con Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*– en un contexto mucho más complejo, asume ya el fracaso del primer programa de la Teoría Crítica, al ver cómo la propia Ilustración se había transformado en un mito: “los sueños de la razón” ya había engendrado “monstruos”.

La segunda generación frankfurtiana, y entre ella Habermas y Honneth, celebra de algún modo este abandono del primer programa, que consideraron “idealista”, porque el mismo había quedado ceñido a la modificación de un modo de racionalidad que estos autores entendían preso de un proceso de cosificación de la conciencia, y no producto de modificaciones en los modos de acción. De aquí el intento de Habermas de “reconstruir” el materialismo histórico, rastreando un proceso constitutivo de lo humano donde el lenguaje verbal resulta fundamental y se distingue de prácticas como el trabajo, destinadas a la prosecución de la supervivencia.

Así entiende Habermas –siguiendo a Arendt (1993)– que, en el origen del pensamiento ilustrado, se encuentra una distinción entre una acción racional instrumental (*technê*) destinada a la autoreproducción de la especie y que no tendría implicancias políticas emancipatorias, y una acción comunicativa (*phronesis*) ligada a la ética y la política, que sí promovería la posible emancipación de la especie al fundar la democracia.

Aunque Habermas busca distanciarse de ciertas perspectivas que serían “ontológicas”, lo concreto es que en este planteo rastrea en los orígenes de la racionalidad ilustrada una racionalidad comunicativa que le sirve para fundamentar la existencia desde la Antigüedad –y en términos de “especie” humana– de las prácticas democráticas, y, por tanto, reivindicar este tipo de régimen político en la actualidad moderna. Lo que se contrapone al planteo de Horkheimer y de Adorno, cuando afirman la dialéctica de una Ilustración que desde sus orígenes ya tendría características míticas; pero también a lo que estos dos autores diagnostican, aquí junto a Marcuse, respecto del dominio indiscutido de la racionalidad instrumental en la modernidad.

En escritos posteriores, Habermas y buena parte de la segunda generación admite que el desarrollo de lo que llaman capitalismo “tardío” (o “avanzado”, en el calificativo de Eagleton), y que abarca las esferas económicas y políticas, y la esfera pública mass-mediática, es decir, lo que define como aquellas esferas orientadas a la reproducción general del “sistema”; se encuentran atravesadas por una racionalidad e imperativos sistémicos. Aunque todo ello se encontraría todavía contrapuesto con la vigencia de un “mundo de la vida”, básicamente cultural, que permite la presencia de aquellas acciones comunicativas –políticas, éticas– emancipatorias.

Pero, a diferencia del Horkheimer de *El Estado autoritario*, estos lenguajes y formas de comunicación, portados por los grupos sociales resistentes al embate de la racionalidad instrumental, a los que refieren los autores de la segunda generación frankfurtiana, no pugnarían dialécticamente contra el “sistema” o la racionalidad instrumental, sino que más bien tenderían a “corregirlo” o complementarlo “democrático-comunicativamente”.

Ahora bien, esta presencia de “lo político” en el mundo moderno, que se fundamenta en esa acción comunicativa proveniente del “mundo de la vida” que a la vez sirve de basamento a la moderna democracia de masas, se encuentra también atravesado por los imperativos del “sistema”, esto es, por el carácter instrumental de la acumulación capitalista. De modo que entonces la tensión se expresa (aquí en términos de Offe, el autor de esta generación frankfurtiana que más ha estudiado la crisis del llamado Estado benefactor), a nivel del Estado y de la política contemporánea, entre democracia y capitalismo, entre los modos de legitimación políticos y los modos de acumulación capitalista; que son comprendidos aquí como elementos puramente económicos, escindidos –y contrapuestos– de los procesos políticos. Otra vez, se trata de una tensión que no supone la superación del capitalismo sino su contralor por las instituciones democráticas, formales (como las configuradas a partir del Estado de derecho) y no formales (como los diferentes movimientos sociales, feministas, ecologistas, etc.)

En cambio, la posición crítica de Postone resulta radicalmente diferente. Por un lado, en lo referido a la caracterización de la modernidad, pero más que nada respecto de la interpretación histórica de la teoría de Marx, a la que define como “anti-ontológica”.

Si bien podría afirmarse que Marx en sus “escritos juveniles” se aproxima a la reflexión antropológica, más allá de la perspectiva crítica que ya ofrece, esta mirada según Postone se modifica entre 1950 y 1960 a medida que va desarrollando el método de la crítica de la economía política; y sobre todo en textos como la *Contribución a la crítica de la economía política*, los *Grundrisse* y *El capital*. Desde estos textos, Marx va a desarrollar un punto de vista que no se plantea el análisis de la historia humana sino el análisis del proceso histórico de transformación de la sociedad burguesa en sociedad capitalista como así las transformaciones que van a suscitarse al interior de ésta última.

Una perspectiva en la que la modernidad ya no es, como podrían sostener Horkheimer o Adorno, un proceso histórico ligado al despliegue de la Ilustración desde la Grecia “clásica” hasta la actualidad, sino un proceso de despliegue de la razón y el cálculo que se desarrolla desde el embrión de la sociedad burguesa hasta la configuración más acabada del capitalismo. La modernidad así entendida es una modernidad capitalista. Y este va a ser para Postone el planteo crítico de un Marx, cuya preocupación principal es encontrar el núcleo articulador de esa sociedad capitalista y no el de desentrañar el devenir del proceso histórico general de la evolución humana, como incluso cierto marxismo –al que se llama “marxismo tradicional”– parece interpretar.

Es desde esta perspectiva anti-ontológica que, según Postone, Marx no se preocupará por contraponer una práctica “antropológica” del trabajo con otra “forma” enajenada de trabajar que se despliega en el capitalismo, sino que –al contrario– le interesará dar cuenta de esta última característica asumida por la práctica del trabajar en el capitalismo, esto es, la “forma” del trabajo “abstracto”, a la que entiende como aquella producción “mediadora” de todo el proceso de

dominio –económico, político, cultural, comunicacional, etc.– que el capital despliega en la actual sociedad capitalista.

El Estado así concebido, sería un Estado capitalista, y si la sociedad es también capitalista, esto implica que el capitalismo no es una “forma” meramente económica sino un proceso “totalizador” que se expresa en todas las esferas sociales, sean estas económicas, políticas, sociales y culturales. Lo que va en consonancia con la interpretación que –mencionamos– presenta Postone de Marx, donde es el mismo trabajo el que funciona como mediador social y al mismo tiempo como determinador de las diferentes “formas” en las que se hace presente el propio capitalismo.

Asumiendo esta perspectiva, no sería entonces una racionalidad instrumental, expresada de manera “ontológica” (presente desde el propio relato mítico de Odiseo, como plantearon Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*), la que se extendería al conjunto de esferas de funcionamiento social, sino la misma “forma” que adopta la práctica del trabajo en el capitalismo. Que, en este caso, en la perspectiva de Postone, no se contrapondría ni con un trabajo “no enajenado”, fundamentado a-históricamente, ni tampoco se contrapondría a una racionalidad comunicativa; ya que la pretensión de Marx sería la de criticar estas “formas” de trabajar y de comunicar, que se configuran específicamente en el capitalismo, y no previamente o más allá de este.

Aunque los exponentes de Frankfurt aciertan, según Postone, con el cuestionamiento a las limitaciones del marxismo “tradicional” para explicar al capitalismo posliberal de las primeras décadas del siglo XX, su giro teórico pesimista no deja que tampoco esta mirada marxista poco ortodoxa pueda dar cuenta correctamente de ese cambio de la “forma” capitalista, y lo mismo sería válido para los intentos de la segunda generación.

En parte para Postone, esto tiene que ver con la influencia de la tesis del capitalismo monopolista de Estado de Pollock en el pensamiento de los autores de la primera generación del Instituto, perspectiva que se sostiene en un argumento donde se observa una

“primacía de lo político”. Opuesta a las visiones del marxismo “tradicional” (sobre todo aquel ligado a ciertas formulaciones de Engels y a las posiciones de la II Internacional), donde, al contrario, solía predominar “lo económico”.

Esta primacía de “lo político” refiere, en la tesis de Pollock, al creciente control que el Estado ejerce sobre el mercado, lo que se observa tanto en los procesos posteriores a la crisis del treinta en los países capitalistas como en el desarrollo de la economía planificada soviética, y también –a posteriori– en los Estados fascistas. Si el capitalismo liberal había supuesto, a partir del predominio de la propiedad privada y el mercado, desorden, irracionalidad en la asignación de recursos, pobreza y fuertes contradicciones de clase; esta fase posliberal del capitalismo, implicaba un control “político” de las fuerzas irracionales del mercado y del desorden de la competencia entre los capitalistas a partir del rol y las funciones del Estado (capitalista). Lo que implica que en el período posliberal del capitalismo el desarrollo de las fuerzas productivas se articulaba con las directrices de la organización burocrática estatal en pos de controlar las contradicciones capitalistas. Pero lejos de que este cambio conduzca hacia la emancipación del “trabajo” y de la humanidad, condujo según Horkheimer hacia un nuevo “género de barbarie” autoritaria. Y si en 1937 todavía Horkheimer planteaba que desde la práctica del “trabajo” todavía aún se podía hacer frente a esta transformación capitalista, en 1940, cuando escribe *El Estado autoritario* (y más aún en 1944, cuando escribe con Adorno la *Dialéctica de la Ilustración*) ya descrea de esas posibilidades.

Según Postone, esto va a tener que ver con su incorrecta y a-histórica interpretación sobre el “trabajo”; práctica que entiende como reducida a una práctica de dominio sobre la naturaleza. Anticipando la reducción posterior –en el texto de 1944– del acto de “trabajar” a una racionalidad instrumental. Lo que va a implicar el abandono de Horkheimer de su anterior posición donde depositaba cierta posibilidad de emancipación a partir del desarrollo de las fuerzas productivas comandadas por “el trabajo”. Aunque también afirma este

autor, que esa mirada de Horkheimer se sostenía en otra incorrecta interpretación –que sería típica del marxismo “tradicional”– tendiente a igualar el desarrollo de las fuerzas productivas con el proceso de industrialización. Que es la que le llevaría a observar que el desarrollo industrial y el control por parte del Estado del mercado y la propiedad privada, si bien crean las condiciones materiales objetivas para superar la pobreza y el hambre, llevan al mismo tiempo al autoritarismo.

Para Postone, es este giro “pesimista” de la Teoría Crítica (que parte de un problema teórico y epistemológico de las perspectivas de Horkheimer y Pollock) el que lleva a interpretar el problema en términos de un predominio de una racionalidad instrumental y no a observarlo como una “forma” histórica determinada por el capitalismo.

Si bien Postone rescata de Horkheimer el cuestionamiento que este hace inicialmente del capitalismo en general y su caracterización del Estado como Estado capitalista (de allí que, como Pollock, describa a la URSS como un “capitalismo de Estado”), no acierta en la conceptualización respecto del “trabajo” y del trabajo *en* el capitalismo, como así tampoco en la interpretación del desarrollo industrial como ligado al proceso de despliegue de las fuerzas productivas; asimilando el proceso al despliegue de la racionalidad instrumental, intrínseca al dominio de lo humano sobre la naturaleza.

Perdiendo fuerza de este modo (ontológico y a-histórico) la crítica al capitalismo como una totalidad (o como “falsa” totalidad) históricamente constituida. La emancipación, que Horkheimer encuentra todavía en las posibilidades de configuración de un “nuevo lenguaje”, según Postone, estaría por fuera de la historia, sería “débil” y “exhortativa”.

Conclusiones

Intentamos a lo largo del artículo dar cuenta, brevemente, del ensayo de Horkheimer *El Estado autoritario*, escrito por este autor en 1940, en los Estados Unidos; para analizar su pertinencia en la actualidad de la sociedad capitalista. Nos interesó mostrar que allí el autor intentó dar cuenta de las características históricas del capitalismo cuando se producía el paso de una “forma” liberal a otra “posliberal” del mismo. En primer lugar, es importante resaltar que el ensayo de Horkheimer, que hace foco en una forma de Estado, a la que define como capitalista; resulta polémico con ciertas corrientes marxistas “tradicionales”, dado que, cuando adopta la tesis del “capitalismo monopolista de Estado” (de Pollock), cuestiona severamente que el experimento estalinista pueda –por sus características intrínsecas– conducir hacia el socialismo. De allí la consideración de esas sociedades autoritarias como un “capitalismo de Estado” y el cuestionamiento a ciertas formulaciones marxistas –soviéticas o socialdemócratas– “oficiales” y “economicistas”. Además de la referencia a que “las formas de la asociación libre no se fusionan en un sistema” (Horkheimer, 2006, p. 55).

En segundo lugar, resulta también importante resaltar que para Horkheimer, a partir de su asunción de la tesis del “capitalismo de Estado”, no solamente el estalinismo soviético sino los fascismos, resultan una “forma política” determinada por el devenir del capitalismo. Cuestión que resulta de interés primero para problematizar la tesis leninista del “eslabón más débil de la cadena imperialista”, que fue luego retomada y reformulada por Poulantzas (1998) para explicar la emergencia de los fascismos en Italia y Alemania; y además para poner en discusión el planteo bobbiano sobre la dicotomía “derecha e izquierda” en el pensamiento político, en la que el autor italiano atribuye la lucha por la libertad a la derecha y la lucha por la igualdad a la izquierda (Bobbio, 1998). Atribución que, en buena

medida, no podría permitir la ubicación correcta de los fascismos en la derecha política.

En tercer lugar, resulta de importancia –a nuestro juicio– la caracterización de Horkheimer para explicar los límites, hoy evidentes (incluso en las democracias occidentales), del Estado capitalista para promover la emancipación humana.

Y en cuarto lugar, nos resulta de la mayor importancia, sobre todo como acicate a la discusión al interior de la teoría marxista (se trate de aquellas corrientes preocupadas por cuestiones de crítica de la economía política como así de otras más preocupadas por la lucha política), su intento de vincular las transformaciones –“estructurales”– del capitalismo con la problemática ideológica y cultural. Si bien es correcto afirmar que este tópico fue más fuertemente desarrollado en el texto posterior escrito con Adorno de la *Dialéctica de la Ilustración*, no es menos correcto considerar que ya aquí se encuentra el análisis de una “totalidad” (el Estado autoritario) que se impone y determina las diferentes esferas sociales, incluidas la cultural y comunicacional. Motivo por el que termina postulando la necesidad de búsqueda de un “nuevo lenguaje” –social, crítico– emancipatorio que ayude al ser humano a escapar de ese presente oprobioso.

Por supuesto, en un momento histórico diferente del que escribía Horkheimer, ya finalizada la Segunda Guerra Mundial y habiendo triunfado en esa contienda los regímenes democráticos capitalistas, aunque unidos al estalinismo; la apuesta crítica de la segunda generación frankfurtiana tuvo su principal eje en la recuperación de una perspectiva reivindicadora del régimen político democrático, como punto de partida para pensar en una radicalización del mismo.

De allí, y contra aquella interpretación de Horkheimer y Adorno que observaba una interrelación entre mito e Ilustración, la búsqueda por parte de Habermas de “reconstruir el materialismo histórico” a partir de la distinción entre una racionalidad comunicativa y otra de características instrumentales. Lo que le permitía conservar esa crítica a la racionalidad instrumental configurada

durante la modernidad que había sido realizada por la primera generación frankfurtiana, pero postulando que esto no había desplazado completamente una racionalidad comunicativa que todavía se conservaba en el ámbito de un “mundo de la vida” (ejercitado por diferentes movimientos sociales ciudadanos y democráticos, como los pacifistas, ecologistas, feministas, etc.) que se oponía así al proceso de racionalización y burocratización social capitalista.

Sin embargo, como intentamos mostrar en el apartado anterior, esta perspectiva desarrollada por Habermas pero que fue luego asumida por buena parte de los autores de la llamada “segunda generación” como Offe, Wellmer o Honneth, si bien permitía fundamentar teóricamente el porqué de la importante vigencia de la democracia en el mundo contemporáneo; por otro lado, tendía a interpretar a esa misma democracia en términos no históricos, y a entenderla como contenida en un “mundo de la vida” que se encontraba diferenciado de un subsistema político y de un subsistema económico regidos instrumentalmente.

Ambas posiciones frankfurtianas van a ser cuestionadas por Postone. En primer lugar, por este intento de fundamentar de modo a-histórico o esencial, tanto la cuestión del origen de la práctica del trabajo como así del uso de la razón y de la comunicación; lo que llevaría a una descripción parcial –esto es, no totalizadora– del funcionamiento capitalista, característica de lo que este autor denomina “marxismo tradicional”.

Para Postone esto se deriva de una interpretación analítica –esto es, fragmentaria– de los trabajos de Marx, que se suma a la mencionada perspectiva a-histórica, donde lo económico se presenta como escindido de lo político. En el caso del texto de Horkheimer, que en este punto sigue a Pollock, esto se encuentra en la descripción del momento de paso del capitalismo liberal al posliberal, donde primero el Estado intervencionista y luego el Estado “totalizador” (autoritario) controla –de manera racional instrumental– como institución política a las fuerzas económicas –irracionales– del mercado y de la propiedad privada. Sin embargo, coincide aquí Postone con

Horkheimer en que este proceso no tiene nada de emancipador para el proletariado o las clases populares en general, pero tampoco –en términos estrictos– para la burguesía.

Ahora, no coincide en cambio con el modo, notablemente “escéptico”, en que Horkheimer intenta resolver el problema. Un “escepticismo” que según Postone es más bien teórico que contextual (aunque sería necio negar la importancia del contexto), y se vincula con la mencionada interpretación “esencialista” o a-historicista de Marx. Porque en la medida que ya no es posible recuperar un modo de trabajo (por ejemplo artesanal, o “concreto”) “perdido” en el capitalismo o una racionalidad “perdida” en la modernidad (tópicos que retomará junto con Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*), es que postula el encuentro con un “lenguaje” crítico que pudiera todavía resistir a la totalización autoritaria estatal, que contiene por cierto a unos medios de comunicación de masas atravesados por la misma lógica instrumental y autoritaria.

El problema según Postone es que el marxismo tradicional interpretó a un Marx que parecía dar cuenta del capitalismo ya no de manera “inmanente” sino a través de comparaciones con momentos históricos, dejando de lado que el interés de Marx fue primero dar cuenta de la configuración de la sociedad burguesa y luego del capitalismo. Es decir que, según Postone, Marx trató de explicar críticamente “el capitalismo” (utilizando la historia de las sociedades o modos de producción previos, pero en la medida que ayudaban a explicar lo contemporáneo), brindando elementos para entender a este “sistema” (a esta “totalidad”) en sus diferentes “formas” (liberal, intervencionista, posliberal, fascista), y para negarlo también en su totalidad.

Esto es, la crítica “inmanente” al capitalismo debía conducir a la negación del capitalismo pero no a partir de la recurrencia a los elementos perdidos del pasado, sino a partir de sus propias contradicciones existentes en el presente, entre las que debieran encontrarse las “formas” de trabajo, las formas de Estado, las formas de racionalidad y las formas de comunicación capitalistas. Sin embargo,

Postone no profundiza en la cuestión del nuevo lenguaje al que refiere Horkheimer, que sería por cierto un nuevo lenguaje “crítico”. Aunque su cuestionamiento a la perspectiva “escéptica” de los autores de la primera generación, adelanta aspectos que podrían contener esta nueva forma de comunicarse. En principio podría decirse que es claro que este nuevo “lenguaje” no podría estar desconectado de una perspectiva crítica totalizadora a ser desplegada sobre el capitalismo (sistema que pareciera ser tan “decible”, según el propio Horkheimer [2006, p. 83], que no se lo menciona o refiere como sistema de explotación). Pero también, debiera tratarse de un tipo de lenguaje que permitiera recuperar esa experiencia expropiada por el capital en sus diferentes formas.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Bobbio, Norberto (1998). *Derecha e izquierda*. Madrid: Taurus.

Bonnet, Alberto (2023). Adorno en su laberinto: Entre la crítica de la economía política de Marx y la concepción del capitalismo de Estado de Pollock. En Dinora Hernández López y Hermann Omar Amaya Velasco (coords.), *Teoría crítica: Planteamientos, desplazamientos, tensiones* (65-94). México: Universidad de Guadalajara.

Habermas, Jürgen (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Buenos Aires: Taurus.

Habermas, Jürgen (1995). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Habermas, Jürgen (1990). *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. Buenos Aires: Taurus.
- Honneth, Axel (1990). Teoría crítica. En Anthony Giddens y Jonathan Turner (eds.), *La teoría social hoy* (pp. 445-488). Madrid: Alianza.
- Horkheimer, Max (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, Max (2006). *El Estado autoritario*. México: Itaca.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1997). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. México: Sudamericana.
- Jay, Martin (1989). *La imaginación dialéctica: Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Lukács, Georg (2009). *Historia y conciencia de clase: Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Razón y Revolución.
- Postone, Moishe (2006). *Trabajo, tiempo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons.
- Poulantzas, Nicos (1998). *Fascismo y dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sazbón, José (2002). El legado teórico de la Escuela de Frankfurt. En Alberto Boron (comp.), *Teoría y filosofía política: La tradición clásica y las nuevas fronteras* (pp. 181-214). Buenos Aires: CLACSO.

La *Dialéctica de la Ilustración* y el problema de la construcción ontológica del pueblo

Recensiones críticas sobre teoría política contemporánea

Agustín Méndez Samoiloff

Teoría de la hegemonía, populismo y ontología

Desde los inicios de la segunda mitad del siglo XX, y como resultado del conocimiento explícito de las atrocidades cometidas por la ex Unión Soviética y la complejización creciente de las sociedades occidentales, el campo intelectual europeo, en su versión continental, comenzará a buscar, en otras corrientes de pensamiento diferentes al marxismo, recursos para pensar su actualidad. Entre esos intentos, se destaca la llamada “teoría de la hegemonía”, la cual constituye un *corpus* conceptual que lleva un desarrollo progresivo de más de treinta años, con los aportes realizados, tanto individual como conjuntamente, por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

Un aspecto a destacar respecto de esta corriente conocida como “posmarxismo” está ligado al estatuto mismo de dicha teoría. En su fórmula inicial, con la publicación en 1985 de *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe sostendrán que el concepto de

“hegemonía” encuentra su condición de posibilidad históricamente ligada al advenimiento de la llamada, por Alexis de Tocqueville, “revolución democrática”, antítesis de las sociedades regidas por el otrora paradigma teológico-político.

El nuevo régimen de la democracia moderna, entendido como una forma de organización y no solamente como un entramado jurídico-institucional, permite sostener el carácter abierto, no suturado, de lo social, a la vez que renunciar a toda forma de esencialismo, tanto de la totalidad como de los elementos que la constituyen, permitiendo, con ello, generalizar el vínculo hegemónico como su forma política privilegiada:

Es porque no hay más fundamentos asegurados a partir de un orden trascendente, porque no hay más centro que aglutine al poder, a la ley y al saber, por lo que resultará posible y necesario unificar ciertos espacios políticos a través de articulaciones hegemónicas (Laclau y Mouffe, 2010, p. 211).

Específicamente en esta obra, los autores aquí reseñados buscaron dar forma a una teoría política que sustente un proyecto particular –la democracia radical– sin recurrir a la construcción de un primer principio que sirva de elemento inteligible y garantice de antemano no sólo la validez de sus premisas, sino también el éxito de cualquier acción política que configure lo real. Con su intervención, afirmaron la necesidad de repensar críticamente la tradición inaugurada por Marx, para adaptarla a su contemporaneidad y dejar atrás las rémoras esencialistas que habitaban su filosofía de la historia y su concepción racionalista de lo social:

Es prolongando ciertas intuiciones y formas discursivas constituidas en el interior del marxismo, inhibiendo y obliterando otras, como hemos llegado a construir un concepto de hegemonía que, pensamos, puede llegar a ser un instrumento útil en la lucha por una democracia radicalizada, libertaria y plural (Laclau y Mouffe, 2010, p. 28).

La necesidad de tal revisión se basa en el reconocimiento de la existencia de una línea de continuidad que une al pensador de Tréveris con Gramsci, basada en la pervivencia de elementos idealistas en sus propuestas teóricas. La dialéctica especulativa se torna, así, como el punto más saliente del esencialismo filosófico, el cual pretende deducir lo real a partir de su concepto, pues “intenta abarcar en el campo de la razón, sin dualismos, la totalidad del universo de las diferencias. La historia y la sociedad tienen, por tanto, una estructura racional e inteligible” (Laclau y Mouffe, 2010, p. 131).

En esta primera formulación de su teoría, Laclau y Mouffe se apoyarán en la crítica althusseriana a la dialéctica hegeliana, retomando el concepto de sobredeterminación que tematiza el autor francés en su célebre trabajo “Contradicción y sobredeterminación”. Desmontar la simplicidad interna que mueve a la dialéctica hegeliana conlleva la renuncia de aquella pretensión filosófica del idealismo que hace de la objetividad social una identidad que, en su autodespliegue, justifica la necesidad de lo sido. Abandonar dicha posibilidad implica reconocer que el sentido de cualquier elemento no es resultado de una literalidad última, sino producto de una práctica articuladora dentro de una estructura discursiva (Laclau y Mouffe, 2010, p. 143).

Ahora bien, esta totalidad discursiva, organizada a partir de vínculos diferenciales entre distintos elementos, sólo se puede poner a resguardo de recaer en un nuevo esencialismo, gobernado, en este caso, por puras relaciones de necesidad, si se rechaza la idea de que dichas diferencias son una fuente de significación autónoma y positivamente delimitada. Por el contrario, ese flujo de diferencias sólo puede significarse a sí mismo como un conjunto a partir del establecimiento de un límite que oficie de exterior constitutivo: el antagonismo. Dicha noción será el operador teórico que, al *mostrar* los límites de lo social, permita explicar el surgimiento de una identidad política como resultado de la subversión de la lógica de la diferencia por la equivalencia:

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: su ser objetivo es un símbolo de mi no ser y, de este modo, es desbordado por una pluralidad de sentidos que impide fijarla como positividad plena [...L]a contradicción es una relación igualmente definible entre conceptos; el antagonismo constituye los límites de toda objetividad –que se revela como objetivación, parcial y precaria (Laclau y Mouffe, 2010, p. 168).

El corolario de esta exposición será, por tanto, que debido a la mutua subversión entre la fijación de lo constituido y la negatividad que introduce el antagonismo, la sociedad va a ser siempre una objetividad fallida.

Este esquema, que responde, como se ha mencionado, a la primera formulación de la teoría de la hegemonía, tendrá una revisión conceptual a partir de los señalamientos vertidos por Slavoj Žižek, en su ensayo “Más allá de los límites del discurso”, donde afirmará que dicha teoría, al hacer de la noción de conflictividad el centro de sus reflexiones, es el único paradigma que permite confrontar con el modelo consensualista habermasiano a la hora de entender la especificidad de lo político. A pesar de esta entusiasta recepción, el autor esloveno, apoyado en las enseñanzas del psicoanálisis lacaniano, realizará un señalamiento crítico al proyecto posmarxista. Según su interpretación, es necesario ligar la noción de antagonismo al registro de lo Real, como un núcleo traumático no simbolizable, diferenciándolo del antagonismo histórico: toda identidad librada a sí misma ya está barrada/imposibilitada (esto es lo Real del antagonismo), mientras que la producción discursiva del otro como enemigo que impide y amenaza la existencia propia es producto de la proyección de esa imposibilidad inherente que la constituye (Žižek, 2000, pp. 171-172).

En base a estas puntualizaciones, Laclau comenzará una progresiva apropiación del andamiaje teórico proveniente del psicoanálisis lacaniano, especialmente lo referido a la relación entre lo simbólico y lo Real. La dinámica establecida entre ambos registros, donde lo

Real es un exceso creado por lo simbólico, que no puede dominarse ni aprehenderse a través del significante, constituye los cimientos mismos de la profundización del cuestionamiento al espacio de representación, iniciado con la categoría de “exterior constitutivo/ antagonismo”. En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, incorporará la noción de dislocación señalando que las identidades están siempre-ya barradas/atravesadas por un Real que las desborda internamente: esta formulación le permitirá romper con cierta transición dialéctica que amenazaba su tesis anterior, ya que se podría deducir que toda dislocación devenía necesariamente fuente de un antagonismo político. La diferencia entre ambas categorías, dislocación y antagonismo, es expresada por Laclau en los siguientes términos:

[D]e alguna manera, se suponía que la dislocación llevaba, necesariamente, al antagonismo –ese es el resabio dialéctico– y es lo que no puede aceptarse de ninguna manera como un hecho dado. Entonces fue en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, que intenté desarrollar una noción de negatividad sobre la base de profundizar el momento de dislocación anterior a toda forma de organización discursiva, o de superación discursiva, o de sutura discursiva de esa dislocación (Laclau, 1997, p. 126).

Ahora bien, entre lo expuesto en *Hegemonía y estrategia socialista* y lo reconceptualizado en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, existe un desplazamiento en el estatuto mismo de la teoría de la hegemonía. A partir de aquí, Laclau (1993, p. 77) anclará su reflexión abiertamente en el terreno de lo ontológico: “‘Política’ es una categoría ontológica: hay política porque hay subversión y dislocación de lo social”. Como se ve, la cuestión de lo político en tanto tal es un sucedáneo a la crítica al espacio de representación como algo cerrado y autocontenido: “cuanto más dislocado sea el terreno en que el capitalismo opera, cuanto menos pueda contar con un marco de relaciones políticas y sociales estables, tanto más

central será este momento político de la construcción hegemónica” (Laclau, 2000, p. 72).

Esta profundización en el aspecto ontológico de su teoría llevará a establecer una primera sinonimia conceptual entre “política” y “hegemonía”. Pasará de tematizar a la hegemonía como una forma de articulación política propia de la modernidad (Laclau y Mouffe, 2010, p. 193) para luego sostener que su nombre es indistinguible del concepto de lo político: “Respecto de lo político, nuestra posición es que lo político es el momento de institución de lo social, tiene el status [...] de una ontología de lo social. Y, “Hegemonía”, para mí, es la categoría fundamental de lo político” (Laclau, 2003, p. 4). Esta superposición conceptual no es menor, ya que la identificación entre hegemonía y política excluye, por definición, toda otra forma válida de agrupamiento político, concibiéndola como una versión degradada o pervertida respecto de sí. Como sostiene Benjamin Arditi (2010, p. 166) en lo relativo a esta cuestión,

la forma hegemónica de la política no tiene un “allende” y por ende carece de un afuera. Esta ausencia es un problema para la teoría pues le priva de un afuera que la defina [...] ante la ausencia de un “verdadero” afuera que pondría un límite a esta forma, toda política deviene una variante de la forma hegemónica.

Sin embargo, dicha superposición conceptual no se detiene aquí. En su última publicación, *La razón populista*, dará un paso adelante al sostener que el populismo es la lógica política *tout court* (Laclau, 2005, p. 26). Como es bien sabido, el populismo para Laclau se articula en tres instancias: 1) la construcción de cadenas equivalenciales a partir de demandas insatisfechas; 2) la existencia de una frontera que dicotomice el espacio social y 3) la cristalización de dicho discurso dicotómico en torno a ciertos “significantes vacíos” que nombren la plenitud ausente de lo social. Asimismo, el populismo se constituye no a través de una simple partición del espacio comunitario; por el contrario, existe una parte, la *plebs* (los desposeídos, los excluidos, etc.), que se concibe como un único *populus*. Se desencadena, así, una

reconfiguración de la totalidad social en base a un sistema de inclusiones y exclusiones acerca de quiénes son los miembros legítimos del *demos*:

Una demanda siempre está dirigida a alguien. Por lo cual nos enfrentamos desde el comienzo con una división dicotómica entre demandas sociales insatisfechas, por un lado, y un poder insensible a ellas, por el otro. Aquí comenzamos a comprender porque la *plebs* se percibe a sí misma como el *populus*, la parte como el todo: como la plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como ser deficiente (Laclau, 2005, p. 96).

Hasta aquí, Laclau ha construido su aparato teórico identificando hegemonía, política y populismo. A esta cadena se le sumará un último concepto, el de democracia, puesto que “la construcción de un pueblo es la condición *sine qua non* del funcionamiento democrático. Sin la producción de vacuidad no hay pueblo, no hay populismo, pero tampoco hay democracia” (Laclau, 2005, p. 213). De acuerdo con Laclau (2001, p. 192), la democracia es el “único régimen verdaderamente político” porque es la única en la que la brecha entre el lugar (universal) del poder y las fuerzas sustantivas que contingentemente lo ocupan es requerida por la lógica misma del régimen democrático. De esta manera, política, hegemonía, pueblo y democracia establecen una sinonimia conceptual plena.

Este desplazamiento hacia la ontología política tiene como contrapartida introducir una ambigüedad normativa al interior de su propuesta teórica expresada en el reconocimiento de que, para analizar la lógica de la conformación de un pueblo, es indistinto su signo ideológico: aunque este pueda encarnar valores políticos progresistas o conservadores, en su determinación ontológica, sendos proyectos son idénticos. Desde esta perspectiva, las distintas posturas se encuentran des-diferenciadas, pues todas ellas responden a la misma lógica de construcción de una identidad política. Así, se llega a la situación paradójica de afirmar que líderes conservadores como Thatcher o Reagan (ejemplos propuestos por el propio Laclau),

terminan por dar forma a una identidad política que, en tanto pueblo, es ontológicamente democrática y ontológicamente emancipadora. Esto se debe a que “lo que hemos denominado ‘superficie de inscripción popular’ puede ser cualquier institución o ideología: es una cierta inflexión de sus temas lo que la hace populista, no el carácter particular de la ideología o institución a ellos vinculados”, o lo que es lo mismo, “por populismo no entendemos un tipo de movimiento –identificable con una base social especial o con una determinada orientación ideológica–, sino una lógica política” (Laclau, 2005, pp. 157, 150). La ambigüedad propia del populismo constituye la ambigüedad propia del proyecto laclausiano: no hay nada en su ontología que determine la toma de postura a favor de lo subalterno o lo excluido, ya que “ninguna dimensión ética puede derivarse de la estructura general de la experiencia” (Laclau, 1996, p. 79).

Frente a esta forma de proceder, en lo que sigue, se intentará confrontar la lectura laclausiana del populismo con la enseñanza desarrollada por Adorno, con la finalidad de mostrar como dicho andamiaje teórico gira al derredor de la *Dialéctica de la Ilustración*. Esta clave de lectura brindará elementos que permiten obtener una doble ganancia teórica, a saber: 1) desplegar una crítica al modo de pensar lo político en términos ontológicos y 2) desarrollar una dialéctica entre individuo y sociedad, señalando la manera en que se introyectan ciertos mecanismos de represión que servirán para dar cuenta de la especificidad de una identidad populista.

A diferencia del posestructuralismo laclausiano, la postura del frankfurtiano implica un esfuerzo por integrar al análisis de la dominación política una reflexión acerca de las mediaciones propias de las sociedades capitalistas: ahí radica la importancia que tiene para la Teoría Crítica la construcción de categorías tales como “narcisismo herido”, “falsa proyección” o “personalidad autoritaria” que, inoculando los aportes del psicoanálisis freudiano al campo sociopolítico, brindan claves interpretativas que permiten diferenciar sustancialmente las tendencias regresivas-autoritarias de ciertas identidades, respecto de otras de corte progresista/emancipatorias,

caracterizadas a partir de la dimensión mimética-solidaria de la acción política.

Hacia una dialéctica individuo-sociedad: Sí mismo, narcisismo herido y personalidad autoritaria

Como es bien sabido Theodor W. Adorno, en su obra escrita con Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, realizó una crítica corrosiva a la reducción del ideal ilustrado a un simple proyecto de dominación y poder. Según su lectura, la Ilustración despliega un programa cuyo *locus* principal está basado en el dominio de la naturaleza, eliminando el paradigma animista que antiguamente determinaba su concepción. Esta ya no aparece regida por deidades trascendentes que la doten de una vivacidad propia; por el contrario, se ha convertido en un sustrato descualificado disponible para la utilización del hombre. Esta situación responde al cariz específico que adopta la racionalidad: ser el vehículo de la autoconservación.

El hombre, en tanto posee una existencia corporal, forma parte de la naturaleza; sin embargo, para lograr dominarla, debe diferenciarse de ella, negando su componente sensible. La hipostatización de dicha separación es el gesto por el cual se eleva al sujeto como fuente autónoma de sentido. Su multiplicidad sensorial debe ser negada y supeditada a los requerimientos del entendimiento objetivante. Sus deseos, necesidades e instintos deben ser sometidos en pos de su autoconservación, encauzando su energía hacia el dominio de la naturaleza y el trabajo productivo; los demás impulsos deberán ser reprimidos. Dominar es dominarse, de allí que Horkheimer y Adorno (2001, p. 277) sostengan que “por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización”.

A través del análisis de los distintos obstáculos a los que debe sobreponerse Odiseo, se percibe que el camino hacia la consolidación

de una identidad autoconsciente se realiza mediante la negación de la dimensión somática del individuo, de ahí que “la historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 100). Esta última afirmación señala la paradoja en la que se encuentra anclada la construcción de una subjetividad totalmente espiritualizada: en el mismo gesto por el cual se afirma como una identidad pura e igual a sí, se niega su singularidad y especificidad, si se atiende al hecho de que “la identidad del sí-mismo y de la autoalienación se acompañan mutuamente desde el comienzo” (Adorno, 2008, p. 204). La tesis fundamental del excursus sobre Odiseo es interpretar su figura como la del prototipo del primer burgués, dado que en su peripecia se refleja de modo prístino el destino de sometimiento de lo corporal como mecanismo fundamental del ordenamiento social.

La supervivencia de Odiseo trae consigo el precio de la reificación del sujeto al perder su relación mimética con el mundo, siendo ahora preservada la mimesis en el sentido pervertido de un sí mismo objetivado que imita un entorno desprovisto de significación propia:

[L]a ratio que reprime a la mimesis no es sólo su contrario. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto. El espíritu subjetivo, que disuelve la animación de la naturaleza, sólo domina a la naturaleza “desanimada” imitando su rigidez y disolviéndose él mismo en cuanto animado (Adorno y Horkheimer, 2001, p. 109).

Llegado a este punto es donde los postulados de Adorno adquieren un peso específico para salir del *impasse* en el que cae la teoría del populismo de Laclau. La construcción del sí mismo, como se ha visto, pone de manifiesto la dialéctica entre individuo y sociedad, donde la incorporación de categorías provenientes del psicoanálisis permite dar cuenta del modo en que se introyectan mecanismos de represión que sirven para la reproducción del sistema capitalista. Las nociones de personalidad autoritaria, narcisismo herido y falsa proyección, entre otros, servirán de criterio de demarcación entre distintos tipos de populismo, sean incluyentes o excluyentes.

Adorno encuentra correcta la afirmación de Freud (1992, p. 108) según la cual

el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo.

De acuerdo con Adorno, es la internalización de la irracionalidad objetiva la que determina la irracionalidad del comportamiento del sujeto. La crueldad, antes que un rasgo natural y necesario de las relaciones interhumanas es producto de las renunciaciones que la sociedad impone al sujeto: “El impulso forzado a la crueldad y a la destrucción surge de la represión orgánica de la proximidad respecto al cuerpo” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 278).

Dentro del armazón teórico adorniano, la crueldad y la agresividad son producto del llamado mecanismo de falsa proyección, expuesto en *Dialéctica de la Ilustración*, el cual se alimenta de ese resabido mimético originario del hombre, invirtiendo su finalidad: el impulso de dejarse llevar trueca en la violencia y agresión contra lo débil y sometido:

Esta [la falsa proyección] es lo opuesto a la verdadera mimesis, pero es profundamente afín a la mimesis reprimida: quizás, incluso, el rasgo morboso en el que ésta cristaliza. Si la mimesis se asimila al ambiente, al mundo circundante, la falsa proyección asimila, en cambio, el ambiente a sí misma. Si para aquélla lo externo se convierte en el modelo al que lo interno se adecúa y lo extraño se vuelve familiar, la falsa proyección transpone lo interno, a punto de estallar, en lo externo y configura incluso lo más familiar como enemigo [...] Los mismos impulsos sexuales que el género humano ha reprimido supieron conservarse y afirmarse –tanto en los individuos aislados como en pueblos enteros– en la transformación imaginaria del mundo ambiente en un sistema diabólico (Horkheimer y Adorno, 2001, pp. 230-231).

Se comprende que el mecanismo de falsa proyección, el delirio paranoico y la agresividad, en tanto núcleos articuladores de las relaciones humanas, forman, en realidad, las estrategias de adaptación a las que se ve sometida la pseudo-individualidad narcisista:

[N]arcisismo dentro del psicoanálisis quiere decir: catexia libidinosa del propio yo en lugar del amor a otros seres humanos. El mecanismo de este desplazamiento no es en último extremo sino el mecanismo social que premia el endurecimiento de cada individuo, la desnuda voluntad de autoconservación (Adorno, 2004, p. 408).

El imperio de la autoconservación conlleva esta fijación de la libido en el propio yo constituyéndose un sí mismo abstracto y alienado, frente a un mundo igualmente cosificado: “en la constitución vigente de la existencia, las relaciones entre los hombres surgen ni de su libre voluntad ni de sus pulsiones, sino a partir de leyes sociales y económicas que se imponen sobre sus cabezas” (Adorno, 2004, p. 34).

El endurecimiento del yo no significa un aumento de su autonomía y fortaleza. Muy por el contrario, es una reacción frente a su incapacidad para mediar entre los imperativos de la realidad social y sus impulsos libidinales. Su narcisismo se demuestra, en realidad, herido por las propias exigencias de la sociedad antagónica. La reproducción de un sistema basado en infligir sufrimiento y renunciaciones cada vez mayores se alcanza a través de este yo profundamente debilitado que sólo logra su adaptación a partir de la construcción de una personalidad autoritaria:

El conflicto entre la necesaria ocupación libidinal del propio yo para resistir en la cada vez más enconada lucha por la supervivencia y la experiencia de impotencia frente a cambios estructurales incomprensibles y escasamente influenciados se “resuelve” en el carácter autoritario gracias a la ambivalencia entre sometimiento y rebelión coagulada en el psiquismo de los que se aferran al orden existente (Zamora, 2018, p. 1016).

El carácter autoritario busca, precisamente, resolver esta dialéctica entre la economía libidinal y las exigencias de la realidad, mediante la creación de un chivo expiatorio. La insatisfacción que el sujeto experimenta no puede ser responsabilidad suya, dado que eso ahondaría en el daño de su narcisismo, así como tampoco es culpa de la sociedad como un todo, ya que su forma de dominación se percibe como abstracta e impersonal. Debe proyectar sobre un grupo específico, según determinados prejuicios, sus frustraciones y debilidades, los deseos reprimidos, así como los aspectos del propio yo que no pueden conciliarse en una personalidad integrada socialmente. El carácter autoritario oficia de prótesis o suplemento al narcisismo herido mediante dos maneras:

[E]ligiendo un culpable e identificándose con un Superyó colectivo que completa su Yo herido. Esta doble acción le otorga al individuo la satisfacción narcisista que no es capaz de conseguir por sí mismo y que se le hace imperiosa para sobrevivir. Identificarse con una autoridad poderosa compensa la sumisión y produce placer, al mismo tiempo que otorga ventajas pragmáticas al servir como orientación en un mundo incomprensible (Robles, 2020, p. 20).

En *La personalidad autoritaria*, Adorno y el grupo de Berkeley exponen la consabida escala F donde se detallan una serie de elementos que darían cuenta del carácter autoritario y antidemocrático de la personalidad (Adorno, 2009). Según la reinterpretación que realiza Altemeyer (1996, 2006), el autoritarismo de derechas (o extrema derecha) responde a tres aspectos centrales, a saber: 1) sumisión autoritaria, es decir la obediencia voluntaria de los preceptos establecidas por las autoridades consideradas como legítimas; 2) agresión autoritaria, considerada como el ejercicio de la violencia física o psicológica basada en un conjunto de preconceptos y prejuicios hacia aquellos interpretados como distintos, débiles o fuera de las normas hegemónicas; 3) convencionalismo, entendido como la aceptación y el compromiso para mantener una serie de prácticas y conductas basadas en la tradición. En resumidas cuentas, la personalidad

autoritaria tiene como rasgo central ser sádica-masquista, pues su estrategia adaptativa busca infringir dolor –sadismo– a los más débiles, mientras que encuentra una forma de tramitar –masquistamente– su narcisismo herido al someterse a la voluntad del colectivo (autoridades y procedimientos sociales consuetudinarios).

El análisis de la personalidad autoritaria, entendida como una estrategia de adaptación basada en la intolerancia y el resentimiento hacia lo distinto, propia de una subjetividad dañada en su narcisismo por las condiciones de existencia inherentes al capitalismo y su afán de lucro, desmiente la ilusión de una discontinuidad tajante entre democracia y autoritarismo (Schwarzböck, 2015). Como sostiene Adorno (1998, p. 15), “la supervivencia del nacionalsocialismo en la democracia es potencialmente mucho más amenazadora que la supervivencia de tendencias fascistas contra la democracia”. Esta advertencia es, precisamente, la que permite tanto tender un puente como marcar ciertas distancias respecto al proyecto laclausiano. Así, Adorno y Laclau coincidirían en que, dentro del marco simbólico de la democracia liberal, las identidades políticas pueden articularse de un modo progresivo o regresivo. Empero, Laclau llega a dicha constatación como un sucedáneo de las pretensiones ontológicas de su teoría que, al precio de igualar política, populismo y hegemonía, redundando en un “déficit conceptual en la caracterización de lo universal, en virtud del cual este no provee criterios para una evaluación crítica de sus diversas interpretaciones concretas” (Vergalito, 2016, p. 202). Por contra, para Adorno, la “barbarie” es una amenaza presente cuya explicación no puede reducirse al estudio formal de lógicas de articulación de identidades políticas, sino que debe remitir a

la violencia de la socialización en cuanto universalidad civilizatoria que reproduce continuamente las relaciones de poder y sacude los cimientos de la sociedad democrática. Se trata de una crítica de la naturaleza violenta de la universalidad, de la sociedad, frente a lo singular, el ser humano individual (Decker, 2018, p. 69).

Si el populismo se nutre de un reservorio de sentimientos anti *statu quo* inherente a toda sociedad (Laclau, 2005, p. 156), la exaltación de su carácter rupturista cae en saco roto al perder de vista las condiciones materiales de existencia que generan un determinado tipo de subjetividad de la cual emanen ciertas demandas. Sin un régimen de referencia que analice aquellos dispositivos a través de los cuales se reproducen las relaciones de poder, se torna difuso indicar cuándo hay un cambio progresivo respecto de lo actual y cuándo acontece un reforzamiento de su lógica de funcionamiento. De este forma, se puede concluir que mientras “[l]os impulsos narcisistas de los individuos a los que el mundo endurecido promete una y otra vez satisfacción, y que lejos de obtenerla siguen en pie mientras la civilización les niega una y otra vez tantas cosas” (Adorno, 1998, pp. 22-23), la noción de personalidad autoritaria encuentra su vigencia como un concepto crítico (y no sólo explicativo) que permite desentrañar los mecanismos de dominación vigente y cómo estos repercuten en los procesos de subjetivación política.

A modo de conclusión: Teoría Crítica, capitalismo y populismo

El recorrido hasta aquí expuesto permite obtener una serie de conclusiones, a saber: 1) la ambigüedad constitutiva del proyecto laclauiano es un sucedáneo de las pretensiones ontológicas de su teoría; 2) incorporar categorías provenientes del psicoanálisis al análisis de lo social permite entender los procesos de subjetivación que genera el capitalismo contemporáneo; 3) el estudio de las particularidades de estos procesos arrojan elementos fundamentales para comprender la especificidad de los distintos tipos de populismos emergentes.

Desde el punto de vista epistemológico, se ha pretendido señalar que una mirada que se centra exclusivamente en detallar los mecanismos formales a través de los cuales se cimenta una identidad política pierde toda capacidad crítica respecto de las condiciones de

posibilidad que le dan cabida. De esta forma, la noción de falta que incorpora el trabajo laclausiano queda restringido al carácter siempre-ya dislocada de toda “post-estructura”. A diferencia de su postura, para la cual toda formación popular (sea inclusiva o exclusiva) percibe al sector del poder como lo que obtura la plenitud social, los análisis desarrollados por Adorno permiten comprender que en los movimientos de extrema derecha estos responden, de cierta forma, al llamado mecanismo de falsa proyección.

Desde el punto de vista socio-político, una perspectiva centrada en el análisis concreto de los mecanismos de dominación vigentes debe remitirse a los procesos concretos de transformación del capitalismo. Sin estudiar este modo de producción se desvanece toda posibilidad de diferenciar movimientos políticos regresivos o progresivos, así como sus contradicciones, alcances y limitaciones. Como se ha visto, una mirada dialéctica entre individuo-sociedad permite dar cuenta del carácter autoritario como estrategia complementaria de adaptación del narcisismo herido, producto de las renovadas exigencias que impone el capitalismo neoliberal para su reproducción. Estas, como bien han señalado entre otros Laval y Dardot, en una senda inaugurada por Foucault (2007), constituyen un paradigma basado en el modelo del “empresario de sí” que tiene como rasgo central hacer de

la norma general de eficacia que se aplica a la empresa en su conjunto se traslade al plano del individuo mediante una puesta al trabajo de la subjetividad destinada a incrementar su desempeño, planteándose su bienestar personal y la gratificación personal tan solo con las consecuencias de este incremento. Su objetivo no es sólo la adaptación y la integración, sino la intensificación de los rendimientos (Laval y Dardot, 2010, p. 348).

Frente a la enseñanza de Laclau, donde “las experiencias históricas pasaron a ser meras ilustraciones de una demostración lógica previa” (Melo y Aboy Carlés, 2014, p. 411), la incorporación de categorías tales como “personalidad autoritaria”, “narcisismo herido” o “falsa

proyección” permiten comprender elementos propios y distintivos de lo que se puede denominar populismo regresivo, autoritario o excluyente. Este tipo de populismo es el emergente del mutuo anudamiento entre autoritarismo y neoliberalismo, en tanto un modo singular de gestionar las crisis actuales (Demirović, 2018).

Al contrario de estos procesos, donde se pone en juego una solución de tipo moral-cultural, que redundaría en una “desdemocratización de la economía y deseconomización de la democracia” (Streeck, 2016, p. 104), los populismos incluyentes pueden ser caracterizados por llevar adelante una politización ideológica de los antagonismos sociales, entendiendo los procesos históricos que están detrás del estado de cosas actual como algo reversible o modificable. En línea con los preceptos vertidos anteriormente, se puede avizorar que, en estos movimientos de apertura hacia y reposicionamiento de lo excluido, se alcancen formas miméticas-solidarias donde se busque aplacar el “impulso somático” entendido como una modificación, en un sentido amplio, de las condiciones materiales de existencia. Habría, por tanto, una disputa en el terreno de lo sensible y con ello, una dimensión estética del populismo (Cadahia, 2018).

Para concluir estas líneas, se pueden sostener la validez de dos premisas del análisis laclausiano: 1) en primer lugar, que la propia dinámica del capitalismo genera cierto tipo de desorganización que está a la base de la emergencia de nuevas demandas; 2) a su vez, el populismo como forma de agrupación política puede responder a diversos signos ideológicos. Empero, ambas afirmaciones sólo adquieren una hondura teórica al complementarlas con el análisis de las estructuras propias del capitalismo. De esta forma, no tiene sentido, como se ha visto, afirmar que el populismo *per se* es democrático, ya que puede asumir formas ostensiblemente regresivas, así como tampoco presuponer que la mera emergencia de nuevas demandas por sí solas serán satisfechas por movimientos inclusivos, puesto que las mismas pueden ser tramitadas exitosamente por el *statu quo* reinante, reforzando su vigencia.

En definitiva, la incorporación de categorías propias de la Teoría Crítica permite romper con la sinonimia conceptual planteada por Laclau, replanteándola en términos de constelaciones dinámicas e históricas que se juegan al interior de la “dialéctica de la ilustración”: sí-mismo-falsa proyección, personalidad autoritaria-principio de autoconservación, pseudo-individualidad-narcisismo herido, etc. Por tanto, si el estudio del profesor de Essex tiene su momento de verdad al describir las condiciones de emergencia de un pueblo –el carácter dislocado de lo social–, únicamente el análisis histórico-concreto de las mutaciones en las formas de mediación capitalista podrá determinar el sentido crítico –o no– que una identidad popular es capaz de asumir: sólo basándose en ello se vislumbrarán posibles caminos de resistencia y emancipación o, dicho de otra forma, des-identificar capitalismo y democracia.

Bibliografía

- Aboy Carlés, Gerardo y Julián Alberto Melo (2014). La democracia radical y su tesoro perdido: Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau. *Postdata*, 19(2), 395-427.
- Altemeyer, Bob (1996). *The Authoritarian Specter*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Altemeyer, Bob (2006). The Authoritarians. *The Authoritarians*. <https://theauthoritarians.org/wp-content/uploads/2024/08/TheAuthoritarians.pdf>
- Arditi, Benjamín (2010). ¿Populismo es hegemonía es política? La teoría del populismo de Ernesto Laclau. *Constellations*, 17(2), 488-497.

- Adorno, Theodor W. (1998). *Educación para la emancipación*. Barcelona: Morata.
- Adorno, Theodor W. (2004). *Escritos sociológicos I. Obra completa*, 8. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2009). *Escritos Sociológicos II/1. Obra completa*, 9/1. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2008). *Dialéctica Negativa - La jerga de la autenticidad. Obra completa*, 6. Madrid: Akal.
- Cadahia, Luciana (2018). Intermitencias: materiales para un populismo republicano. En José Luis Villacañas Berlanga y César Ruiz Sanjuán (eds.), *Populismo versus republicanismo: Genealogía, historia, crítica* (pp. 51-65). Madrid: Minerva.
- Decker, Oliver (2018). La obsolescencia del carácter autoritario y el autoritarismo secundario. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 10, 57-73.
- Demirović, Alex (2018). El populismo autoritario como estrategia neoliberal de gestión de la crisis. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 10, 116-134.
- Freud, Sigmund (1992). *Obras completas: Vol. XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (2001). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, Ernesto (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestros tiempos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (2001). La democracia y el problema del poder. *Actual Marx*, 1, 180-195.
- Laclau, Ernesto (2003). Catacresis y metáfora en la construcción de la identidad colectiva. *Phrónesis: Revista de filosofía y cultura democrática*, 9, 1-7.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2010). *Hegemonía y Estrategia Socialista: Hacia una democracia radicalizada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laval, Christian y Pierre Dardot (2010). *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Streeck, Wolfgang (2016). *Comprando tiempo: La crisis pospuesta del capitalismo democrático*. Buenos Aires: Capital Intelectual - Katz.
- Robles, Gustavo (2018). Subjetividad y autoritarismo en la filosofía de la educación de Theodor W. Adorno. *Sophia*, 25(2), 209-231.
- Schwarzböck, Silvia (2016). *Los espantos: Estética y postdictadura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Vergalito, Esteban (2016). *Laclau y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Zamora, José António (2018). Individuo y sociedad en Th. W. Adorno: Tensiones y mediaciones entre teoría de la sociedad y psicoanálisis. *Veritas*, 63(3), 998-1028.
- Žižek, Slavoj (2000). Más allá del análisis del discurso. En Benjamín Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia: Identidad y política* (pp. 169-180). Caracas: Nueva Sociedad.

Crítica inmanente a la personalidad autoritaria-libertaria

Thor Veras

En la conocida serie de publicaciones “Estudios sobre el prejuicio”, organizada por Max Horkheimer en los años treinta y cuarenta en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, el libro *Profetas del engaño*, escrito por Leo Löwenthal y Norbert Guterman en 1949, surge como un estudio empírico clásico centrado en el análisis del discurso fascista que circulaba en los medios de comunicación estadounidenses de la época.

Al examinar la retórica y los contenidos demagógicos empleados por los agitadores en los panfletos y plataformas ultraderechistas, los teóricos diagnosticaron lo que podemos llamar las patologías sociales de la esfera pública, basándose en el desarrollo de un marco metodológico capaz de identificar las tendencias regresivas de un discurso populista. En el centro, el comportamiento conspirativo y neurótico de estos agitadores, que reivindican un núcleo religioso y supremacista tradicional de la sociedad, constituía lo que los autores denominan un “psicoanálisis inverso”, un conjunto de al menos veintitún técnicas de manipulación que inducían a individuos y grupos a respaldar voluntariamente la violencia contra enemigos inventados.

Pensando en la contribución de estos escritos para dilucidar el actual rebote moral y cultural del populismo ultraderechista de

Bolsonaro, la intención de este trabajo es, en primer lugar, reconstruir el diagnóstico de Löwenthal y Guterman y su entrelazamiento con Adorno, sobre el discurso demagógico de los agitadores analizados en sus estudios como síntoma de una patología social de la esfera pública. En segundo lugar, para movilizar las tendencias autoritarias del tardofascismo que expresan la actualización de las técnicas y retóricas políticas emprendida por los nuevos profetas del engaño –los gurúes ultraderechistas–, analizaremos cómo asumen el papel de gurúes en la configuración actual en las diversas plataformas que difunden el contenido de su ideología, incitados por una supuesta intelectualidad de derechas que promovió esta regresión y la gestó en institutos liberales y foros ultraderechistas. Finalmente, más allá de este diagnóstico negativo, defenderemos en la estela de los escritos de Löwenthal en colaboración con Adorno en los años treinta (especialmente el análisis de los programas radiofónicos de los agitadores de derechas en EEUU) un esbozo de la idea de un liderazgo democrático y del papel de los medios de comunicación en la reforma de la conciencia progresista, opuesto al irracionalismo de los agitadores fascistas y cercano a lo que llamo la “personalidad democrática”.

La demagogia como patología social de la agitación fascista

Publicado poco más de dos años antes que el clásico de Hannah Arendt *Orígenes del totalitarismo*, de 1949, el estudio de Löwenthal se basaba en el mismo contexto, pero no pretendía demostrar cómo el fascismo domina a los sujetos mediante la crueldad y el terror, sino que, surgiendo de la crisis de la democracia liberal y de las contradicciones del capitalismo tardío, animaba a los individuos a ser complacientes con el régimen autoritario y, mediante la manipulación psicológica, a moldear actitudes antidemocráticas en la sociedad. Para ello, Löwenthal y su compañero de investigación, Norbert Guterman, integraron el proyecto más amplio de un materialismo interdisciplinario, siguiendo las líneas metodológicas de una Teoría Crítica de

la sociedad y de la ciencia política más avanzada de la época con la ayuda de estudios psicoanalíticos y sociopsicológicos (influidos por Freud y Erik Erikson) para analizar (cualitativamente) los mecanismos inconscientes, procesos argumentativos, estrategias discursivas y esquemas retóricos de la agitación fascista presentes en las formas de propaganda, discursos radiofónicos, panfletos y periódicos propagados por las fuerzas conservadoras sobre diferentes temas (Löwenthal y Guterman, 2021). En el análisis de Löwenthal (2021, p. 186), los discursos

apuntan a la desintegración de las instituciones existentes, la pervisión y destrucción de la democracia, el rechazo de los valores occidentales, la exaltación del líder, la reducción del pueblo a robots regimentados y la solución de todos los problemas sociales en la violencia terrorista.

Estos mecanismos, a primera vista, ofrecen un alivio temporal del sufrimiento social causado por la depresión económica, pero gradualmente animan a sus oyentes a abandonar las formas de reflexión y formación de la voluntad política basadas en la práctica de la autonomía y en los recursos de la ciencia moderna que se apoyan en la evidencia para pasar a una práctica de hostilidad, paranoia e irracionalidad.

Fundamental para este análisis fue la demarcación propuesta por los autores de las cartografías de coordenadas políticas. Esta configuración va más allá de una mera actuación de los actores sociales e indica la formación del carácter y la personalidad en el contexto político, la distinción entre un agitador y un activista. Desde una definición muy general, el “activismo progresista” que Löwenthal y Guterman identificaron en sus entrevistas se referiría a una idea no-reificada pero amplia de “liderazgo democrático” (en resonancia con Adorno) como forma de pedagogía orientada a la emancipación y al pensamiento autónomo. En otras palabras, se trataría de una personalidad comprometida con una concepción del progreso político (autonomía o autodeterminación) que puede difundirse en

términos de una noción de transformación social como reforma o revolución. El reformista y el revolucionario se convierten en tipos ideales que encarnan el papel de líder progresista, presentándose simultáneamente como similares y diferentes a sus seguidores: similares porque tienen intereses comunes, diferentes porque tienen talentos especiales para representar esos intereses. El agitador, en cambio, en lugar de enfatizar una identidad de sus intereses con los de sus seguidores, se hace pasar (a la manera de un populista autoritario) por alguien sencillo, que piensa, vive y siente como el resto de la población más vulnerable a sus discursos.

El agitador, sin embargo, no se esfuerza en explicar las causas del descontento social, sólo en apuntar a un enemigo inventado y responsabilizarlo. Aunque el agitador denuncia “la violación y la expropiación de la forma social actual, no nombra a los responsables de las patologías sociales, como hace el revolucionario” (Löwenthal y Guterman, 2021, p. 46). En este sentido, Löwenthal y Guterman (2021, p. 46) señalan que el agitador es ante todo un conservador, un defensor del statu quo, porque en lugar de movilizar el sentimiento a favor del cambio social, el agitador no quiere organizar una visión de un mundo mejor; al contrario, “el agitador transforma la democracia de un sistema de garantías para los derechos de las minorías a otro que se limita a afirmar el estatus privilegiado de la mayoría”.

Esta característica del agitador, según los autores, estaba próxima a los fascismos de la época, dado que Hitler y Mussolini negaban el modo de vida democrático en favor de un sistema basado en el liderazgo carismático. En el prefacio del libro, Horkheimer (2021, p. xxxvii) subraya que “la demagogia siempre aparece cuando una sociedad democrática está amenazada de destrucción interna”. Este último componente marca la característica central del agitador: la demagogia, que, constituida por una serie de técnicas y recursos manipuladores, moldea el pensamiento reaccionario por excelencia del agitador como patología social de la esfera pública democrática.

La demagogia, que conforma el arsenal retórico de la agitación fascista, asume el papel de lo que Freud denomina *malestar*, y que

Löwenthal y Guterman vinculan con la noción de enfermedad social (*malestar social*), es decir, una patología, por utilizar un término de la Teoría Crítica más reciente, como una deformación de las bases racionales de la circulación del poder en la esfera pública democrática. Sin embargo, la idea de un espacio donde el malestar difunde su poder está más cerca de una industria cultural y una cultura de masas que hay que desentrañar. Es importante destacar que este proyecto en sí no era meramente metodológico; los autores tenían en mente un manual político y pedagógico en el que pudiéramos identificar los trucos utilizados por los agitadores, lo que Löwenthal denomina “código Morse psicológico encubierto por el agitador e incorporado por los seguidores” (Löwenthal y Guterman, 2021, p. 24); en otras palabras, un “lenguaje de destrucción”, con el fin de desarmarlos y exponer el núcleo anómalo del empeño. Se trataría de desenmascarar a los charlatanes y su *modus operandi*. Se trataría de deconstruir la demagogia suscitada por la agitación entendida como patología política, que moviliza la ira y el malestar social en un discurso de odio excluyente centrado en individuos preestablecidos, sin por ello remediar e indicar las causas sociales que producen sistémicamente ese sufrimiento.

En este sentido, se trata de la legitimación ideológica de una “narrativa de justificación”, que conviene al procedimiento de abstraer una romantización del discurso del agitador: este recurso tiene su origen en los estudios de Löwenthal sobre sociología de la literatura y su crítica de la ideología autoritaria, utilizados aquí como forma de identificar temas recurrentes y descodificarlos. Para ello, los autores utilizan como metodología el análisis de contenido y el psicoanálisis: en primer lugar, como catalogación de temas, topos recurrentes que aparecen en los discursos como imágenes despectivas de “judíos”, “refugiados”, “extranjeros” que equivaldrían a “rojos”, “plutócratas”. Y en segundo lugar, demostrar cómo los agitadores transforman a los seguidores, crean un enemigo espectral construido y crean un mundo hostil en el que todos consuman la desconfianza en la democracia, la paranoia de la manipulación general, el catastrofismo

inminente, la idea de que todos disfrutan de algo por culpa de los que son auténticos en una nación.¹ A este conjunto de dispositivos manipuladores que hacen que las personas se sometan a la esclavitud psíquica, Löwenthal y Guterman lo denominan “psicoanálisis inverso”, que en lugar de ofrecer al paciente una experiencia de autorreflexividad, insisten en la herida, aumentando y reforzando el comportamiento psicótico y neurótico.

Es en este momento del “pico paranoico” cuando los autores sugieren que las personas se transforman de ciudadanos democráticos en sujetos totalitarios. El movimiento es doble: ignorar la pobreza real y las experiencias de vulnerabilidad, simplificar los problemas y sufrimientos sociales e ignorar las injusticias reales, no localizar sus causas (el capitalismo) y reconducirlas individualmente a personajes concretos, apelando a la “necesaria eliminación de las personas más que a un cambio en la estructura política”. En un sentido regresivo, estos agitadores reclamaban un retorno a la comunidad, al pueblo y a la nación de forma idealizada y homogeneizada. El malestar se refleja, se intensifica, se estimula hasta que se canaliza hacia un enemigo indeterminado. Esta estimulación, dicen los autores, se asemeja al proceso de rascar una herida. En este proceso neurótico, el agitador no llega a una imagen definitiva del enemigo, como mencionan los autores, es un *strip tease* sin fin, como critica Löwenthal, que utiliza imágenes de estos supuestos enemigos sin promover una perspectiva real de transformación social, sólo unos estímulos que, como el flautista de Hamelín de Heimlin, embrujan a su audiencia con mentiras.

¹ Como comenta Era Loewenstein (2023), Löwenthal (1987, p. 33), en sus memorias sobre Adorno, escribió: “Me enorgullece que Adorno aprobara y utilizara mi definición abreviada de la agitación fascista, así como de la industria cultural, como ‘psicoanálisis al revés’, es decir, como dispositivos manipulados más o menos constantemente para mantener a la gente en una esclavitud psíquica permanente, para aumentar y reforzar el comportamiento neurótico e incluso psicótico, que culmina en la dependencia perpetua de un ‘líder’ o de instituciones o productos”.

En esta línea, el psicoanalista Christian Dunker (2015, p. 12) enumera algunas de estas tendencias identificadas que aparecen de forma recurrente en la investigación de Theodor W. Adorno:

el pequeño gran hombre, la promesa indeterminada, la sobriedad cínica asociada a la intoxicación psicológica, la presentación estilizada, la economía de la gratitud, la calculada disminución de las inhibiciones, la imitación del sentimiento, la revelación y el abandono temporal a las emociones, el truco del testimonio, así como el refuerzo imaginario del “nosotros” y la comunidad frente a enemigos fabricados.

Como bien señala Dunker, no es el amor, sino la reconfiguración de los arcaísmos lo que organiza a las masas y moviliza la satisfacción de los estímulos masoquistas. El concepto de “estructura de la personalidad” se moviliza contra la naturalización de algo innato o de una raza constitutiva de la humanidad. Para evaluar esas manifestaciones y actitudes autoritarias, Adorno, junto con investigadores como Daniel Levinson, R. Nevitt Sanford y Else Frenkel-Brunswick, elaboró cuestionarios que se evaluaban según un criterio psicológico: la escala F, donde F corresponde al índice de fascismo. Antes de los estudios de Arendt sobre “Eichmanns y Himmlers”, Adorno (2020, p. 28) había identificado un “tipo antropológico” que, en *La personalidad autoritaria*, relacionaba con el

tipo manipulador: se trata de personas que son simultáneamente frías, ajenas y estrictamente tecnológicas, pero en cierto sentido dementes, de las que Himmler es un prototipo. Y esta notable unidad, entre un sistema delirante y la perfección tecnológica, parece estar en fase ascendente, desempeñando de nuevo un papel decisivo en estos movimientos.

Al final de su conferencia sobre el estado actual de la ultraderecha en Alemania en 1967, Adorno sugiere que debemos identificar los trucos, darles nombres muy dramáticos, describirlos con precisión, describir sus implicaciones y, hasta cierto punto, tratar de inmunizar a

las masas contra estos trucos, porque, después de todo, nadie quiere ser estúpido o, como dicen en Viena, nadie quiere ser “comido por los tontos”. Es posible demostrar que, en esencia, todo esto es una gigantesca técnica psicológica para engañar a la gente, una gigantesca estafa psicológica. Aunque Adorno no habla explícitamente de la demagogia populista como una patología, sino más bien como una irracionalidad, una falsa condición, males sociales, podemos decir que el sentido de patología social de Adorno está próximo a su crítica de las experiencias de sufrimiento. El énfasis en el vocabulario de una enfermedad social procede de las influencias adornianas de su juventud, como Kierkegaard o Nietzsche, que diagnosticaban la cultura y las formas sociales que propagaban el sufrimiento y la muerte. Pero el significado de enfermedad social, cuando se relaciona con el problema del populismo, se aproxima a lo que Adorno pensaba sobre la “personalidad autoritaria”, como una forma de vida dañada. Por lo tanto, la patología social en Adorno se refiere a una enfermedad negativa, como el antisemitismo, como expresión colectiva de una manifestación enferma; el nacionalismo y el autoritarismo como expresiones de enfermedades psíquicas que se alargaban en un sentido social más amplio. En última instancia, aunque la idea de patología social puede expresar tales formas dañadas, Adorno se está refiriendo al populismo y al fascismo como partes de una enfermedad mayor: la sociedad en su totalidad, que padece una enfermedad de la razón, una enfermedad en su totalidad negativa. Las enfermedades de la razón tienen una conexión importante con la retórica demagógica: en el análisis que hace Adorno de la astrología que circula en boca de los agitadores demagógicos, se refieren a la “superstición de segundo orden”, una forma de distorsión de la razón que es fundamental para la propagación del irracionalismo. En esta línea, para Adorno, la astrología es una “pseudo-racionalidad”, un proceso social que institucionaliza la ansiedad para que pueda ser manipulada en torno a gratificaciones imaginarias, abrevando en el narcisismo de los individuos y satisfaciendo sus necesidades.

Gurúes del engaño y la nueva agitación del fascismo tardío

Aunque estamos ante un universo de técnicas de manipulación que, según Löwenthal y Guterman, deben entenderse a la luz de su contexto sociohistórico (evitando anacronismos), también pueden iluminar dinámicas contemporáneas de regresión política que se asemejan a las replicadas en las primeras décadas del siglo XX. Basta recordar que, en su prefacio a la edición de 1969 de *Profetas del engaño* (escrito en plena guerra de Vietnam y movimientos por los derechos civiles), Marcuse es categórico al afirmar que la retórica, el tono y el vocabulario del agitador eran básicamente los mismos, pero su uso había cambiado: ahora incluso los políticos legítimos movilizan la explotación de la frustración generalizada. Del mismo modo, más de cincuenta años después, en el epílogo de la edición lanzada el año pasado en Alemania por Carolim Emcke, el periodista ve la relevancia de la investigación, afirmando que Löwenthal aportó ideas sobre la estructura de pensamiento de los movimientos populistas de derechas contemporáneos, como los antivacunas y los negacionistas del COVID-19 y los grupos conspiranoicos como QAnon. Pero esta auto-comprensión empezó a cambiar en el siglo XX, cuando el individuo de la modernidad tardía, influido por los cambios en la organización social del capitalismo neoliberal, se volvió cada vez más ambivalente en su constitución básica. Aunque puede moldear su vida de forma autónoma como nunca antes, también está sujeto a restricciones sociales. El proceso de modernización en las sociedades neoliberales adquiere una dinámica diferente que podemos denominar, siguiendo la estela de Nachtwey (2016, p. 52), modernización regresiva:

Una evolución caracterizada por una simultaneidad contradictoria de modernización y contramodernización. El cambio de normas y la mayor sensibilidad ante la discriminación abren el espacio político, pero también producen cierres y nuevos conflictos. El conocimiento también es competitivo en estas condiciones: aunque los individuos tienen más educación y técnicas para adquirir conocimientos, para-

dójicamente cada vez saben menos sobre la realidad. Con el aumento de los riesgos globales se produce una dependencia del conocimiento de los demás, en particular de la experiencia científica.²

Como destacan Amlinger y Nachtwey (2022), en el contexto de la modernidad tardía, las connotaciones de la libertad adquieren caracteres muy diferentes. En otras palabras, en la modernidad tardía, la libertad tiene un contexto paradójico y ambiguo. A semejanza del entrelazamiento entre desarrollo y arcaísmo, lo que el filósofo social Chico de Oliveira (1999) acuñó como ornitorrinco, que, como resultado de la modernización regresiva en Brasil, combina el liberalismo con el autoritarismo, dando lugar a un “totalitarismo liberal”, que surgió con el neoliberalismo y la globalización económica a finales del siglo XX, “un nuevo tiempo en el mundo”, marcado por el mayor proceso de “brasileñización del mundo”, que se extendió de la periferia al centro con el aumento de la precariedad y la inseguridad económica generalizada en Occidente.³ Todos estos aspectos, institucionalizados en las políticas y acciones gubernamentales, o replicados en las redes sociales y colectivos y movimientos que han surgido o se han consolidado durante la pandemia, forman parte de lo que llamamos, a partir de un tipo ideal desarrollado en un complejo y exhaustivo estudio lleno de entrevistas y testimonios, titulado “*Gekrankte Freiheit*”, y publicado recientemente por los sociólogos alemanes Carolim Amlinger y Oliver Nachtwey (2022), sobre el “autoritarismo libertario” que encontró en Alemania el núcleo más organizado de este nuevo tipo social, de esta alianza neoconservadora, aunque podemos identificar resonancias en otros lugares. Este modelo de autonomía sin base solidaria conforma un “populismo libertario de ultraderecha” (Amlinger y Nachtwey, 2022, p. 96). Se trata de una forma de populismo como movimiento que recoge agendas libertarias progresistas, como las que circularon en *Occupy*, una especie de horizontalismo insurgente en el que, como señala Mudde (2019), el papel

² Véase, también, Reckwitz (2021).

³ Véase, también, Arantes (2019).

del líder no es tan relevante como en formatos autoritarios más clásicos. Según Amlinger y Nachtwey (2022, p. 45),

[l]as personas que examinamos se rebelan desafiantes contra las convenciones sociales, les anima el impulso anárquico de imponer sus inquietudes contra toda resistencia externa. A veces desarrollan una actividad destructiva implacable, que se revuelve como un coraje heroico para defenderse. Su autoritarismo es libertario porque representa una defensa contra cualquier forma de restricción del comportamiento individual. Permanece en ellos una idea negativa de la libertad, en la que el individuo se sitúa en contraste con el orden social. Los autoritarios libertarios no se identifican con la figura de un líder, sino con ellos mismos, con su autonomía.

Por ello, Habermas (2022) denominó a este fenómeno un nuevo tipo de “extremismo centrista”, que oscila entre los votantes de izquierdas y de derechas, pero que, sin embargo, mantiene la gramática de la libertad como central y un sentimiento antisolidario y antiestatista como eje de sus reivindicaciones. En este sentido, los nuevos gurús serían ellos mismos. Para investigar este tipo de antropología, se seleccionaron tres casos diferentes como paradigmáticos en la evaluación: en el primer caso, Amlinger y Nachtwey entrevistaron en línea a unos 1.150 participantes del grupo de Telegram y en persona a unos 45 manifestantes que participaron en las protestas de Leipzig y que tienen en común unos antecedentes en los que no todos son de derechas, sino que históricamente se han alineado con algún grupo alternativo, como prácticas esotéricas, yoga y actividades que buscan la armonía interior. Pero también los hay quienes tienen una visión hedonista del mundo y, por ello, reproducen una cosmovisión ultraindividualista, y son más propensos a respaldar teorías conspirativas y a rechazar la democracia representativa como si fuera un complot contra la individualidad y la noción de rendimiento que tanto veneran. No es de extrañar que la mayoría de ellos estén afiliados a la Alternative für Deutschland (AfD), un partido de ultraderecha abiertamente antidemocrático, y hagan suyo el título de “pensadores

laterales” como prototipo del “autoritario libertario”: la educación, la salud y el bienestar deben garantizarse y afirmarse como fruto de la autodeterminación, por lo que están a favor de la educación en casa, el tratamiento homeopático y las prácticas sociales libres de injerencias externas.

En el segundo caso, Amlinger y Nachtwey analizan las figuras intelectuales que han respaldado la narrativa negacionista de la pandemia en nombre de la libertad. Curiosamente, estos intelectuales abarcan distintos espectros políticos, pero se identifican en una cruzada en nombre de la libertad de expresión y de los intereses de la mayoría, para, por supuesto, defender intereses particulares. Lo que une a estos intelectuales, de hecho, es lo que ellos llaman la “cultura de la anulación”, que formaría un grupo de enemigos comunes: las llamadas políticas de identidad de las minorías anteriormente excluidas, así como las supuestas “élites” de la ciencia, los medios de comunicación y el Estado. Para Amlinger y Nachtwey, estos intelectuales representan una reacción regresiva frente al movimiento progresista de los últimos años en materia de inclusión e integración de las minorías, así como la relevancia de los poderes públicos en la lucha contra la pandemia, como la Organización Mundial de la Salud, los medios de comunicación y los organismos gubernamentales de salud pública. Analizando a intelectuales como Hans-Ulrich Gumbrecht, Peter Sloterdijk y Giorgio Agamben, los autores identifican tres elementos que se entrecruzan en la retórica negacionista empleada:

la excesiva crítica intelectual a las medidas estatales en el curso de la pandemia de coronavirus, la nostálgica lucha de clases contra la política identitaria de los grupos marginados y la transferencia de un pensamiento posmoderno previamente antihegemónico a posiciones libertarias-autoritarias (Amlinger y Nachtwey, 2022, p. 133).

En el tercer y último caso, Amlinger y Nachtwey (2022, p. 11) analizan una encuesta realizada en el periodo anterior a la pandemia con votantes de la AfD. Ya entonces, se identifica a los “rebeldes agresivos”

y su característica personalidad “autoritaria libertaria” marcada por una historia de “rupturas repentinas en sus trabajos”, un fuerte aislamiento social, un placer destructivo y sádico contra los inmigrantes, ira contra las minorías y disposición a la violencia. La subversión como principio destructivo se convierte así en el elemento unificador de esta nueva rebelión libertaria. Todos estos aspectos vienen a justificarse en una narrativa en la que sus derechos individuales han sido lesionados por fuerzas sociales organizadas para destruir la libertad. Como informan Amlinger y Nachtwey (2022, p. 14, junto con Compact, una ONG que se ocupa de cuestiones medioambientales y sociales y es abiertamente contraria a la extrema derecha, “queríamos averiguar por qué algunas personas comprometidas con preocupaciones progresistas desarrollan una afinidad con la AfD”. Para ello, se realizaron dieciséis entrevistas biográfico-narrativas a personas que han criticado la campaña progresista de Compact. Entre muchos de los entrevistados, se identificaron a quienes siempre desprecian a las autoridades, tienen dificultades para someterse a las convenciones y siguen en conflicto con su entorno.

Este síntoma indica que, a diferencia de la personalidad autoritaria analizada en la serie de estudios sobre el prejuicio del grupo de Adorno en Berkeley o de Löwenthal hacia los agitadores fascistas y el rebelde autoritario de Erich Fromm, esta nueva forma de autoritarismo no tiene necesariamente como núcleo la figura de un *Führer* o líder, ya que utilizan un vocabulario de libertad, autosuficiencia y soberanía individual, y también de ciertos elementos progresistas (muchos antiguos votantes de izquierda, que circulan en ambientes de crítica ecológica, partidos verdes, esoterismo místico, terapias alternativas y homeopáticas) que no estaban presentes en las encuestas de los años cuarenta, pero que son autoritarios porque siempre ven planes secretos y oscuros con los que la democracia no puede ser un medio de negociación; al contrario, es un impedimento y un favor a las minorías que formarían parte de tramas conspirativas.

Lo que llama la atención en el análisis de Amlinger y Nachtwey (2022, p. 12) es la identificación de un subgrupo de autoritarios

libertarios que conforman una capa de la sociedad profesionalmente exitosa, bien integrada y adinerada que se identifica con la ideología neoliberal y genera un prejuicio contra las minorías que no tienen el mismo rendimiento económico que ellos, considerándolas “parásitos sociales que no quieren integrarse”. Se trata de una peligrosa clase media resentida con las políticas sociales del Estado alemán y que busca disipar toda agresividad y rebeldía contra quienes acaban beneficiándose de las ayudas sociales. A este estrato social concreto, fruto expreso de la modernidad tardía y el neoliberalismo, Amlinger y Nachtwey le confiere el título de “innovador autoritario”, que tiene la libertad como baluarte. Es importante subrayar que no se trata sólo de una tendencia o de un indicio, de un tipo ideal elaborado en la investigación, sino de una realidad preocupante de una nueva personalidad antropológica (el sentido del fascista de Horkheimer) que, para el gobierno alemán, por ejemplo, se considera más peligrosa que el yihadismo. Para entender el peligro, dos ejemplos aclaran esta amenaza. En septiembre de 2022, el empleado de una gasolinera en el oeste de Alemania pidió a un manifestante *querdenker* que se pusiera una máscara por ley estatal (Krishnasai, 2021). Cuando se negó a hacerlo, el autoritario libertario le disparó y lo mató a quemarropa, considerándose a sí mismo como una víctima cuyos derechos habían sido violados, es decir, cuya libertad había sido lesionada por el Estado.

Más recientemente aún, un atisbo del potencial violento fue interceptado cuando unas veinticinco personas (entre otras muchas investigadas, veintiún activas) fueron detenidas en una megaoperación (tres mil agentes) por autoritarios libertarios (*reichburgueses*, *querdenkers*, periodistas de ultraderecha, jueces, médicos e incluso un vástago de la familia real, el príncipe de Reuss, que habría desempeñado un papel central en el complot) que querían volar el Reichstag, el Parlamento alemán (Hill, 2022). En la declaración emitida por la Fiscalía de Karlsruhe se afirma que la célula desmantelada pretendía superar el constitucionalismo y el orden estatal en Alemania y sustituirlo por su propia forma de Estado, un proyecto que se

basaría en el uso de la violencia para oponerse al orden liberal y democrático fundamental de la República Federal de Alemania. Nuestro equivalente doméstico del innovador-autoritario aparece aquí en Brasil como eminentemente representativo de lo que podemos entender como bolsonarismo, cuyo tipo social más extendido sería lo que Rodrigo Nunes (2022) llama “emprendedor social” y que yo nombro aquí como “luchador por la libertad”. Estos batalladores fueron encontrados en la investigación que Rosana Pinheiro Machado y Debora Diniz (2023) realizaron sobre los perfiles de los partidarios de la intentona golpista del 8 de enero: la alta prevalencia de usuarios que se autodenominan empresarios y emprendedores es un fenómeno político y religioso que rechaza la identidad de la clase trabajadora. Deriva de una combinación de la fuerte ideología del libre mercado y la ética de la prosperidad de los evangélicos neopentecostales.

Estas figuras, que podemos denominar “contrapúblicos conservadores de derechas” (Rocha et al., 2022), son formaciones contrahegemónicas que emergen de la esfera pública para propagar una forma de hacer política paradójica en tres sentidos: en primer lugar, porque moviliza a una derecha antiautoritaria contraria a la dictadura militar, pero que sin embargo le apoyó pragmáticamente en torno a una campaña que defendía abiertamente el golpe; en segundo lugar, porque atribuye una dimensión antisistémica a las posiciones reaccionarias, a través de la política de choque y lo políticamente incorrecto, atrayendo a votantes que no son de ultraderecha para defender el discurso de odio contra las minorías, al tiempo que se muestran contrarios a las políticas afirmativas o compensatorias, como las cuotas raciales y los programas de transferencia de renta. Y finalmente, la tercera paradoja sería presentarse como antisistema mientras se ocupan posiciones centrales de poder, como en el caso de la pandemia. Todas estas paradojas culminan en el método del bolsonarismo que Marcos Nobre (2022) denomina caos institucional en nombre del orden –un movimiento que consigue, en nombre del sistema, dentro de la democracia, ser antisistema y así erosionar internamente sus instituciones–, el mismo mecanismo que Przerworski (2020)

denominó autoritarismo furtivo. Pero la cuestión es que el núcleo de esta paradoja consiste en un método específico: la captura por parte de la ultraderecha y de este nuevo tipo social de instrumentos emancipadores para reforzar la dominación. La captura elitista en estos casos opera una resignificación semántica de los avances normativos resultantes de las luchas morales que moldearon la modernidad tardía. Por lo tanto, si partimos de la hipótesis general de una captura gradual de la gramática de un concepto emancipador como la libertad y de una estrategia política como el populismo que se suponía progresista, se ha convertido en su contrario: reforzar la dominación neoliberal de un vocabulario progresista que llega a ser capturado por élites multimillonarias que financian institutos ideológicos liberales en el sentido más amplio del término:

[S]esgos y errores de pensamiento que son efectos de las limitaciones inherentes a nuestra atención y razonamiento, pero que también son sistemáticamente moldeados por el conjunto de ideas difundidas por diversas organizaciones financiadas por multimillonarios conservadores y libertarios que pretenden socavar y destruir la democracia (Slodobian, 2021, p. 4).⁴

La personalidad democrática

Pero, ¿y la democracia? ¿No estarían Löwenthal, Guterman y Adorno interesados en aportar elementos políticos que vayan más allá del arte y la filosofía como forma de transformación social? La posición de Adorno, por supuesto, es ambivalente. Adorno ve la supervivencia del nacionalsocialismo en democracia como potencialmente más amenazadora que la supervivencia de las tendencias fascistas contra la democracia. Sin embargo, interpretaciones recientes buscan una

⁴ Véase Slodobian (2021), Anderson (2023) e Illouz (2023). Illouz se refiere a Jeff Yass y Arthur Dantchik, que financian el think tank israelí Forum Kohelet. En el caso brasileño, vale la pena leer sobre la red que patrocina institutos liberales en Rocha (2023).

teoría residual de la democracia en las reflexiones de Adorno sobre los fenómenos de la demagogia y el liderazgo democrático en Estados Unidos. En su texto seminal “Democratic Leadership and Mass Manipulation”, Adorno sostiene que, en las condiciones de una sociedad de masas moderna, el liderazgo democrático debería definirse negativamente como una crítica, tanto intelectual como práctica, del autoritarismo y la antidemocracia. Adorno está más interesado en articular la capacidad de identificar cómo desarmar ideologías fijas y distorsionadas y no reproducirlas, que en ofrecer un conjunto de procedimientos que conformen el pensamiento y la estructura de una sociedad democrática. En esencia, el interés de Adorno sería formular una especie de manual en el que se enumeraran las técnicas de propaganda que se propugnarían para propagar el núcleo antidemocrático de la sociedad. Según Mariotti (2016), Adorno habría sido un crítico de la democracia liberal, aunque seguía apostando por la posibilidad de una forma más sustancial de democracia como modo de vida que podría enseñarnos a escuchar “apelaciones disonantes”. La democracia implica un “comportamiento” experiencial para ver y escuchar lo “no idéntico”, o aquellas cualidades rebeldes de la vida moderna que se resisten al afán de lucro o a los imperativos de la conformidad. Esta apertura a la diferencia, una forma de practicar la alteridad, puede perseguirse en el desarrollo de capacidades críticas y democráticas que, sin embargo, no caen en las formas de jerarquía y dependencia con las que el capitalismo tardío rodea al ciudadano. Un líder democrático trabaja con la gente corriente –como iguales– para identificar y cultivar las posibilidades de resistencia y autogobierno ya presentes en sus vidas: “cualquiera que pueda estimular la capacidad de pensamiento crítico de otras personas es un líder democrático” (p. Mariotti, 2016, p. 92). En otras palabras, el liderazgo democrático está vinculado a una forma de pedagogía para la emancipación, que promueve una conciencia crítica que da lugar a nuevas formas de resistencia.

La crítica de la ideología, como nos recuerda Adorno (2020, p. 29), sigue siendo la forma más poderosa de resistir el avance de la

posverdad y el negacionismo, representado aquí por lo que yo llamo libertad negativa:

Y por eso es necesario enfrentarse a ellos en su propio terreno, independientemente del combate político con medios puramente políticos. Pero no se trata de enfrentar mentira contra mentira, de intentar ser tan listos como ellos, sino de contrarrestarlos con la fuerza penetrante de la razón y con la verdad no ideológica.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (2019). *Estudos sobre a personalidade autoritária*. San Pablo: Unesp.
- Adorno, Theodor W. (2020). *Aspectos do novo radicalismo de direita*. Lisboa: Edições 70.
- Amlinger, Carolin y Oliver Nachtwey (2022). *Gekränkte Freiheit: Aspekte des libertären Autoritarismus*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Anderson, Elizabeth (2023). *Hijacked: How Neoliberalism Turned the Work Ethic Against Workers and How Workers Can Take It Back*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Arantes, Paulo (2019). *A fratura brasileira do mundo*. Lisboa: Cadernos Ultramares.
- Dunker, Christian (2015). Apresentação à edição brasileira. En Theodor W. Adorno, *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise* (pp. 11-39). San Pablo: Unesp.
- Habermas, Jürgen (2022). Grundrechtsschutz in der pandemischen Ausnahme-situation. Zum Problem der gesetzlichen Verordnung staats-

- bürgerlicher Solidarleistungen. En Klaus Günther y Uwe Volkmann (eds.), *Freiheit oder Leben? Das Abwägungsproblem der Zukunft* (pp. 20-44). Berlín: Suhrkamp.
- Hill, Jenny (7 de diciembre de 2022). Reichsbürger: German “crackpot” movement turns radical and dangerous. *BBC*. <https://www.bbc.com/news/world-europe-63889792>
- Horkheimer, Max (2021). Foreword to the First Edition. En Leo Löwenthal y Norbert Guterman, *Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator* (pp. xxxvii-xli). Londres y Nueva York: Verso.
- Illouz, Eva (2023). *La vida emocional del populismo: Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia*. Madrid: Katz.
- Jansen, Peter Ewin e Inka Engel (2023). Leo Löwenthal and Herbert Marcuse: Analysis of the Enemy and Volumes from the Marcuse Archive. En Isabelle Aubert y Marcos Nobre (eds.), *The Archives of Critical Theory* (pp. 203-216). Cham: Springer.
- Krishnasai, C. (20 de septiembre de 2021). Covid rage: Askes top puto on mask, angry customer kills petrol station worker in Germany. *Wionews*. <https://www.wionews.com/world/covid-rage-asked-to-put-on-mask-an-gry-customer-kills-petrol-station-worker-in-germany-414648>
- Loewenstein, Era (2023). In Dark Times: Psychoanalytic Praxis as a Form of Tesistance to Fascist Propaganda. *Psychoanalytic Inquiry*, 43(2), 130-144.
- Löwenthal, Leo (1987). *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Lowenthal*. Berkeley: University of California Press.
- Löwenthal, Leo y Norbert Guterman (2021). *Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator*. Londres y Nueva York: Verso.
- Mariotti, Shannon L. (2016). *Adorno and Democracy: The American Years*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Medeiros, Jonas, Camila Rocha y Esther Solano (2022). Bolsonarismo. En José Szwako y José Luiz Ratton (eds.), *Dicionário dos negacionismos no Brasil*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco.
- Mudde, Cas (2019). *Populismo: Una breve introducción*. Madrid: Alianza.

- Nachtwey, Oliver (2016). *Die Abstiegs-gesellschaft: Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Nobre, Marcos (2022). *Limites da democracia: De junho de 2013 ao governo Bolsonaro*. San Pablo: Editora Todavia.
- Nunes, Rodrigo (2022). *Do transe a vertigem: ensaios sobre Bolsonaro em um mundo em transição*. San Pablo: Editora Ubu.
- Oliveira, Francisco (1999). Privatização do público, destituição da palavra e anulação da política: totalitarismo neoliberal. En Francisco Oliveira y Maria C. Paoli (eds.), *O sentido da democracia: Políticas do dissenso e a hegemonia global* (pp. 55-81). Petrópolis: Vozes.
- Pinheiro Machado, Rosana et al. (2023, 21 de agosto). Examining Support for the 2023 Brazilian Coup Attempt: Gender Stereotypes and Occupational Trends in a Radicalised Digital Ecosystem. *Red Global sobre Extremismo y Tecnología*. <https://gnet-research.org/2023/08/21/examining-support-for-the-2023-brazilian-coup-attempt-gender-stereotypes-and-occupational-trends-in-a-radicalised-digital-ecosystem>
- Przeworski, Adam (2019). *Crises da Democracia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Reckwitz, Andreas (2021). *The End of Illusions: Politics, Economics and Culture in the Late Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Rocha, Camila (2023). *Menos Marx, mais Mises: Liberalismo e a nova direita no Brasil*. San Pablo: Editora Todavia.
- Rocha, Camila et al. (2022). *The Bolsonaro Paradox: The Public Sphere and Right-Wing Counterpublicity in Contemporary Brazil*. Cham: Springer.
- Slobodian, Quinn (2021). The Backlash Against Neoliberal Globalisation from Above: Elite Origins of the Crisis of the New Constitutionalism. *Theory, Culture & Society*, 38(6), 51-69.

La Teoría Crítica de Gabriel Cohn: Un cruce original entre Frankfurt y San Pablo

Ricardo Pagliuso Regatieri

Teoría Crítica “entre nosotros” y hacia más allá

Nacido en el año de 1938 en el interior del Estado de San Pablo, Brasil, en una familia de judíos alemanes inmigrantes, el sociólogo Gabriel Cohn empezó su carrera docente en 1964 en la Universidad de San Pablo, donde había estudiado en el curso de Ciencias Sociales bajo la dirección de maestros como Florestan Fernandes y Octavio Ianni. En marzo de este mismo año, el golpe militar en Brasil traerá enormes desafíos para la universidad, con la persecución a docentes y estudiantes, así como para la propia interpretación de la realidad social brasileña. Empezando por estudiar cuestiones vinculadas al desarrollo nacional en los años sesenta con su investigación sobre petróleo y nacionalismo, en el pasaje a la siguiente década, sus estudios sobre medios de comunicación de masas le llevarán a dedicarse a la Teoría Crítica alemana y sobre todo a Theodor W. Adorno, quien desde entonces será una de sus estrellas-guías¹. Otra de ellas será el

¹ Sobre la trayectoria académica de Cohn, véase Brito (2020).

también alemán Max Weber, a quién dedicó su tesis de libre docencia en 1977 (Cohn, 1979)².

Cohn se jubiló en 2008 y en 2011 recibió de la Universidad de San Pablo, donde hizo toda su carrera académica, el título de profesor emérito³. A pesar de su jubilación, siguió activo en la vida intelectual. Maestro de generaciones de científicos sociales brasileños, Gabriel Cohn es actualmente uno de los más importantes sociólogos vivos del país y seguramente uno de los más refinados intérpretes teórico-críticos de su realidad social. “Entre nosotros” es una expresión que él suele utilizar con frecuencia para referirse a autores brasileños que analizaron o analizan su país⁴. Aunque situado “entre nosotros”, en la periferia del sistema mundial capitalista, Cohn produce teoría social crítica con pretensiones explicativas que trascienden su país y se refieren a la etapa actual del capitalismo global.

² “Realmente, Weber y Adorno marcaron mi actividad de principio a fin”, dijo Cohn en entrevista a Ricardo Musse y Stefan Klein (2018, p. 290).

³ En entrevista a Elina Pessanha, André Botelho, y Antonio Brasil Jr., Cohn subraya: “Si hay algo peculiar en mi formación y posteriormente en mi trabajo es que todo, literalmente todo, se hizo sin salir de la USP y de San Pablo (bien, no todo; muchas veces fui a buscar material de estudio en la biblioteca de la Unicamp, que era entonces muy buena y justificaba el largo viaje a Campinas). Las obras en alemán de acceso más difícil las encontré u ordené no en Heidelberg o Frankfurt, sino que en la Librería Alemana, a pocas cuadras de mi casa. Esto seguramente tuvo su efecto en los trabajos presentados, especialmente respecto al acceso a bibliografía y fuentes. El contacto con investigadores de otros parajes es por cierto interesante, pero en estas horas siempre se me ocurre la respuesta de Florestan a un colega, quién decía ‘pero ¿cómo, estás ahí y no hablas con él?’, al que contestó ‘bien, conozco a su obra, ¿qué más voy a querer?’” (Pessanha, 2020, p. 380). Para el hecho de haberse quedado en San Pablo fue sobremanera importante un episodio que narra a continuación en la misma entrevista: “Cuando fui seleccionado por Johan Galtung para hacer un posgrado en la Flasco-Chile, él [Florestan Fernandes] me comunicó, en el tono imperioso que un catedrático podía permitirse en la época: ‘tú puedes ir, pero acá no volverás más’. Él comprendía, no sin razón, que FLACSO, a pesar de su cualidad, era un centro orientado al reclutamiento de jóvenes promisoros de toda América Latina para sacarles lo rancio marxista y les propicia buen entrenamiento técnico (y en este sentido poseía amplia ventaja respecto a la USP de aquella época), y, en general, ministrarles formación según una concepción liberal, abierta y aireada (Pessanha, 2020, p. 380).

⁴ Flávia Paniz utilizó esta expresión recurrente de Cohn para nombrar su tesis de maestría sobre el sociólogo brasileño (Paniz, 2016).

En un artículo del 2011, José Maurício Domingues (2011, p. 429-430) subraya esta característica de la obra de Cohn. Guiado por una intención análoga a la mía, Domingues discute las elaboraciones de Cohn sobre dominación social a partir de los años setenta hasta su discusión sobre indiferencia estructural en principios de la década de 2000. Mi intención aquí es tratar la teoría crítica desarrollada por Gabriel Cohn en los últimos veinte años, valiéndome para esto de recopilaciones de sus textos publicadas recientemente. En estas dos décadas, Cohn publicó textos que agregaron a su teoría crítica nuevas determinaciones, ya sea sobre aspectos globales o respecto a la sociedad brasileña –así que, en cierto sentido, empiezo donde se detuvo Domingues (2011). Añadidos de otros más recientes, sus ensayos de las últimas décadas fueron en los últimos años reunidos en libros, el último de ellos publicado en 2023. Estas recopilaciones de sus textos funcionan como una cristalización de su teorización crítica, antes dispersa en revistas y libros.

Capitalismo global e indiferencia estructural

En 2018, en el marco de la edición anual de congreso brasileño de posgrado en ciencias sociales, Cohn impartió un curso, titulado “Sua-ve, ma non troppo”, sobre cómo descifrar hechos brutos. Ya ahí proponía que para hacerlo es necesario echar mano a una teoría fina. Dos años después, en su artículo “Weber, Adorno y el curso del mundo”, sostuvo que el lema fundamental para la investigación social bajo las condiciones contemporáneas debería ser: “*Cuanto más bruto el mundo, más fino debe ser su análisis*” (Cohn, 2020, p. 402). Sobre esta consigna, precisa el autor:

La idea es que, bajo las condiciones presentes y presumiblemente en un futuro próximo, con las múltiples formas que va asumiendo el capitalismo como centro nervioso de la sociedad global y la resultante complejidad creciente de los procesos y relaciones, se genera

un efecto específico. Su comprensión exige un alto nivel de finura y movilidad en la formulación del problema y en la conducción de la investigación. Esto es necesario para impedir que la investigación sociológica sea obstaculizada por la brutal evidencia de problemas observables a simples vista por todos lados. La “voluntad de cambio” reivindicada por Adorno en un momento de feliz exaltación (en su artículo sobre “el conflicto social hoy”) nunca estuvo tan conectada a la atención a lo mínimo, a lo insignificante, a lo efímero, sin el cual el conocimiento positivo y la crítica quedarían inermes ante su absorción en la reproducción del estado de cosas vigente (Cohn, 2020, p. 402).

Si tomamos en serio esta consigna de Cohn, es posible tirar de los hilos de su teoría crítica. Pues los hechos brutos a los cuales se refiere el sociólogo brasileño son la nueva cara de la barbarie, representada por la indiferencia estructural. Para descifrarla, hay que emplear una teoría (crítica) que sepa leer de manera atenta, aunque indirecta, las sutilezas de esta realidad bruta. Si bien Cohn afirma que “Adorno probablemente mal sabía que Brasil existiera”, ya que, para él, “[f]uera de Europa (central, de preferencia) no había salvación” (Mussey y Klein, 2018, p. 292), su respuesta a una pregunta sobre la contribución de Adorno para interpretar a Brasil revela cómo la obra del autor alemán le inspira:

La respuesta más general es que él puede, sí, ayudarnos en el estudio de Brasil, pues no hay por qué sustentar que su marco analítico, centrado en el análisis de dimensiones culturales del capitalismo, se aplique únicamente a sociedades más avanzadas en este aspecto. Tal vez se pueda incluso decir que se aplique con especial provecho a sociedades en las cuales el capitalismo se encuentra instalado pero se depara con obstáculos para desarrollarse plenamente –puesto que su pensamiento se vuelca mucho más hacia detectar tendencias en vez de resultados. Esto es especialmente claro en el uso, totalmente posible y, diría yo, incluso recomendable, con los cuidados debidos, en el caso de Brasil. En mi perspectiva personal, [...] la principal contribución de Adorno respecto a sociedades como la nuestra consiste en la

valorización del pensamiento fino, capaz de sorprender tendencias donde más ocultas estén, a veces en rincones inesperados de la vida social, aunque no por esto menos eficaces. En esta perspectiva, Adorno es ejemplar, y por esto merece nuestra atención (Musse y Klein, 2018, p. 293).

Cohn (2023, p. 17) argumenta que “importa conocer el modo de producción de actitudes antes de conocer el producto”. Esto significa poner de relieve “pautas relativas a la dimensión cultural en su sentido más profundo, de interpretación de la experiencia”, las cuales forman “el ambiente en el interior del cual se da toda la percepción y acción política de los hombres” (Cohn, 2023, pp. 17-18). Dichas pautas de interpretación funcionan como “claves hermenéuticas, que nos alertan contra cualquier concepción sustancialista de la cultura que la piense directamente en términos de contenidos significativos que circulan al interior de las sociedades” (Cohn, 2023, p. 18). Esta crítica de Cohn a concepciones sustancialistas de la cultura hace resonar dos de sus maestros, Theodor W. Adorno (1984) y Florestan Fernandes (1972) –más adelante veremos cómo Cohn operacionaliza esta crítica en el caso de Brasil. Así que lo que “está en juego es cómo estos contenidos se articulan en complejos significativos determinados y, a partir de ello, ayudan a definir el modo en que la experiencia social, después de interpretada, a su vez organiza nuevos contenidos” (Cohn, 2023, p. 18).

Hilos conductores centrales de los ensayos del autor de las últimas dos décadas son las cuestiones de la civilización, de la cultura política, de la república, de la democracia y de la ciudadanía –o de los “[m]odos de vida civil”, como formula Cohn (2023, p. 5) en la introducción de *La difícil república*. Para el autor, estos temas se encuentran interconectados, en la medida en que él define civilización no en términos culturalistas o esencialistas, sino que como “la atención al otro” (Cohn, 2023, p. 26). El proceso civilizador es comprendido como “modo históricamente determinado de conducción de la vida social” (Cohn, 2023, p. 53). No se trata ni de “mera etapa histórica,

ni de la simple suavización de las costumbres, ni de un repertorio instrumental”, sino que, como escribe pensando con Adorno, del “mismísimo núcleo del esfuerzo para tornar humana la vida social” (Cohn, 2023, p. 54). Extrayendo de los *Minima moralia* un concepto de civilidad como una “forma social de sensibilidad” representada por la “capacidad para relacionarse con el otro de modo entero y con entero respeto”, Cohn (2023, p. 10) logra, como bien observa Juarez Guimarães (2013, p. 63), “conectar la herencia crítica de Adorno con la noción de lo público”. Si así se entiende civilidad, entonces lo que plantea Cohn permite proponer un camino alternativo a los de Habermas y Honneth: no se trata ni de la discusión sobre las condiciones de posibilidad de la ciudadanía en cuanto promesa no cumplida ni del debate sobre la búsqueda de reconocimiento, sino de la exigencia de producir un nuevo principio civilizatorio (Guimarães, 2013, p. 64). En la medida en que la atención al otro suscita la discusión sobre los límites y la responsabilidad de las acciones individuales y colectivas, se puede comprender el interés de Cohn en escrutar actitudes y modos de orientación de la conducta.

En su diagnóstico del presente histórico, Cohn entabla diálogos con la sociología clásica. De acuerdo con el sociólogo brasileño, Durkheim, Weber, Marx y Simmel, cada uno a su modo, tienen como cuestiones centrales en sus obras el cambio social y los sentidos que este asume. A comienzos del siglo XX, el tema era el de las “condiciones de incorporación en la sociedad de nuevos grupos en vías de organizarse y firmemente determinados a hacerse presentes en los diversos escenarios sociales” (Cohn, 2023, p. 33). La conexión central en este contexto es la de la organización para la inclusión en vista de la expansión del capitalismo. Un siglo más tarde, propone Cohn, este cuadro se invirtió y hoy en día la conexión central es la de la organización para la exclusión en un periodo de contracción del capitalismo. Si la organización sigue importante, por otra parte, la inclusión es sustituida por la exclusión. De los autores clásicos de la sociología hasta la primera generación de la Teoría Crítica, el paradigma central era el de la integración de las masas en la sociedad capitalista.

Empero, actualmente el paradigma central es el de la selección. Esto quiere decir que

la cuestión deja de ser cómo expandir (y, por lo tanto, diferenciar) el sistema por la incorporación de nuevas formas organizadas de acción (de actores, por lo tanto) y pasa a ser la de cuáles actores no tienen más papel a desempeñar y podrán ser dejados de lado (Cohn, 2023, p. 35)⁵.

En las palabras de Domingues,

hoy enfrentamos otra fase de la modernidad, la tercera, en la cual los procesos de dominación, exclusión y selección tienen lugar en un mundo cuya heterogeneidad no se espera más superar, y en el cual redes sociales pueden desempeñar papeles virtuosos, o, por su exclusivismo, mostrarse extremadamente perversas. Se trata, para las organizaciones, de instrumentalizar esta heterogeneidad en el sentido del lucro y del poder, a pesar de las pías declaraciones de responsabilidad corporativa o algo en este sentido [...] Esto no quiere decir que América Latina no conociera procesos de este tipo desde hace mucho tiempo, una vez que el mercado capitalista y el Estado no lograron jamás una incorporación homogeneizadora de las poblaciones del

⁵ Aquí se podría hacer un paralelo con las discusiones actuales de Wolfgang Streeck. Streeck (2017, pp. 67-68) subraya tres tendencias a largo plazo, las cuales ve como síntomas de la crisis del capitalismo contemporáneo: el “declive persistente de la tasa de crecimiento económico”, un “crecimiento igualmente persistente de la deuda global en los principales Estados capitalistas” y la “desigualdad económica, tanto de ingresos como de riqueza, [que] lleva varias décadas aumentando”. De acuerdo con Streeck (2017, p. 94), “el capitalismo, como orden social sostenido por la promesa del progreso colectivo sin límite, está en una situación crítica”, en la medida en que el “crecimiento está dando paso al estancamiento secular; el progreso económico que pueda quedar es menor y menos compartido; y la confianza en la economía monetaria capitalista se apoya en una montaña creciente de promesas que cada vez es menos probable que se cumplan”. Dichas tendencias se iniciaron con la reversión del acuerdo de Bretton Woods en principios de los años setenta y desde entonces se ven acentuando por las políticas económicas neoliberales. Otro paralelo interesante es con la discusión de Robert Kurz (2006) de principios de la década de 2000 sobre los “no-rentables”: “Cada vez más personas se convierten en ‘no-rentables’ y son excluidas; en todas partes, porciones enteras de los países son degradadas mientras la economía empresarial se globaliza en un terreno de rentabilidad que se reduce”.

subcontinente, como la polémica, por ejemplo, sobre la “marginalidad”, no obstante sus debilidades teóricas, claramente evidenciaba [...] Sin embargo, al menos el horizonte normativo de la modernidad, aquí y en el resto del mundo, tomaba esta situación como provisoria y formalmente proyectaba su superación a través de una inclusión universal, no obstante los procesos de dominación y homogeneización. La nueva configuración de la modernidad ya no se importa con esto y es a ella que la crítica de Cohn fuertemente se dirige (Dominiques, 2011, p. 441).

El principio de la selección busca dar cuenta de

una condición histórica en la cual sistemas altamente complejos y por lo tanto muy avanzados en términos de organización van constituyendo una dinámica en la cual la expansión, desvinculada de la acumulación, se da por la eliminación de partes por el borde afuera más que por la incorporación de elementos y procesos (aunque ella también ocurra) (Cohn, 2023, p. 36).

El paradigma de la selección está íntimamente conectado a aquello que Cohn considera ser un rasgo fundamental del capitalismo contemporáneo: la indiferencia. La operación de mecanismos de selección cobra importancia decisiva y define “lo que es relevante o no, lo que merece atención y lo que cae en el área de indiferencia” (Cohn, 2023, p. 47). En la “forma de organización de las sociedades y de su conjunto toma cuerpo la sustitución de la decisión de agentes identificables por operaciones selectivas incorporadas a la rutina de sistemas complejos” (Cohn, 2023, p. 47). Los mecanismos de selección operan en lugar de la “decisión por agencia responsable”, la cual se convirtió en algo imposible, ya que

ningún agente o conjunto de agentes tiene cómo aspirar a la visión de conjunto de las acciones posibles y de los efectos previsibles sin la cual la acción deja de ser la expresión de capacidad de iniciativa para ser mera respuesta, reacción a demandas e estímulos (Cohn, 2023, p. 47).

La indiferencia es para Cohn una marca fundamental del funcionamiento del sistema político y económico en la fase actual del capitalismo. Se trata de lo que Cohn (2023, p. 23) denomina de *indiferencia estructural*, ya que no refiere a actitudes individuales de determinados agentes, sino de “algo inscrito en el propio modo de organización y de funcionamiento de las sociedades contemporáneas”. El sociólogo brasileño reconoce que no es un dato novedoso en la historia humana que a determinados grupos sociales les importe poco lo que le pasa en el resto de la sociedad o que sociedades enteras ignoren a otras, pero no es esto lo que está en cuestión. Su argumento es que en el periodo actual la escala y la naturaleza de este proceso son inéditas: “los grandes agentes, especialmente económicos, altamente concentrados y con un poder nunca visto antes en la historia, actúan de forma literalmente monstruosa, es decir, indiferentes al alcance de su poder y al encadenamiento de sus efectos” (Cohn, 2023, p. 23). Esto se hace especialmente nítido en el caso de los mega-agentes económicos que actúan a escala global”, los cuales, dotados de una fuerza desmedida, “necesariamente dejan de concentrarse sobre la secuencia de efectos que sus actos acarrearán más allá de su éxito para obtener resultados esperados” (Cohn, 2023, p. 24). Aunque estas consecuencias afecten a poblaciones enteras, son “rigurosamente irrelevantes para estos agentes” (Cohn, 2023, p. 24). Si la razón instrumental es definida por Horkheimer y Adorno (1998) como cálculo entre medios y fines sin preguntarse si los fines merecen ser alcanzados, sugiero que la indiferencia estructural podría ser leída como la forma de la razón instrumental en la actual etapa histórica.

Así que la concentración de la capacidad de decisión se combina de manera peculiar con un carácter aparentemente errático de las acciones, esto porque lo que importa es la “movilidad oportunista” (Cohn, 2023, pp. 46, 44), la posibilidad de “detectar en un instante la oportunidad” y atraparla. Cohn ((2023, p. 44) plantea que el

núcleo del régimen del capital va orientándose para la incorporación de técnicas organizacionales y de planificación, las cuales le permi-

tan, en un mundo globalizado e hipercomplejo, concentrar a cada momento la atención estrictamente en las oportunidades difusas de ganancia que parpadean aquí y allá.

Este oportunismo sustituye el ejercicio de la responsabilidad: la indiferencia estructural corresponde a la “irresponsabilidad de las agencias decisivas (empresas, pero también, progresivamente, Estados nacionales) hacia todo lo que exceda la órbita inmediata de su acción” (Cohn, 2023, p. 46). Puesto que una cuestión central de la civilidad o de la civilización es la de la responsabilidad, Cohn (2023, p. 24) afirma que la “indiferencia estructural es la destrucción, es el punto extremo de la negación de la civilidad”. De manera que lo “esencial consiste en contraponer responsabilidad a indiferencia” (Cohn, 2023, p. 23).

Capitalismo periférico y democracia señorial

Respecto al análisis de la sociedad brasileña, Cohn así formuló sus propósitos en una entrevista:

No quiero explicar nuestra sociedad por rasgos culturales, pero, sin embargo, para hablar en un lenguaje casi weberiano, lo que quiero es capturar el espíritu de esta sociedad, cómo ella se piensa [...] Examinar las formas de conducta de vida en la historia y en la configuración social brasileña muestra qué se generó por aquí (Avritzer y Guimarães, 2013, p. 98).

Si el planteamiento de Cohn sobre la indiferencia estructural se refiere al estadio contemporáneo del capitalismo global, incluyendo centro y periferia, su discusión sobre el capitalismo periférico brasileño moviliza determinaciones específicas. En textos escritos y publicados entre los años sesenta y setenta, Florestan Fernandes analizó las contradicciones engendradas por el tipo de “revolución burguesa” llevada a cabo en Brasil y la sociedad de clases por ella

configurada. De acuerdo con Fernandes (2006, p. 200), la “revolución burguesa” brasileña, la cual, según su razonamiento dialéctico, ocurrió sin propiamente haber ocurrido, se desplegó de manera “como si el ‘burgués moderno’ renaciera de las cenizas del ‘señor antiguo’”. Fernandes (2008, p. 87) argumenta que, para las burguesías de sociedades capitalistas dependientes, todo transcurre “como si el capitalismo fuera aceptado segmentariamente, como *forma económica*, y rechazado como un estilo de vida, es decir, en sus *formas jurídico-políticas y societarias*”. O sea, en las sociedades poscoloniales de la periferia capitalista, se valorizan la reproducción ampliada del capital y el mercado sin que por otra parte se admitan ampliamente la democracia y la disolución de jerarquías sociales y raciales.

Cohn (2023: 80) subraya que Fernandes, con su pensamiento plebeyo⁶, concebía “la democracia y, más profundamente, el estilo de vida democrático en exacta contraposición a lo que intuía que era el carácter de gran parte de la conducta corriente en la sociedad brasileña”. Democracia como estilo de vida sería, para Fernandes, el “modo de vivir en todas las dimensiones de la existencia socialmente compartida” (Cohn, 2023, p. 78). Contrariamente a esto, la sociedad brasileña estaría impregnada, en sus instituciones y en las modalidades de acción que induce en sus integrantes (y por medio de las cuales se reproduce) por un estilo de *democracia señorial*” (Cohn, 2023, p. 68). La idea de democracia señorial la propone Cohn, me gustaría plantear, a partir de las discusiones de Fernandes sobre el carácter señorial de la sociedad brasileña en sus escritos sobre la revolución burguesa en el país⁷. Sobre la relación del pensamiento de Cohn con el de Fernandes, escribió Leonardo Belinelli de Brito (2020, pp. 478-479):

⁶ Cohn desarrolla la idea de que Florestan Fernandes y el geógrafo brasileño Milton Santos son dos grandes representantes de una interpretación plebeya de la sociedad brasileña, la cual se ubica en las antípodas de una concepción patricia sostenida por un autor como el antropólogo brasileño Gilberto Freyre. Véase Cohn (2005; 2003, pp. 51-82, 131-138).

⁷ Cohn (1999) había anteriormente publicado un texto donde analiza detenidamente *La revolución burguesa en Brasil* de Fernandes.

Gabriel Cohn fue de los primeros en ocuparse, con la necesaria sistematicidad, en la obra de Florestan Fernandes a fin de demostrar la originalidad de las reflexiones teóricas de su profesor –de quien, sin embargo, nunca asistió a un curso [...] No creemos exagerado sugerir que estas reflexiones de Cohn, sin constituir un programa de investigación sistemático, configuraron una reflexión de amplia profundidad que alcanzó su ápice en sus escritos más recientes, en los cuales formuló la idea de “perspectiva plebeya” como clave comprensiva del pensamiento de Florestan Fernandes.

En el primer texto sistemático que escribió sobre Fernandes, Cohn (1986, pp. 141-142) destaca dos categorías centrales en la obra de su maestro: patrones, los cuales definen “una manera de organizar la sociedad, los mecanismos por los cuales se actualiza la sociedad en el momento” y dilemas, que “tienen que ver con condiciones generadas por la dinámica interna de organización y que, sin embargo, conducen a obstáculos o entonces, tomando al pie de la letra el término ‘dilema’, opciones”. Refiriéndose a estas dos categorías, Guimarães (2013, p. 60) propone que, en el caso del propio Cohn, “sería más exacto hablar en dilemas civilizatorios y problematización de la emancipación como organizadores de su campo de investigación”.

Aunque la democracia señorial brasileña esté anclada en el pasado colonial-esclavista del país, no puede ser explicada por él sin mediaciones. En el mejor estilo de la sociología crítica producida en la Universidad de San Pablo por Fernandes y el grupo a su alrededor, Cohn subraya que, más allá de señalar la herencia colonial-esclavista, es necesario evidenciar cómo hoy en día el carácter señorial se sostiene, se reproduce e incluso se transforma. El mismo Fernandes, en su *Fundamentos empíricos de la explicación sociológica*, de 1959, había ya propuesto un modo de lidiar con el pasado en la sociología⁸. Citando al economista y sociólogo francés François Simiand respecto a la “superstición del estudio del origen”, Fernandes (1972, p. 67)

⁸ Agradezco la inestimable ayuda de Ana Rodrigues Cavalcanti Alves y Diogo Valença de Azevedo Costa en lo que concierne a este tema en la obra de Fernandes.

defiende una “perspectiva de interpretación que no se preocupara solamente con la explicación del pasado o con el descubrimiento de procesos sociales recurrentes”, sino que “buscara lanzar la investigación sociológica en la explicación de los procesos sociales que engendran el futuro dentro de las condiciones de vida del presente”. De manera que el “conocimiento del presente, de forma directa, sería, por así decirlo, la piedra de toque de todo conocimiento sociológico relativo a cualquier sociedad existente y el primer paso a ser dado en las investigaciones sobre su evolución” (Fernandes, 1972, p. 67). De otra parte, alguien muy alejado de la escuela de un Simiand, pero quién también se dedicó a criticar la superstición del origen, fue Theodor W. Adorno. En su *Dialéctica negativa*, de 1966, Adorno (1984, p. 158) plantea que el recurso al origen hace que se “retroceda cada vez más ante aquello que se trata de comprender y lo deje intacto”. Según el teórico social alemán, “el concepto del origen debería ser privado de su aberración estática” (Adorno, 1984, p. 158).

En consonancia con Fernandes y Adorno, para Cohn (2023, p. 86), el análisis crítico debe evitar la “trampa historicista, la confusión entre la búsqueda de orígenes y la búsqueda de causas”. Él subraya que lo

importante en la consideración del pasado no es buscar en él causas de rasgos presentes o meras persistencias de concepciones o conductas, sino en excavar capa por capa los depósitos significativos, los cuales, combinados entre sí, van constituyendo la fisionomía de una sociedad (Cohn, 2023, p. 87).

Según este abordaje, importa, en primer lugar, identificar el “principio organizador [del conjunto de significados], y no posibles orígenes o causas”; en segundo lugar, hay que comprender las “condiciones de *persistencia* de las relaciones involucradas”; y, por fin, se debe entender las “condiciones de *reproducción* de aquella constelación” (Cohn, 2023, p. 94).

El “conjunto de orientaciones de la percepción y de la conducta” en la sociedad brasileña se caracteriza por ser *posesivo*, *predatorio* y

punitivo, y su análisis sociológico crítico no se puede detener en atribuir esto a rasgos de su formación histórica, sino que hay que considerar toda la constelación y lo que “proporciona unidad al conjunto” (Cohn, 2023, pp. 94, 91). Más que la pregunta por los orígenes, importa aquella respecto a la reproducción del “complejo histórico (vale decir, social, político y cultural temporalmente compuesto)” (Cohn, 2023, p. 91). Cohn (2023, p. 19) plantea que la referencia a rasgos culturales sirve simplemente para “identificar un problema”: “La institución de la esclavitud, la práctica selectiva del favor, el ímpetu punitivo naturalizado igualmente selectivo son problemas, no respuestas. Hace falta investigar las condiciones precisas por efecto de las cuales estas circunstancias adquieren centralidad y vigencia continuada”.

En la sociedad brasileña, el tema de la punición es “una pauta decisiva de interpretación que se aplica al conjunto de la experiencia social” (Cohn, 2023, p. 18). En el caso brasileño, la punición está estrechamente conectada con el favor y la impunidad. La punición se extiende como una “sombra expansiva y moldea todas las relaciones” (Cohn, 2023, p. 96). Pero la punición se puede evitar en la exacta medida de la proximidad de uno a los poderosos. Bajo estas condiciones, la ausencia de punición no se opera entonces como un “acto de justicia”, sino que aparece como “una dádiva, un acto de arbitrio, una concesión selectiva, no generalizada” (Cohn, 2023, p. 96) de la parte del poderoso. Esto conduce a una “indignación respecto a la impunidad”, la cual se convierte en “reivindicación de más puniciones” (Cohn, 2023, p. 28). El argumento de Cohn (2023, p. 28) es que “la sociedad brasileña suscita el tema de la impunidad precisamente porque es atravesada por una concepción punitiva de las relaciones sociales”. Así que se castiga “demasiado y no de menos, pero se castiga como contrapartida de la noción de impunidad” (Cohn, 2023, p. 28).

El sociólogo de San Pablo vincula la pauta de la punición a otros “dos estilos de acción en la arena política” (Cohn, 2023, p. 20) que caracterizan la democracia señorial brasileña: posesivo y predatorio. El estilo posesivo “se manifiesta en la propia concepción de lo que es

público (en contraste con lo privado) en la sociedad” –según esta concepción, “público es lo que ‘es de todos’ o, inversamente, lo que ‘no es de nadie’” (Cohn, 2023, p. 20). Con esto, “no se alcanza el nivel de una concepción de lo público como referencia compartida para la acción” (Cohn, 2023, p. 20). Por fin, las “orientaciones predatorias de conducta” se encuentran diseminadas por “todos los niveles y dimensiones de la vida social” y se constituyen en el “principal obstáculo para el efectivo ejercicio de la responsabilidad” (Cohn, 2023, p. 90). Una sociología o teoría crítica debería entonces ser capaz de problematizar “orientaciones de la percepción y de la conducta” como estos tres estilos de acción que Cohn considera moldear la vida social y política brasileña, en vez de detenerse simple y reiteradamente en imputar la conformación actual de la sociedad a sus orígenes históricos.

En el contexto brasileño, la indiferencia gana una determinación específica conectada al complejo significativo discutido anteriormente: como “la expresión más acabada de la diferencia, siempre que esta asume la forma del ajeno, del cual se debe mantener distancia” (Cohn, 2023, p. 100). Este planteamiento arroja luz sobre el núcleo de la democracia señorial brasileña, concebida por Cohn a partir de las discusiones de Fernandes. El estilo de vida democrático es un estar-juntos en sociedad, mientras que el mantener distancia implica barreras físicas (separación entre barrios “nobles” y pobres, muros, cercas eléctricas, seguridad privada) y simbólicas (miedo, desinterés, devaluación, no-reciprocidad).

Sobre este trasfondo, Cohn (2023, p. 123) pudo interpretar el proceso que llevó a Jair Bolsonaro al poder no como “la creación de algo nuevo, sino como la explicitación de algo de hecho presente en la sociedad brasileña, aunque no de manera uniforme”. Así que lo decisivo sería que este “parafascismo” se encontraría “en estado latente; listo para salir a la superficie una vez que se presenten condiciones propicias” (Cohn, 2023, p. 123). El carácter conciliatorio que marca las relaciones sociales en Brasil favorece esta latencia, en la medida en que no pasa de producir una “ralentización temporaria y sólo aparente de divergencias profundas con el objetivo de dejar las cosas

como están mientras se finge que hubo cambio” (Cohn, 2023, p. 103). Cohn subraya que la transición democrática brasileña tras el fin de la dictadura civil-militar en 1985 siguió este patrón. Cabe agregar que esto se encuentra en la raíz del retorno del protagonismo de los militares en la política y del fenómeno Bolsonaro, y que, por su vez, la transición del gobierno Bolsonaro al gobierno de Lula igualmente se hizo bajo la misma orientación conciliatoria –la consigna “¡Sin amnistía!” de la izquierda brasileña tras la asunción de Lula en enero del 2023 no logró alterar su pragmatismo político, en consecuencia del cual nunca se atrevió a enfrentar los militares como presidente, sea anteriormente o en la actualidad.

Entre Frankfurt y San Pablo

Aunque Gabriel Cohn nunca haya salido de San Pablo, me gustaría plantear aquí que su abordaje teórico se ubica en un cruce original entre la sociología crítica de la Universidad de San Pablo y la Teoría Crítica frankfurtiana de la primera generación, actualizando de modo peculiar las dos tradiciones para las condiciones presentes del capitalismo global. Su mirada global, sin embargo, no le impide de igualmente concentrarse en las especificidades y los dilemas de del capitalismo periférico brasileño. Como intenté mostrar a lo largo de este artículo, es posible identificar tres ejes problemáticos alrededor de los cuales el sociólogo brasileño lleva a cabo su reflexión crítica más reciente, los cuales al mismo tiempo nos permiten escrutar los diálogos entablados⁹ con Theodor W. Adorno y Florestan Fernandes:

1. El concepto normativo de civilización como ejercicio de atención al otro fundamenta el diagnóstico de que el sistema mundial capitalista contemporáneo se caracteriza por la indiferencia estructural, la cual opera a través de mecanismos de selección y

⁹ Evito así el uso de la problemática noción de “influencia”.

exclusión, y responde a una etapa de contracción del capitalismo. Aunque su sentido sea el opuesto de aquél que operaba en el periodo de expansión capitalista, marcado por la inclusión, el paradigma de la indiferencia estructural es la forma renovada de la razón instrumental discutida por Horkheimer y Adorno.

2. El capitalismo periférico brasileño se caracteriza por la democracia señorial, la cual es marcada por su carácter posesivo, predatorio y punitivo. La idea de democracia señorial se construye sobre todo a partir de las discusiones de Fernandes sobre el carácter señorial de la sociedad brasileña en sus escritos sobre la revolución burguesa en el país.
3. Trasversalmente a estos dos conjuntos de discusiones, y aplicándolo a ambos, Cohn plantea un abordaje respecto a cómo tratar el pasado en la sociología crítica o Teoría Crítica. En consonancia con Fernandes y Adorno, Cohn propone un camino para evitar el esencialismo, el sustancialismo y la fijación en orígenes, el cual consiste en la pregunta por las orientaciones de la percepción y de la conducta vigentes en la sociedad, y por las condiciones de su persistencia y reproducción.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Avritzer, Leonardo y Juarez Guimarães (2013). Entrevista com Gabriel Cohn. En Leonardo Avritzer (comp.), *Leituras críticas sobre Gabriel Cohn* (pp. 75-100). Belo Horizonte: Editora UFMG - Editora Fundação Perseu Abramo.

- Brito, Leonardo Belinelli de (2020). Gabriel Cohn e a Escola Paulista de Sociologia. *Sociologia e Antropologia*, 10(2), 467-492.
- Cohn, Gabriel (1979). *Crítica e resignação: Fundamentos da sociologia de Max Weber*. San Pablo: T. A. Queiroz.
- Cohn, Gabriel (1986). Padrões e dilemas: o pensamento de Florestan Fernandes. En Reginaldo Moraes, Ricardo Antunes y Vera B. Ferrante (comps.), *Inteligência brasileira* (pp. 125-148). San Pablo: Brasiliense.
- Cohn, Gabriel (1999). Florestan Fernandes: A revolução burguesa no Brasil. En Lourenço Dantas Mota (comp.), *Introdução ao Brasil: Um banquete no trópico*, vol. 1 (pp. 393-412). San Pablo: Editora Senac.
- Cohn, Gabriel (2005). Florestan Fernandes e o radicalismo plebeu em Sociologia. *Estudos Avançados*, 19(55), 245-250.
- Cohn, Gabriel (2020). Weber, Adorno e o curso do mundo. *Sociologia e Antropologia*, 10(2), 395-422.
- Cohn, Gabriel (2023). *A difícil república*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.
- Domingues, José Maurício (2011). Dominação e indiferença na teoria crítica de Gabriel Cohn. *DADOS: Revista de Ciências Sociais*, 54(3), 429-448.
- Fernandes, Florestan (1972). *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. San Pablo: Companhia Editora Nacional.
- Fernandes, Florestan (2006). *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. San Pablo: Globo.
- Fernandes, Florestan (2008). *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. San Pablo: Global.
- Guimarães, Juarez (2013). Gabriel Cohn e a tradição crítica no pensamento brasileiro. En Leonardo Avritzer (comp.), *Leituras críticas sobre Gabriel Cohn* (pp. 51-66). Belo Horizonte: Editora UFMG - Editora Fundação Perseu Abramo.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Kurz, Robert (19 de enero de 2006). Unrentable Menschen: ein Essay über den Zusammenhang von Modernisierungsgeschichte, Krise und

neoliberalem Sozialdarwinismus. *EXIT – Krise und Kritik der Warengesellschaft*. <https://www.exit-online.org/druck.php?tabelle=autoren&posnr=237>

- Musse, Ricardo y Stefan Klein (2018). Um olhar sobre a teoria crítica no Brasil: Entrevista com Gabriel Cohn. *Tempo Social*, 30(3), 289-300.
- Paniz, Flávia X. M. (2016). *Gabriel Cohn e o sentido de pensar teoria “entre nós”*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- Pessanha, Elina (2020). Tempo, movimento e teoria social: Gabriel Cohn, um voo solo a partir de São Paulo. *Sociologia e Antropologia*, 10(2), 377-391.
- Streeck, Wolfgang (2017). *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*. Madrid: Traficantes de Sueños.

PARTE IV

Mercado: ¿categoría crítica o ideología?

Una lectura posible desde la teoría del valor de Marx¹

Juan Alberto Fraiman

El mercado bajo la lupa

La noción de *mercado* suele aparecer como un término central en los discursos, así llamados, neoliberales, que operan legitimando o reivindicando el modo capitalista de producción social. La asociación del mercado con el capital suele ser tan espontánea que incluso las posturas anticapitalistas podrían llegar a compartir, en líneas generales, dicha premisa: el imperio del capital no es otra cosa que la extensión y el avasallamiento llevado a cabo por el mercado en todos los ámbitos posibles. Así, los procesos de mercantilización aparecen como signos inequívocos de patología social que deberían contrarrestarse con prácticas de intervención, control y regularización del mercado.

Otra variante posible es concebir al mercado como un acontecimiento *fenoménico* –de superficie– a la *esencial* producción capitalista,

¹ A la memoria de mi padre, Elias Fraiman.

o bien como su antítesis integrada en una totalidad dialéctica (Bidet, 2011). En la propia conceptualización del mercado se anticiparían los rasgos de su subordinación al capital, a la vez que lo encubre. Cuanto menos, desde una visión anticapitalista, sólo podríamos tomarlo como la representación ideológica de la explotación laboral, de modo que superar el capitalismo equivaldría a suprimir el mercado.

Así pues, identificar simplemente al mercado con el capital o establecer una relación de dependencia de naturaleza lógica y ontológica, no dejaría lugar para pensar otros sentidos posibles acerca del mercado; cuanto menos resultarían meros resabios de formas económicas precapitalistas. Desde este punto de vista, examinar y debatir críticamente la organización de las prácticas económicas del capitalismo, supondría resignar la noción de mercado y desechar variaciones de él potencialmente interesantes en orden a una finalidad emancipatoria.

Más aún, se alega con frecuencia la autoridad de Marx y su crítica a la economía política como la principal fuente teórica que desestimaría cualquier ensayo de desconectar, por así decirlo, al mercado del capital y asignarle otras significaciones por fuera del uso habitual.

Sin embargo, en algunas ocasiones se ha considerado la distinción analítica entre mercado y capital de manera más categórica y contrastante, sustentado en los textos del propio Karl Marx (Bidet, 1993). En ese marco, décadas atrás surgió el llamado “socialismo de mercado”, cuyos argumentos han recobrado cierto vigor recientemente a raíz de la publicación del libro *La idea del socialismo* de Axel Honneth (2017), con la consiguiente discusión suscitada en torno a la noción de mercado y su controversial articulación con la *libertad social* y el *socialismo* (Moreno Pestaña y Romero Cuevas, 2022).

En efecto, creemos que la propia teoría del valor-trabajo desplegada en *El capital* de Marx no asimila sin más el mercado con el capital, ni permite definirlo exclusivamente en términos de subordinación. Explorar en esa distinción analítica nos permitirá indagar en las condiciones normativas que implican el mercado y su relación

lógico-conceptual con el proceso de valoración específicamente capitalista. A partir de las conocidas fórmulas M-D-M y D-M-D' de la teoría del valor, proponemos volver a trazar el vínculo categorial sistemático entre ambos términos.

Asimismo, no se ha llamado suficientemente la atención en el tratamiento dualista que Marx otorga a su análisis del proceso global de producción moderno. Tales apreciaciones contendrán implicaciones relevantes no sólo para establecer una concepción más integral del mercado, sino también para repensar su lugar en la crítica a la economía política que Marx se propone llevar adelante.

A grandes rasgos, estimamos que no es conveniente apresurarse a desechar, como una mera figura ideológica, la noción de mercado. Por el contrario, siguiendo el análisis sugerido, el mercado puede constituir una categoría crítica, genuinamente inmanente a la propia organización social capitalista, ofreciendo criterios normativos según los requerimientos de la teoría social contemporánea (Romero Cuevas y Zamora, 2020).

Por supuesto, el asunto es controversial y evoca importantes tópicos en torno a la relación entre mercado y sociedad, el libre mercado *versus* la centralización y planificación estatal, su funcionamiento pretendidamente autónomo y anónimo en contraposición con la posibilidad de su control, democratización o introducción de mecanismos de deliberación discursiva. Sin dudas, aluden a una serie de interrogantes tales como: ¿Constituye el mercado, en su expresión más plena, una esfera y un mecanismo de coordinación de la acción completamente neutral y autónomo con respecto a los distintos estratos y clases sociales, sus intereses y necesidades? ¿Cuáles serían, entonces, los rasgos característicos de aquello que denominamos “mercado”? ¿Es posible concebir y sostener legítimamente diversas formas de mercados? ¿Debemos pensar al mercado como un mecanismo incompatible con un programa teórico y práctico emancipatorio?

En ese sentido, proponemos revisar algunos conceptos elementales de la teoría del valor de Marx, advirtiendo el carácter dualista de su abordaje como paso preliminar para efectuar una caracterización

conceptual del mercado que pueda delimitarse y, en cierta medida, contraponerse con el capital propiamente dicho. Por último, se bosquejan algunas posibles implicancias y cuestiones pendientes en torno a la relación entre mercado y capital según nuestra interpretación de la teoría del valor de Marx.

La crítica a la economía política de Marx como análisis dual

Como es sabido, en las primeras páginas de *El capital*, Marx expone las principales categorías que constituyen su teoría del valor con la finalidad de explicar específicamente la conformación del modo de producción social capitalista. De esa manera, debe enfrentar distintas concepciones vulgares de la economía, así como las teorías más sofisticadas de su tiempo que tampoco consiguen dar con la singularidad histórica que representa el fenómeno del “capital”. Acaso, el gran problema o límite fundamental de las explicaciones teóricas vigentes –incluso de las mejores de ellas– en el momento en que Marx está escribiendo su crítica, consiste en su implícita atadura a cierta conciencia espontánea de cómo funciona la producción y el intercambio de bienes. Ello se revela principalmente en los recurrentes anacronismos, las suposiciones ahistóricas y la naturalización de los mecanismos de producción de la época; aquello que el propio Marx denomina las “robinsonadas” (Marx, 2021, p. 99).

Bajo esas circunstancias, Marx resalta, en primer lugar, el carácter dual o bifacético (Marx, 2021, pp. 43, 51) del objeto de estudio que lo ocupa. Se trata efectivamente de una novedad histórica que no se puede directamente extrapolar hacia el pasado ni tomar como una condición perpetua. La dualidad de los fenómenos hace referencia, por un lado, al carácter siempre concreto, sensorial e individualizable de los objetos y las actividades humanas y, por otro, a los aspectos más abstractos, cuantificables y generalizables de ellos mismos.

De ese modo, nos encontramos, por un lado, con objetos útiles que satisfacen necesidades, son corpóreos, singulares y expresan así

un “valor de uso”. De igual manera, cada actividad humana supone una especificidad y una finalidad concreta; pueden ser valoradas y juzgadas en sus particularidades.

Al mismo tiempo, las prácticas humanas generan constantemente ingentes cantidades de sustancia indiferenciada que se puede abstraer, medir, fraccionar y comparar entre sí (Marx, 2021, p. 47). Se trata del trabajo en su consideración abstracta que halla en cada producto realizado su objetivación y se expresa como valor de cambio.

Tanto las actividades humanas como los objetos que ellas producen, en el marco del modo de producción capitalista, se constituyen como trabajo y mercancía, respectivamente, adquiriendo esa doble faceta, en tanto valor de cambio y valor de uso.

La naturaleza dual del trabajo y la mercancía supone un vínculo de oposición y de complementariedad entre ambos planos que no se suprimen entre sí. Tampoco dicha relación contiene en sí misma una clara señal de su futura transformación hacia una unidad superadora. Ambas dimensiones, irreductibles entre sí, aparecen como el resultado de un proceso histórico, aunque nada nos permite afirmar que representan la preparación hacia un estadio final e inmodificable de un sendero evolutivo. La consideración histórica en Marx es clave para desmontar cualquier intento de introducir furtivamente esquemas teleológicos.²

Asimismo, el carácter doble que reviste el modo de producción social analizado amerita adoptar a la par “un punto de vista doble” (Marx, 2021, p. 43), a saber, cualitativo y cuantitativo. Lo cualitativo significará la apreciación de las cualidades intrínsecas de cada mercancía, en su valor de su uso, como producto de una labor específica y como plasmación de una finalidad idealmente proyectada por cada acción humana.³ El quehacer humano es considerado en sus aspec-

² Acerca del carácter histórico y la crítica de Marx al trabajo en las condiciones capitalistas de producción, nos remitimos a los aportes de Moishe Postone (2006).

³ Para la cuestión específica del trabajo, Marx (2021, pp. 215-240) también aplica la diferenciación entre “proceso de trabajo” o análisis cualitativo y finalístico de la actividad humana y “proceso de valoración” como análisis cuantitativo acerca del posible

tos más concretos y significativos según los propios agentes, sus medios, fines y necesidades.⁴ De alguna manera, la mirada cualitativa debe recuperar el punto de vista de los propios agentes implicados y el trasfondo significativo que envuelve sus interacciones.⁵

El acceso a la realidad social a través de lo que Marx denomina el punto de vista cualitativo se puede conectar entonces con los desarrollos de la tradición hermenéutico-fenomenológica, la cual se ha ocupado una y otra vez de recuperar y situar en un primer plano analítico a las experiencias subjetivas de quienes habitan y construyen, de manera más o menos espontánea, la vida social en su cotidianidad, en el marco de un difuso conjunto de recursos simbólicos implícitos y un horizonte de significatividad envolvente y a la vez desbordante de las conciencias individuales (Belvedere, 2011).

Por su parte, la perspectiva cuantitativa es aquella que prescindir de las cualidades concretas que poseen cada actividad humana y las mercancías producidas en virtud de su uso, para dar cuenta de la cantidad de valor generado. Por así decirlo, se eleva más allá de la condición corpórea y finalística de cada objeto y quehacer social para estimar cantidades de trabajo abstracto indistinto objetivado.

La mirada cuantitativa trata de aprehender el funcionamiento de los factores objetivos que, combinados entre sí de diversas maneras,

incremento del valor producido por una determinada relación de proporción entre fuerza de trabajo y medios de producción.

⁴ Aquí nos podríamos referir a la célebre comparación que Marx (2021, p. 216) efectúa entre el trabajo propiamente humano de un albañil o de un tejedor con la conducta de una abeja y de una araña, respectivamente.

⁵ La exposición de Marx (2021, pp. 128, 129) alterna con singular maestría el análisis conceptual y el abordaje vivencial: “Acompañemos ahora a cualquier propietario de mercancías, por ejemplo a nuestro viejo conocido, el tejedor de lienzos, al escenario en el que tiene lugar el proceso de intercambio, al *mercado* [...] Ahora bien, si el tejedor sopesa el resultado final de la transacción, verá que tiene en sus manos, en vez de lienzo, una biblia: en lugar de una mercancía originaria, otra del mismo valor pero distinta utilidad [...]. *Desde su punto de vista*, todo el proceso no hace sino mediar el intercambio entre el producto de su trabajo y el producto del trabajo ajeno, el intercambio de productos”. Nótese cómo el propio autor resalta en cursiva el punto de vista del propio tejedor, como algo relevante e diferenciado de la perspectiva global del funcionamiento del mercado.

incidirán en la variación del valor. En ese sentido, identificará los componentes constantes y variables, y las relaciones de proporción entre ellos para medir tasas de rentabilidad o de decrecimiento, según corresponda (Marx, 2021, pp. 241-254).

El discernimiento cuantitativo necesita depurar los rasgos singulares de cada fenómeno y construir casos puros –utilizando la cláusula *ceteris paribus*, etc.– que permitan poner de manifiesto con mayor claridad las leyes y mecanismos subyacentes en los procesos productivos. Por lo tanto, lo cuantificable apunta hacia la elaboración de explicaciones científicas, mediante leyes, de los fenómenos económicos.

En particular, la explicación de las determinaciones en las magnitudes de valor de las mercancías y sus variaciones, de acuerdo con la composición de todo el aparato productivo, sobrepasan la comprensión práctica de los propios agentes implicados. Se podría trazar cierto paralelismo con lo que, en términos de más contemporáneos, constituye el análisis estructural y sistémico, en contraposición con el acceso fenomenológico-interpretativo de la realidad social.

En suma, la crítica a la economía política emprendida por Marx en *El capital*, al menos en sus páginas iniciales, comprende el abordaje doble cuali-cuantitativo que podríamos traducir respectivamente a los problemas clásicos de la teoría social ligados a la agencia y a la estructura.⁶ Como decíamos anteriormente, sin suprimir o privilegiar un plano por sobre otro, Marx, en su exposición, va alternando la entrada estructural con la percepción de los actores sociales, presentando de esa manera su teoría del valor. Esa doble vía de acceso a la realidad social halla su fundamento en la constitución dual del trabajo y la mercancía.

⁶ Al respecto, en un trabajo previo, se desarrolla posibles analogías entre la teoría del valor de Marx y la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, en cuanto a concebir la sociedad en dos niveles, como sistema y mundo de la vida (Fraiman, 2020).

Primera aproximación a la noción de mercado en *El capital*

Para arribar al análisis del fenómeno del capital, Marx debe primero dar cuenta del mercado como concepto que no sólo se distingue sino también antecede conceptualmente al capital (Fernández Lira y Alegre Zahonero, 2010; 2019). En términos generales, nos referiremos al mercado, ligado con la noción de mercancía e intercambio, en tanto configuran la base más elemental en la exposición conceptual.

La mercancía constituye un elemento *consustancial* a su propio intercambio. No existe, desde luego, la mercancía como algo previo al intercambio; desde el inicio, su propia producción está dirigida por completo a ser trocada por otra equivalente en su valor de cambio. El ámbito en donde se llevará a cabo el intercambio de mercancías será justamente el mercado. A su vez, el mercado es el escenario que se conforma en el acto mismo de intercambiar mercancías de los agentes entre sí. Allí donde se intercambia mercancías estará el mercado como espacio físico o virtual; sin dudas expresa una situación por naturaleza intersubjetiva.⁷

Desde el punto de vista cualitativo, el intercambio es llevado a cabo por determinado tipo de sujetos que se presentan como poseedores de mercancías y, al mismo tiempo, de manera voluntaria, se disponen a ceder su propia mercancía, a cambio de otra (Marx, 2021, p. 103).

El intercambio no puede ser considerado un proceso individual. Aunque cada individuo ingresa al mercado para satisfacer sus propias necesidades, al mismo tiempo debe poseer mercancías cuyo valor de uso esté destinado a satisfacer las necesidades de los otros (Marx, 2021, p. 105). De esa manera se da una relación de reciprocidad que debe cumplir con ciertas condiciones normativas: cada miembro del mercado es considerado una persona libre e igual a las

⁷ Quisiéramos únicamente señalar la interesante comparación que efectúa Marx (2021, p. 214) de la situación del mercado con la ejecución de una obra de teatro, con sus actores, sus escenas dramáticas, etc.

demás de modo que no puede sacar ventajas gananciales sobre los otros; debe satisfacer sus necesidades, colaborando para satisfacer las necesidades de los demás en la misma medida.⁸

Por lo demás, el intercambio de mercancías no es equivalente al trueque directo. En ese marco aparece la mediación del dinero cumpliendo distintas funciones que Marx (2021, pp. 115-127) enumera. En especial, como equivalente general de todas las mercancías, como patrón de medida y medio de expresión del valor de cambio que permite el intercambio entre equivalentes más allá de las diferencias cualitativas entre las mercancías y, como medio de pago, el dinero refleja un quiebre en las transacciones directas y una religazón mediada por la *promesa* que adquiere el acto del comprador al entregar billetes válidos para realizar otros intercambios y la *confianza* del vendedor de conferir validez a esa promesa. Pero eso debe funcionar también de manera recíproca: hay una promesa de satisfacción de las necesidades del comprador, quien a su vez debe confiar en la eficacia del producto adquirido.

En ese sentido, cada acto global en el mercado se constituye como un proceso doble de “metamorfosis” que incluye, en su forma básica, el intercambio de mercancía y por dinero y luego dinero por mercancía, representándose con la conocida fórmula M-D-M, y sintetizada en la frase “vender para comprar”. Cada poseedor de mercancías busca vender su producción para luego comprar algo que él necesita (Marx, 2021, pp. 129-130).

Más allá del punto de vista de cada actor interviniendo en las compras y ventas de mercancías, debemos apuntar a otros condicionantes que las hacen posible. En primer término, una necesaria división del trabajo (Marx, 2021, p. 52) que implica que cada productor realiza su labor de manera privada e independiente de los demás y posteriormente se enfrentan en el mercado como personas que

⁸ En cierto sentido, el intercambio en el mercado expresa una modalidad específica de despliegue de lo que Axel Honneth (2014) ha denominado la libertad social, que implica un entrelazamiento de fines individuales y grupales.

requieren otras mercancías, a la par que ofrecen algo que buscan satisfacer las necesidades de los demás.

La división social del trabajo configura a cada persona como un ser que produce específicamente un tipo de mercancías destinado a otras personas, pero ella misma no suprime, desde luego, las múltiples necesidades con las que carga cada uno. En otras palabras, cada miembro del mercado produce de manera *unilateral*, mientras que no deja de ser alguien con necesidades *multilaterales* (Marx, 2021, p. 129).

El punto de vista cuantitativo nos muestra cómo se entrecruzan y se concatenan todos los procesos de circulación de mercancías entre sí, todas las series de metamorfosis extendiéndose indefinidamente, rompiendo con las relaciones comunitarias, de trueque directo, etc. Se va constituyendo un sistema de interdependencia multilateral entre individuos en condiciones de igualdad y libertad, pero a la vez necesariamente diferentes entre sí, para intercambiar productos distintos y, a la vez, equivalentes.

El intercambio de equivalentes emerge como una regla constitutiva del juego del mercado. En sentido estricto, cada miembro es a la par un comprador y un vendedor de mercancías, de manera tal que cualquier “ventaja” personal en cualquiera de los dos papeles sobre los demás participantes del juego, lo afectará en el rol alternativo: una venta por encima –o una compra por debajo– de su valor de mercado afectará también al ventajista a la hora de tener que actuar en el rol inverso como comprador o vendedor. Marx es muy claro en señalar que el robo y el fraude no pueden concebirse como elementos más que ocasionales y espurios al mercado. En términos generales, la magnitud del valor que está operando en una transacción no puede considerarse como el reflejo de la determinación unilateral de la voluntad de una persona por sobre otra. Cuanto menos debe ser producto de una negociación entre partes establecidas en iguales condiciones o de unas reglas de juego que libremente han aceptado, ambas partes, de antemano.

El mercado, siguiendo la lectura de Marx (2021, p. 107), como transacción entre iguales, representa la disrupción en las relaciones comunitarias preexistentes, en los vínculos de desigualdad personalizados, pero también en el estado de ensimismamiento y de solipsismo en la manera de resolver las necesidades materiales entre las personas y los pueblos. La obligación de tener en cuenta las necesidades de los otros, sumado al reconocimiento de la propia imposibilidad de la autosuficiencia individual, desmiente cualquier interpretación atomista y egocéntrica de su funcionamiento. Se configura la conciencia de un destino en común en un escenario intrínsecamente intersubjetivo.⁹

La conceptualización del capital, en contraste con el mercado

Una vez delimitada la noción de mercado en la exposición de la teoría del valor, debemos pasar al capital propiamente dicho. Para Marx (2021, p. 179), la circulación de las mercancías es el punto de partida, tanto histórico como conceptual, del capital; pero ¿qué es el capital?

Si fuera posible extraer una definición del “capital”, en estos pasajes, podríamos referir, en primer lugar, a un tipo peculiar de transformación suscitada en el intercambio, que tiene como resultado final una mercancía con un valor incrementado, en lugar de satisfacer una necesidad. Pero eso acontece únicamente cuando partimos de cambiar dinero por una mercancía que luego podemos convertir en una cantidad mayor de dinero. El capital es el devenir mismo del dinero que se transforma en más dinero. La conocida fórmula es $D-M-D'$, tal que D' sea mayor que D . La frase que acompaña a esta fórmula es: *comprar para vender* (Marx, 2021, p. 180).

⁹ Ratificamos la idea del mercado en clave de reconocimiento intersubjetivo, como escenario de complementariedad y entrelazamiento de finalidades entre los agentes; esto es, la existencia de la contraparte como con sus propios deseos, metas y perspectivas como condición de posibilidad de la realización de las propias (Honneth, 2017, p. 57).

Aquí también tenemos un proceso de metamorfosis doble, constituido por el intercambio de mercancías y dinero, aunque las funciones y los resultados son diferentes al primer caso referido al mercado. La exposición de la lógica del capital requiere también de un tratamiento dual, como veremos a continuación.

En primer lugar, la apreciación cuantitativa registra el incremento de valor en su versión prolongada como continuo proceso de valorización o autovalorización. La mirada cuantitativa es capaz de deducir el “plusvalor” generado a partir de cierta cantidad de valor inicial. El movimiento mismo es autoconstituyente y configura una lógica despersonalizada que se instituye más allá de las percepciones y voluntades de quienes participan en este proceso (Marx, 2021, p. 279).

La diferencia crucial con la noción de mercado o circulación mercantil simple reside justamente en el curioso fenómeno del plusvalor. Dicho aspecto es clave en las controversias que Marx mantiene con las teorías económicas que intentan explicar el proceso de valoración a través del mero intercambio mercantil.

Si nos atenemos a la definición de mercado previamente analizada, la creación de plusvalor está sistemáticamente impedida, ceñida al juego de equivalencias. Aun admitiendo que pudiera existir fraude, trampa o privilegios de parte de algunos vendedores o compradores en detrimento de otros, no significaría más que una redistribución diferente de los valores, pero no el incremento cuantitativo de valor.

Resulta ampliamente conocido que la generación de plusvalor se da gracias a la existencia de una mercancía muy especial que se denomina fuerza de trabajo y se constituye en fuente de creación de valor (Marx, 2021, p. 203). La fuerza laboral se compra a cambio de un salario que representaría, como mínimo, el valor equivalente al costo de mantenimiento físico-corporal y psíquico del trabajador y el de sus descendientes que tomarán el relevo, cuando su organismo ya no pueda soportar el despliegue de la actividad laboral.

La inferencia de tipo teórica deductiva que realiza Marx, en estos pasajes de *El capital*, determina que únicamente la introducción

de la fuerza de trabajo como factor productivo explica la generación del plusvalor. Esto es, si desglosamos la magnitud de valor expresada en la mercancía como resultado final de un proceso productivo, nos encontraríamos con que allí se traslada de manera inalterable el valor de todos los factores objetivos necesarios para la producción (los insumos y las maquinarias utilizadas incluyendo su posible amortización o desgaste por el uso continuo) más el costo laboral.

Sin embargo, para que el producto final se considere una D' , es decir, una determinada cantidad de valor excedente en relación con la composición original del aparato productivo debe presuponerse que la fuerza de trabajo originó más valor incluso de lo que recibió como paga para cubrir su mantenimiento.

Con más precisión, Marx (2021, p. 261) identifica que el plusvalor ocasionado en el producto final se deriva de un *plustrabajo* que lleva a cabo el trabajador sin recibir, necesariamente nada a cambio. Tal intercambio desigual, se torna imprescindible para la generación de tal excedente; necesario al mismo tiempo para la reproducción ampliada del capital.

En ese sentido, debemos derivar el funcionamiento de la fórmula $D-M-D'$ de la posibilidad de la existencia de fuerza de trabajo disponible y la realización de su transacción en el mercado.

Ahora bien, este tipo de transacción supone ciertas condiciones que sobrepasan aquellas que hemos precisado para el mercado en su forma más pura y simple. Pues, en este caso, se debe añadir la preexistencia de individuos libres, dice Marx, en un doble sentido. No sólo como individuos poseedores o propietarios de su fuerza de trabajo; sino también “liberados”, es decir, separados de cualquier medio de producción que le permita procurarse de su sustento. El trabajador moderno o proletario, se constituye como nuevo sujeto dueño de sí, de su fuerza de trabajo, de su capacidad laboral, de su corporeidad y las de sus vástagos, pero despojado de cualquier posibilidad de producir por su cuenta. En tales condiciones, se enfrentaría al capitalista, propietario no sólo de sí mismo, sino también de

medios de producción y de suficiente dinero para comprar esa fuerza de trabajo disponible (Marx, 2021, p. 205).

Tenemos entonces los dos actores sociales más importantes implicados vitalmente en esta lógica de la valorización del valor: el capitalista y el trabajador. El trabajador, en términos fácticos, está obligado a vender su fuerza de trabajo para procurar su sustento y el capitalista procura obtener y adueñarse del excedente en dicha transacción. De esa manera se constituye una subordinación del trabajo al capital; una relación, en última instancia, esencialmente inequitativa y coactiva.¹⁰

Algunas consideraciones finales en torno a la relación entre mercado y capital: Implicaciones y cuestiones pendientes

Este breve y exploratorio recorrido por las primeras páginas de *El capital* para identificar y delimitar, en sus condiciones específicas, al mercado y al capital, nos permite ya señalar ciertas líneas de continuidad y, a la vez, de ruptura entre ambos términos.¹¹

En ese sentido, Marx (2021, p. 201) señala que el plusvalor, el gran secreto de la reproducción del capital se genera dentro y fuera del proceso de circulación mercantil. Esto es, por una parte, el ámbito productivo aparece por fuera de las transacciones del mercado,

¹⁰ En este punto, es menester señalar al menos dos cuestiones importantes. En primer lugar, la coacción no sólo se da –desde luego, de manera más intensa y manifiesta– en el trabajador, sino también en el capitalista que debe velar por el buen funcionamiento productivo, que no puede disponer a su antojo de las ganancias para su disfrute o atesoramiento, sino que debe procurar continuar el ciclo incesante de reflujo para la reproducción del capital. En segundo término, no debe confundirse la coacción impersonal que se emana del proceso constante de valorización del capital con las reglas sistémicas –también impersonales– del mercado que, como dice Marx (2021, p. 279), cual hilo invisible va tejiendo vínculos de interdependencia entre los individuos, a sus espaldas.

¹¹ Podríamos desarrollar con más amplitud un juego de oposiciones que emanan de esta contraposición entre mercado y capital, considerando si rige el valor de uso o de cambio, el “vender para comprar” o el “comprar para vender”, etc.

como el lugar recóndito en donde se esconde la explotación laboral que produce el plusvalor, en contraste con el ámbito abierto y presuntamente libre e igualitario de las transacciones mercantiles.

Sin embargo, la compra y venta de fuerza de trabajo no escapa a las reglas general del mercado. Se paga un salario que permite usufructuar de una fracción de la fuerza de trabajo, según el gasto de energía entregado. Aquí no se puede violentar manifiestamente las leyes más elementales del mercado que reconocen incluso en cada trabajador a un poseedor de mercancías. Por caso, el capitalista no puede adquirir por completo al productor pues lo transformaría directamente en un esclavo sumido a su voluntad. Se extralimita a hacer uso de la porción de fuerza de trabajo que compró en el mercado. Y el producto de su trabajo, le corresponde legítimamente al capitalista, porque se supone que ha pagado por ello. No habría capitalismo por fuera del mercado.

Con todo, los requisitos mínimos del mercado son condiciones necesarias, pero no suficientes para explicar la lógica del capital. La teoría del valor nos advierte, precisamente, que el mero intercambio de mercancías no puede explicar la acumulación de riquezas en forma de capital. Se requieren esas condiciones añadidas, vinculadas con la compra y venta de fuerza de trabajo, que no acontecen por fuera del mercado, pero ya lo transfiguraría en una, podríamos admitir, *versión capitalista del mercado*. Por lo demás, tal versión capitalista del mercado sería una forma *posible* del mercado, pero no constituiría, evidentemente el cumplimiento efectivo de sus principios de legitimidad normativa; más bien entraría en una especie de contradicción interna.

Así, en la exposición de la teoría del valor, el mercado no constituye apenas una instancia conceptual preparatoria, un mero puente o tránsito lógico-deductivo desde el trabajo y la mercancía hacia el capital. A nuestro juicio, conforma, nada menos que el cristal teórico-normativo utilizado por Marx, a través del cual es posible

interpretar la lógica del capital como una específica relación de subordinación, inequidad y coacción sistemática.¹²

Al mismo tiempo, no se trataría de una drástica contraposición entre un elevado ideal teórico externo y una realidad fáctica juzgada como irremediablemente imperfecta desde tales cumbres abstractas. Por el contrario, entendemos que el mercado, considerado como concepto dual crítico, está operando como criterio inmanente al propio análisis del capital, en tanto se encarna en las exigencias normativas y resistencias sociales que intentan poner un freno a las atroces consecuencias de la avidez insaciable del capital.

Nuestra propuesta va en línea con lo planteado principalmente por Axel Honneth (2015; 2017) en cuanto a la libertad social pensada para la esfera de la economía, pero echando de menos una lectura de Marx más cuidadosa acerca del mercado y sus condiciones normativas. En ese sentido, coincidimos con la postura de Moreno Pestaña (2022), al referenciarse en el propio Marx para fortalecer los vínculos teóricos entre mercado, libertad social y socialismo.

No obstante, creemos que es necesario continuar la indagación y el debate en varias direcciones. En primer lugar, proseguir la lectura y el estudio de la obra de Marx y los marxistas¹³ –aquí sólo ofrecemos una exploración muy preliminar–, en virtud de su análisis dual, aspecto que no gravita en ninguno de los participantes en estas polémicas y que consideramos muy importante para obtener una concepción más integral del mercado para eludir reduccionismos

¹² Resulta muy instructivo notar cómo Marx (2021, pp. 318-365) –y también Engels– utiliza los informes de los inspectores fabriles, los testimonios de los médicos y el rol de algunos juristas para denunciar las atrocidades en las fábricas inglesas de su época (Moreno Pestaña y Romero Cuevas, 2022, p. 162). Así también cuando señala que es la sociedad y las “cabezas confederadas” de los trabajadores quienes pondrán un freno a la voracidad del capital.

¹³ Se debe realizar un trabajo más pormenorizado en torno a los textos previos de Marx y las diferentes ediciones de *El capital*, para evaluar la orientación de sus cambios en torno a esta temática. También atender a posibles señalamientos críticos desde lecturas marxistas que pueden alegar, por ejemplo, el fenómeno del fetichismo de la mercancía y el carácter privado de la producción inherentes al mercado, objetando cualquier intento de llevar demasiado lejos la separación entre mercado y capital.

del tipo “economicistas” o instrumentalistas del mercado, así como también excesos “moralistas” sobre la economía. Por consiguiente, tal indagación conlleva una reflexión de tipo epistemológica o metacientífica en torno a los fundamentos normativos de la economía como disciplina científica. En tercer lugar, sería importante también establecer un diálogo con los aportes historiográficos acerca del origen del mercado moderno y la génesis del capital; en particular la línea de investigación que va desde Braudel (1984), Wallerstein (1999) y Arrighi (1999), porque parten de una noción de mercado en contraposición con el capital¹⁴ y además dicen basarse en el propio Marx. Curiosamente, los debates sobre socialismo y mercado no refieren a estos tres autores mencionados. Ni siquiera el propio Honneth, quien ha insistido en resaltar la importancia de recuperar los estudios históricos sobre la cuestión, aunque su propio abordaje acusa todavía de cierta deficiencia en ese aspecto. La perspectiva histórica en torno a la génesis del capitalismo (Wood, 2021) y la configuración del mercado –o de los mercados– en los procesos de transición (Takahashi, 1986) contribuirían en gran medida a un anclaje empírico más robusto, más allá de las referencias a las experiencias de cooperativismo que tanto Honneth como Moreno Pestaña extraen principalmente de los marxistas analíticos John Roemer y Robin Blackburn (Moreno Pestaña y Romero Cuevas, 2022).

Por lo demás, habría que interrogarse también acerca de los posibles aspectos eurocéntricos en una concepción “normalizada” de mercado, en tanto puede expresar logros y desarrollos normativos sesgados que no contemplan suficientemente las pretensiones de legitimidad provenientes, por así decirlo, de la periferia del capitalismo global. Otro tanto con las posibles contribuciones desde las perspectivas de género, para ilustrarnos, por ejemplo, acerca de las circunstancias de sistemática desigualdad en la reproducción social

¹⁴ En dicha contraposición, aparece una interesante relación de dependencia, por así decirlo, parasitaria y depredadora del capital con respecto al mercado, que es concebido en términos de horizontalidad y transparencia, entre otros rasgos.

que se dan por descontado y, a la vez, posibilitan las actividades, consideradas como genuinamente “productivas” en el mercado.

En última instancia, recuperar una noción de mercado, por así decirlo, depurado de cualquier connotación capitalista y fructífera en términos analíticos, no significa negar su utilización ideológica habitual como justificativo para reproducir y ampliar la avidez del capital. Así, el mercado suele aparecer como un ámbito de convergencia automática de intereses egocéntricos animados por la optimización de la ganancia. Para colmo, ante tal concepción del mercado, pareciera que sólo es posible oponer la intervención externalizada a la manera de una imposición vertical utilizando el poder que únicamente el Estado, por su propia naturaleza, detenta. En el fondo, el efecto ideológico más poderoso estriba en suponer un menú de opciones férreamente restringido: o bien aceptamos por completa esa versión del mercado –que además se reconoce como la manera más eficiente de satisfacer las necesidades y generar crecimiento– o bien puede modificarse y corregir sus desequilibrios sólo desde arriba y desde afuera. Frente a ello, tampoco estamos de acuerdo con simplemente rechazarlo, como si se tratase de un trasto ideológico ya irrecuperable. Nuestra intención es, en cambio, volver a discutir de raíz qué debemos entender por mercado.

Bibliografía

- Arrighi, Giovanni (1999). *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Madrid: Akal.
- Belvedere, Carlos (2011). *Problemas de fenomenología social: A propósito de Alfred Schutz, las ciencias sociales y las cosas mismas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bidet, Jacques (1993). *Teoría de la modernidad: Marx y el mercado*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Bidet, Jacques (27 de octubre de 2011). Capitalismo – Mercado – Socialismo. *Marxismo crítico*. <https://marxismocritico.com/2011/10/27/capitalismo-mercado-socialismo>
- Braudel, Fernand (1984). *Civilización material, economía y capitalismo, siglo XV y XVIII. Tomo II: Los juegos del intercambio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fernández Lira, Carlos y Alegre Zahonero, Luis (2010). *El orden de El capital*. Madrid: Akal.
- Fernández Lira, Carlos y Alegre Zahonero, Luis (2019). *Marx desde cero... para el mundo que viene*. Madrid: Akal.
- Fraiman, Juan Alberto (2020). Hacia una articulación entre la teoría marxista del valor y la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. *Revista Papeles*, 11(22), 43-58.
- Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Capital Intelectual - Katz.
- Honneth, Axel (2017). *La idea del socialismo: Una tentativa de actualización*. Buenos Aires: Katz.
- Marx, Karl (2021). *El capital: El proceso de producción del capital*, Tomo 1/Vol. 1. México: Siglo XXI.
- Moreno Pestaña, José Luis y José Manuel Romero Cuevas (2022). *Recuperar el socialismo: Un debate con Axel Honneth*. Madrid: Akal.
- Postone, Moishe (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social: Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.

Romero Cuevas, José Manuel y José A. Zamora (eds.) (2020). *Crítica inmanente de la sociedad*. Madrid: Anthropos.

Takahashi, H. Kohachiro (1986). *Del feudalismo al capitalismo: Problemas de la transición*. Barcelona: Crítica.

Wallerstein, Immanuel (1999). *Impensar las ciencias sociales: Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI.

Wood, Ellen Meikisns (2021). *El origen del capitalismo: Una mirada de largo plazo*. Madrid: Siglo XXI.

Hacia una crítica de la plataformización en el capitalismo contemporáneo

Mariano Caputo y Juan Bautista Ballestrin

Introducción: Las plataformas en la época de la financiarización

Las plataformas digitales aparecen hoy en la discusión pública en relación con un conjunto de transformaciones. Se habla de la influencia de las redes sociales en el voto a las derechas; de las formas de trabajo y organización sindical en plataformas de reparto como Rappi y Pedidos Ya; del conflicto jurídico entre las instituciones bancarias y las billeteras virtuales no bancarias, como Mercado Pago; de la disputa geopolítica entre el gobierno de Brasil y Elon Musk, dueño de X; de las dificultades en la educación por el tiempo que conquistan las redes sociales en las aulas.

Esta enumeración ofrece un paneo veloz de la dispersión de problemáticas en las que intervienen las plataformas. Nuestra tesis consiste en que la plataformización permea esferas institucionales diferentes y da lugar a modalidades específicas de constitución subjetiva en el marco de un proceso que se articula con transformaciones estructurales del capitalismo contemporáneo. La plataformización

tiende a codificar lo social, dotándolo así de una homogeneidad datificada y algoritmizada: los sujetos son perfilizados a partir de sus patrones de comportamiento y analizados automáticamente por dispositivos que vuelven a ellos bajo la forma de predicciones personalizadas –*reels*, publicidades, otros usuarios– y órdenes de trabajo –entregar tal pedido, realizar tal viaje. Este proceder estadístico se inmiscuye en los diferentes planos de la vida social.

La crítica del capitalismo contemporáneo requiere preguntarse por las novedades que traen estas tecnologías de la comunicación, que se entraman a su vez con la expansión de las finanzas. La economía de plataformas, según Vogl (2023), se explica por el entrecruzamiento de la informatización –cuyo recorrido tiene como puntos salientes la cibernética y la teoría matemática de la información en la década de 1940– y la financiarización –que se acelera a partir de los setenta, con el abandono del patrón oro y la crisis del petróleo. La informatización de los mercados financieros y la financiarización de la información han producido efectos globales que resultan en un régimen “cuyo lugar jurídico e institucional es difícil de establecer: suplanta o complementa la autoridad formal de los gobiernos, socava las distinciones entre lo público y lo privado e interviene de forma inmediata en las economías nacionales” (Vogl, 2023, pp. 28-29).

En el marco de un capitalismo que se caracteriza por la circulación creciente de capital ficticio, Carson (2023) argumenta que la inversión en tecnología ha limitado las necesidades de trabajo y, por lo tanto, agotado la fuente primaria del valor, con una caída de la tasa de ganancia. La autora sostiene, sin embargo, que esta es una tendencia en el Norte Global, que coincide con una expansión del tiempo de trabajo abstracto en el Sur Global. La producción capitalista en esta coyuntura se caracteriza por “organizar la simultaneidad de lo no-simultáneo, coordinando, como en un diagrama, diversos estadios históricos de la extracción de valor” (Vogl, 2023, p. 109). Procesos arcaicos de explotación conviven así con el *produsage*, esta novedosa forma de producción de datos que, desde la perspectiva de Vogl, hace

del comportamiento digital cotidiano y de las formas de comunicación fuentes de una extracción constante de plusvalía.

En estas páginas se pretende contribuir a una crítica del capitalismo contemporáneo mediante el abordaje de las características dominantes de los procesos de plataformización. ¿Por qué las plataformas resultan eficaces en la organización de un conjunto de prácticas disímiles, desde el consumo informativo y cultural al trabajo en las “plataformas austeras” (Srnicek, 2018)? ¿Cómo afectan la relación vivencial de los sujetos con sus condiciones materiales de existencia en una época que se distingue por la precarización económica, la financiarización y el ascenso político de variantes radicalizadas de neoliberalismo (Romé y Terriles, 2023)?

Para explorar estos interrogantes, partiremos de la elaboración de un andamiaje conceptual que aporte precisiones teóricas en torno a la plataformización. Luego, enfocaremos en dos regiones: las transformaciones en la cultura, con énfasis en el *scroll*eo y la ritualización publicitaria en redes sociales; y la gestión algorítmica del trabajo en las plataformas austeras, que desatan un “emprendedurismo estructural” que se nutre de endeudamiento. En este recorrido nos mantendremos atentos a la dimensión subjetiva de las prácticas plataformizadas y recuperaremos la tensión en la bibliografía respecto de si en las plataformas se crea valor o bien lo extraen de otros sectores de la economía.

Para una crítica de la plataformización: Datificación, algoritmización y perfilado

Enfatizar en la plataformización de la vida social, antes que en *las plataformas*, implica trasladar a un primer plano la dimensión histórica y procesual de las transformaciones que se atribuyen a estas tecnologías digitales. Los efectos de la *plataformización* no han adquirido todavía una forma cristalizada, pero aun así se puede ofrecer un

entrelazamiento de términos para avanzar hacia una crítica de estos procesos: *datificación*, *algoritmización* y *perfilado*.

Detengámonos, para empezar, en la noción de *plataforma digital*. Diversas investigaciones (Srnicek, 2018; Poell et al., 2019; Vogl, 2023) coinciden en que las plataformas son infraestructuras digitales que se posicionan como intermediarias y habilitan la interacción entre grupos de usuarios con funciones diferentes, lo que les permite registrar, controlar y modelar las interacciones a través de la datificación y el análisis algorítmico de los comportamientos. En Pedidos Ya, por ejemplo, la plataforma media entre el comerciante –que crea productos con fotos y descripciones–, el repartidor –que sigue órdenes de trabajo y reporta sus acciones– y el cliente –recibe el pedido y se comunica tanto con el comercio como con el repartidor.

La intermediación de las plataformas se produce de manera generalizada y transversal a la división de lo social en regiones ideológicas. Se platformizan, a modo ilustrativo, el derecho –donde funciona Uber, se establece un derecho laboral ad-hoc que coexiste, de manera más o menos conflictiva, con las disposiciones legales de la ciudad en la que sus conductores manejan–; la cultura –el consumo de entretenimiento en plataformas de *streaming* y en el *scroll* automatizado–; la información –las recomendaciones algorítmicas personalizadas dan forma a una relación particularizante con el acontecer social–; y la política –las repercusiones en X son tomadas como criterio de validación del desempeño gubernamental. La platformización no puede estudiarse desde un enfoque sectorial, porque sus modalidades se derraman sobre la superficie especializada y plural de los aparatos ideológicos de Estado, ese “cierto número de realidades que se presentan al observador inmediato bajo la forma de instituciones distintas y especializadas” (Althusser, 2015, p. 282): los AIE escolar, familiar, jurídico, político, sindical, de información y cultural, entre otros.

De manera llamativa, estas mediaciones digitales se presentan como desintermediadas: “nunca ha habido hasta hoy ‘más mediación en una aparente inmediatez’” (Vogl, 2023, p. 164). La “comodidad” de

las plataformas, la instantaneidad y sus facilidades de uso dotan de un efecto unificador de “transparencia” a las interfaces, lo que contribuye a que su uso sea vivido como “desintermediado” frente a los rituales que distinguen, por ejemplo, a los AIE de la información, político y escolar, con sus respectivas personificaciones de la autoridad (periodistas de los medios tradicionales; dirigentes partidarios; profesores y directivos). Se puede sugerir la tesis de que las plataformas toman a su cargo algunas de las funciones de los AIE –o de las instituciones disciplinarias, en términos de Deleuze (1999)– y al hacerlo se erigen como una institucionalidad de otro orden, cuyas novedades se manifiestan, como veremos, en la propia percepción de lo social y en procesos de trabajo que combinan despersonificación del control, endeudamiento y una relación con el dinero que se vive como “inmediata”.

La intermediación confiere a las plataformas la posibilidad de registrar volúmenes inmensos de datos, que posibilitan la personalización de las interacciones y la mejora permanente de los servicios ofrecidos. La *datificación* es fundamental en los procesos de plataformización, que utilizan como materia prima a los datos (Srnicek, 2018). Estos últimos no son algo “dado”: dependen de la recolección sistemática, del almacenamiento en una infraestructura externa a la propia plataforma y de su puesta en relación continua con otros datos. En consecuencia, las plataformas funcionan como “arquitecturas de extracción” (Vogl, 2023) para producir datos, estos objetos relacionales que favorecen la codificación de la sociabilidad misma.

La crítica de Rouvroy y Berns (2016) puntualiza a la *datavigilancia* como el momento de recolección de los datos, que es continuado por el *datamining*, el análisis automatizado que hace emerger las correlaciones y produce un saber que prescinde de hipótesis previas a ser verificadas. La *algoritmización* concretiza una forma novedosa de la estadística, inmanente y anormativa, que genera hipótesis a partir de los propios datos, que se remiten a un sistema de relaciones evolutivas y no a una norma general respecto del “sujeto promedio”. Como consecuencia, se elaboran perfiles algorítmicos que

procuran accionar sobre los comportamientos individuales a través de predicciones personalizadas que se ajustan de manera constante a los sujetos. Cada acción se convierte en un *input* que perfecciona el próximo *output* de la plataforma en un proceso de *feedback* que no descansa –y que no requiere, necesariamente, de la implicación voluntaria ni de la mirada del sujeto, por ejemplo cuando se datifican los movimientos.

Es sobre esta base que se desprende una primera dimensión del perfil, abstracta y codificada, cuyo sentido es anticiparse a las potencialidades de los sujetos: “cada perfil es un conjunto de trazos que no se refieren a un individuo específico, sino que expresan correlaciones entre innumerables rasgos de numerosos individuos, siendo más interpersonales que intrapersonales” (Bruno y Rodríguez, 2021, p. 14). El objetivo de la *perfilización algorítmica* no consiste tanto en saber sobre un individuo particular como en utilizar una serie de datos personales para actuar sobre otros similares.

Existe, sin embargo, otra dimensión del perfil, que alude a las publicaciones de los sujetos, a la manera en que construyen su exposición en redes sociales y comunican aspectos de su vida y del mundo. La *perfilización algorítmica* necesita de la creatividad y la participación de los usuarios para operar. La “libertad de publicación” que desatan estas tecnologías, en contraste con los medios tradicionales, es la promesa “disruptiva” que hace atractivo *perfilarse*, darse una cierta imagen en plataformas y someterla a las reacciones instantáneas, cuantificadas y espectacularizadas de los otros.

Esta dimensión del perfil, más “reflexiva”, en tanto el sujeto decide qué comunicar en una o varias plataformas, no es ajena a la elaboración algorítmica de los perfiles. Por un lado, porque los perfiles algorítmicos se proponen incitar conductas que eventualmente podrán integrarse al perfil público del sujeto –por ejemplo, cuando se comparte una publicación vista por una predicción algorítmica personalizada. Por el otro, las plataformas dan forma a la vivencia imaginaria de *perfilarse*. La creencia de que cada uno tiene su “propio” algoritmo en redes sociales y la búsqueda de no “alterar el algoritmo”

—a través de la reproducción, por ejemplo, de canciones poco habituales en la propia cuenta de Spotify o YouTube Music cuando la maneja otra persona— dan cuenta del modo perfilizado de relacionarse con los contenidos que circulan por plataformas. Los usuarios desean *ser perfilados* —y así lo demuestran cuando comparten en redes sociales las estadísticas de consumo musical que les devuelve Spotify todos los años—, por lo que el funcionamiento algorítmico de los perfiles lejos está de escapar a la reflexividad de los sujetos, como deslizan Rouvroy y Berns (2016).

Estas precisiones teóricas en torno a la plataformización procuran dar cuenta de su especificidad, para así avanzar hacia una comprensión adecuada de sus efectos subjetivos, que se explican por el modo en que cada vez más ámbitos empiezan a estar permeados por la perfilización. Si la participación en los esquemas de la producción y en los de la vida pública se enmarca de manera creciente en estas infraestructuras digitales, la algoritmización y la datificación adquieren entonces una mayor relevancia en la estructuración de las maneras en que la sociedad se ve a sí misma y en la que los sujetos conforman sus identidades, tanto personales como políticas.

Crítica de la industria cultural plataformizada

El proceder algorítmico que hemos definido tiene consecuencias relevantes para la actualización de una crítica de la industria cultural. Horkheimer y Adorno (2013) cuestionaban la expansión de la estadística, el *marketing* y el lenguaje publicitario en la cultura por la producción en serie de los medios de comunicación masiva de la primera mitad del siglo XX. Benjamin (2018), por su parte, advertía de las transformaciones irreversibles en el arte por la creciente reproductibilidad técnica de las imágenes. En redes sociales, como vimos, se realiza una estadística diferente a la de la industria cultural, que, en palabras de los frankfurtianos, encasillaba a los consumidores a partir del *targeting* centralizado en las oficinas administrativas. Estas

novedades en el ámbito de la estadística, que son tanto cualitativas –por las características del proceder automatizado, fragmentario, particularizante, inmanente y anormativo de los algoritmos– como cuantitativas –el almacenamiento de los datos pasibles de análisis parece no encontrar límites–, se corresponden con transformaciones en prácticas sociales y en la relación imaginaria de los sujetos con el mundo. Las plataformas consolidan una ritualización publicitaria de la vida cotidiana y al *scrolleo* como modalidad dominante de recepción (Caputo, 2024a) en una época que se distingue por la reproducción constante en imágenes de los hechos sociales y de los actos más ínfimos y cotidianos.

Las redes sociales –Facebook, Instagram, TikTok, X, pero también plataformas como YouTube–, sujetan lo visible, lo que muestran, a lo que se supone que ya-desea/ya-cree cada sujeto. En el caso de la publicidad de productos y servicios, esta modalidad no es más que un perfeccionamiento de las técnicas que hunden sus raíces en la industria cultural. Pero la experiencia generalizada del *scrolleo* de contenidos personalizados en redes sociales tiende a una fundición entre el mundo y la mismidad del que mira, que quedan así integrados y anulan un potencial extrañamiento ante aquello que se percibe. La plataformización de la relación ideológica e imaginaria de los sujetos con el acontecer social y político favorece una relación particularizante con el mundo, que borra las fronteras entre “lo público” y la experiencia subjetiva (Romé, 2023).

La personalización estadística de lo mostrado es una de las determinaciones históricas de la percepción en esta época. En redes sociales, las imágenes que los algoritmos montan para cada sujeto se acomodan al receptor, se deslizan suavemente en sus esquemas de percepción y conforman una cierta costumbre del mirar, afianzada en la repetición y en la cercanía entre el espectador y lo observado: las imágenes distribuidas algorítmicamente se sitúan en zonas ya transitadas por la mirada, pero que han sido conformadas por la propia práctica de *scrolllear*. En estos rasgos de la cultura plataformizada

se asientan preocupaciones que van desde la polarización política a las dificultades en las aulas por el uso distractivo de los celulares.

La ritualización publicitaria es la otra cara del *scrollleo*, dado que compromete a los usuarios en la creación de contenidos destinados a la mirada de los otros. Los sujetos se comportan crecientemente como publicistas de su propia vida, por la incorporación progresiva –y no necesariamente consciente– de saberes, técnicas y procedimientos que implican una conducta publicitaria. Lo hacen cuando en los rituales plataformizados de exhibición de sí deciden tomarse fotos, seleccionar las mejores y editarlas para publicarlas y conformar una imagen propia que se ajuste a los parámetros cuantificados de la deseabilidad. Las plataformas descargan en los sujetos la responsabilidad de publicitarse y “auratizarse” en una autoestetización generalizada (Groys, 2023).

Facebook, Instagram y TikTok permiten también la creación de “cuentas de empresa” que otorgan procedimientos y técnicas aún más específicos para publicar contenidos y difundirlos, como la segmentación de anuncios en función de la geolocalización del público objetivo. El pasaje del usuario que se relaciona con sus contactos al emprendedor que vende productos o servicios –y evalúa los resultados en un panel estadístico– no requiere de mayores esfuerzos. La simplicidad de este pasaje, sumada a la proliferación de aplicaciones de diseño y edición –desde Canva a InShot–, extreman esta interpe-lación (Althusser, 2015) publicitaria que se entrama con el mandato dirigido al tiempo libre que ya criticaba Adorno (1973): *Do it yourself*. Aquel consejo práctico de hacer las cosas uno mismo, con fines de ahorro y entretenimiento –de *hobby*, escribiría Adorno–, hoy las plataformas lo expanden a las técnicas publicitarias que permiten emprender el sueño del negocio propio –por más pequeño que sea– y al mismo tiempo habilitan formas de supervivencia en una economía precarizada en la que las plataformas funcionan como un canal de venta accesible y eficaz.

Pero las formas del emprendedurismo en plataformas no son sólo las publicitarias de las redes sociales. La plataformización aparece

como una solución a la crisis en los ingresos de los sectores medios y bajos que distingue a este momento histórico. Pedidos Ya, Uber, Fiver, entre otras plataformas austeras, afianzan un emprendedurismo estructural que suma fuerza a la hipótesis, ya enunciada, de la plataformización como una institucionalidad novedosa, que regula y condiciona las prácticas de los sujetos, “libres”, a su vez, de publicitarse y trabajar en y a partir de ellas.

(Des)personificación del capital, deudas y emprendedurismo estructural

Los procesos de plataformización reformulan esquemas productivos y de trabajo, gracias a la datificación y la gestión algorítmica de la producción. El capitalismo de plataformas se entiende como un desarrollo productivo orientado a la creación de nuevas fuentes de riqueza en el contexto de una baja sostenida de la rentabilidad de la economía manufacturera del siglo XX (Srnicsek, 2018). Es en este marco que el capital se vio ante la “necesidad de plantear la pregunta por nuevas fuentes de creación de valor o de producción de plusvalía aún inexploradas” (Vogl, 2023, p. 81).

En términos amplios, existen posturas que entienden que el modelo de negocios de las plataformas es más rentístico que productivo: “Las plataformas, en general, tienen mucho más que ver con la captura de valor de otras partes de la economía” (Srnicsek, 2021, p. 35).¹ En una línea similar se encuentra Vogl (2023, p. 116) cuando afirma que las plataformas “no operan sino que extraen valor”, generando

¹ Para defender su planteo, el autor sostiene que el modo de producción capitalista crea una “vasta y creciente reserva de plusvalía, que es posteriormente distribuida y apropiada entre una variedad de actores capitalistas y no capitalistas” (Srnicsek, 2021, p. 33). En este sentido, y en general, las plataformas se apropian de plusvalía que no es generada por ellas. La postura coincide en parte con Caffentzis (2020), quien señala que la industria informática integra el sector alto del capital, por su composición orgánica, y se apropia de una plusvalía transferida desde otros sectores gracias a la divergencia entre precios y valores.

“beneficios en forma de renta al igual que los mercados financieros”. Sin embargo, este esquema entra en tensión cuando los clientes de una plataforma abonan un servicio y quien lo realiza recibe un monto inferior al abonado, como en Uber o Pedidos Ya, lo que indica producción de plusvalor generado por trabajo abstracto (Woodcock, 2021). No disponiendo de espacio para saldar aquí esta discusión, señalaremos la posibilidad de que en el capitalismo de plataformas convivan orientaciones productivistas y rentísticas en los esquemas de negocios, que dependen de algoritmos y datos para asegurar su funcionamiento.

En el caso de ciertas plataformas, los datos educan y mejoran a sistemas informáticos que dividen y controlan al trabajo humano de manera remota y automatizada. Se habla aquí de una “gestión algorítmica” de la producción que dialoga con una fuerte deslocalización del trabajo, lo que da lugar a empresas que operan de modo transnacional con costos escasos. Uber, Delivery Hero, Airbnb, TaskRabbit, Aliadas, Freelancer, entre otras, encarnan estos formatos productivos, orientados a la extracción de datos para sostenerlos y optimizarlos. De manera curiosa, estas plataformas practican un “abandono de los medios de producción” (Vogl, 2023, p. 91). Aquí se trata de una pronunciada tercerización de procesos económicos en la que parte del capital fijo es aportado por el capital variable. Quienes realizan viajes taximetrados, repartos de mercancías, servicios de limpieza, tareas de cuidado, alquileres temporarios, diseños y ediciones digitales, cargan con el peso de aportar y mantener parte sustancial del equipamiento necesario para la realización de sus tareas. Se constata así una externalización de costos de la producción, que otorga valor financiero a las empresas y profundiza la precarización del trabajo bajo el régimen del “contratismo independiente”.

Es por estos motivos que Srnicek (2018) ha propuesto conceptualizar a las empresas que encarnan estas tendencias como “plataformas austeras”. Su modelo genera plusvalía, dado que el viaje, la limpieza, el cuidado, el reparto, el diseño, etc., constituyen tiempo de trabajo abstracto. Sin embargo, el autor opta por enfatizar la

posición rentística de estas plataformas, que gracias a la tercerización del capital fijo, la posición de intermediación y los efectos de red que derivan en monopolios ganan control sobre las tasas que cobran para acceder a ellas por determinado tiempo. Se habla así de la captura de “rentas infraestructurales” que surgen de las tasas pagadas por el uso de la plataforma.

Sea que haya captura o plusvalor, lo cierto es que estas plataformas involucran la novedosa “gestión algorítmica” de la producción (Grohmann y Salvagni, 2023). Las prestaciones de servicios son coordinadas mediante sistemas algorítmicos de *input-output* que reemplazan a las figuras personificadas de planeamiento y supervisión por esquemas automatizados tanto de notificación de tareas, como de rastreo personal y cuantificación y medición de eficacia en su ejecución. En las plataformas austeras, la división del trabajo se encuentra prácticamente automatizada, pero el control ya no queda en manos de un ser humano, sino que se trata de un complejo y puntilloso dispositivo de seguimiento de la fuerza de trabajo que, involucrando geolocalización, conteo de actividades y evaluaciones de parte de clientes, cristaliza tanto en rankings laborales –que otorgan o quitan beneficios–, como en aparatos de tomas de decisiones –que brindan u obturan la posibilidad de realizar piezas de trabajo. Por caso, los/as trabajadores/as de Uber o Pedidos Ya se encuentran dispersos en una ciudad, siendo ofertados a realizar viajes o repartos a domicilio, al tiempo que ocupan posiciones en rankings que determinan qué cantidad de trabajo y qué margen salarial se percibirá a lo largo de una jornada.²

En este marco, nos parece crucial detenernos en la presencia de un elemento arcaico que, según ha sido enfatizado en diversas investigaciones obreras (Cant, 2020; Diez Prat et al., 2024), asegura una

² Estar en una posición elevada implicará recibir más solicitudes por más dinero, y estar en una posición baja, lo contrario. Asimismo, un descenso pronunciado en los rankings o la realización de una acción “ilícita” (cancelar un reparto, por ejemplo) pueden derivar en suspensiones temporarias o permanentes de la plataforma sin perjuicio para ella.

producción intensificada y una sujeción plena del trabajo a las empresas: el pago por tarea. Además de eliminar la remuneración en los tiempos muertos de la producción, el trabajo a destajo presenta consecuencias para un análisis de los efectos subjetivos del trabajo en plataformas, dado que desempeña un papel fundamental en lo que llamamos “emprendedurismo estructural”.

Las plataformas austeras representan una forma novedosa en las personificaciones del capital. En vez de tornarse persona en la figura del “capitalista”, el capital se difumina en una institución empresarial que se expresa en sistemas de mediaciones técnicas y controles despersonificados. Principalmente, nos enfrentamos a dispositivos informáticos que expelen tareas puntuales, por un lado, y a la elaboración de rankings compartidos con sujetos con los que en general no se tiene contacto, por el otro. Si bien se ha señalado que tales sistemas de reputación atizan un comportamiento competitivo por las horas y la carga de trabajo (Diez Prat et al., 2024), esto acentúa también una individualización: en los rankings, cada quien dispone sólo de sí, de su esfuerzo y de la eficacia de su rendimiento, para escalar o descender posiciones, tratándose de un pronunciado mano a mano con una pantalla que vehiculiza órdenes de un sistema algorítmico abstracto.

Si se incorpora el pago por pieza a este esquema, se hace notorio que esta individualización de la ética competitiva tiene como horizonte acceder no sólo a más o menos trabajo, sino también a más o menos dinero. La ganancia monetaria mantiene a este tipo de gestión laboral algorítmica en funcionamiento: es mediante aquella que las empresas logran impulsar las intensificaciones laborales individualistas adecuadas a este tipo de producción. “Quien no trabaja no cobra”, señalan Diez Prat et al. (2024, p. 35), brindándonos un esquema homologable al conjunto de plataformas austeras, dado que en su mayoría apelan al trabajo a destajo (Grohmann y Salvagni, 2023).

Ahora bien, ¿en qué sentido estos procesos de trabajo plataformizado configuran y consolidan un “emprendedurismo estructural”? La estrategia legal de las plataformas –con cierta eficacia ideológica

e imaginaria en los usuarios— consiste en presentarse como intermediarias entre oferentes y demandantes de servicios, y no como empresas que los prestan directamente. El “contratismo independiente” en el que rotulan a sus trabajadores/as tiene asimismo un reverso llamativo, que es el de permitir que estos/as diagramen sus agendas laborales—que tomen o liberen turnos— con autonomía relativa, dado que se depende de posiciones en rankings y de la mayor o menor demanda de servicios. La despersonificación patronal y la individualización salarial que vimos antes, encuentran en la autonomía relativa de los momentos de trabajo el componente adicional para que se configure así el “emprendedurismo estructural”: en estos procesos laborales se consolida una vivencia subjetiva con valor de verdad de que trabajar para una plataforma equivale solamente a trabajar para sí mismo/a, ganando dinero de acuerdo con la cantidad de esfuerzo dedicado en un esquema horario relativamente autodeterminado. En el marco de mercados laborales crecientemente precarizados y con tendencias a otorgar salarios escasos, las plataformas austeras aparecen como instancias de refugio o permanencia en las que se puede entrar o salir con relativa facilidad para obtener una ganancia monetaria paliativa o mayor respecto de las obtenidas en otros trabajos igual de precarios, pero personificados en otredades que otorgan u obturan el material necesario para la supervivencia. En estas plataformas se trata de una relación con pantallas e interfaces digitales que permiten o inhiben acceder a más o menos dinero.³

¿Cuáles son las implicancias de que el trabajo lo administre una institución empresarial que opera mediante un sistema despersonificado que brinda dinero a cambio del esfuerzo individual? Aquí retomaremos el planteo de Carson (2023), que enfatiza la articulación

³ Es en esta línea que podemos interpretar lo dicho por un trabajador en un grupo focal: “yo he saltado de buen empleo a Rappi, de Rappi a buen empleo, y de buen empleo otra vez a Rappi. ¿Por qué? [...] Yo como enfermero no ganaba ni la mitad de lo que gano con Rappi. No soy esclavo de Rappi: tengo una disciplina que me la formo yo. No tenemos jefe, es verdad, pero yo mismo tengo una disciplina que me dice: bueno, tú te conectas a esta hora, a esta hora te desconectas”. Para una contextualización de este fragmento, véase Ballestrin (2024).

entre la producción de valor, la sujeción y la (des)personificación del capital. En principio, el modo de producción capitalista involucra relaciones sociales “objetivas” de producción, es decir, relaciones “engendradas” por el “valor” (Carson, 2023, p. 73). Esto determina que la forma primigenia en que se está sujeto al capital es “impersonal” (Carson, 2023, p. 5), dado que mediante la mera reproducción vital se colabora en la valorización del capital. Sin embargo, la sujeción “personal” al capital ocurre cuando las relaciones de producción se “personifican” en las figuras concretas del “capitalista” y el “trabajador”, o en las “relaciones jurídicas” del “acreedor y el deudor” (Carson, 2023, pp. 13, 20).

En vistas de este esquema, quisiéramos plantear que estas plataformas no se “personifican” en un “capitalista”, porque el capital se disuelve en la plétora de controles datificados y algoritmizados con los que se interactúa. Al posponer la “personificación”, la sujeción a las plataformas debe leerse como una subyugación que se mantiene “impersonal”: según esto, se torna compleja la representación de que se está trabajando para otra persona, facilitándose un entendimiento de que se trabaja tanto para sí mismo como para un sistema abstracto que brinda dinero a cambio del esfuerzo individual.

Sin embargo, nos parece oportuno plantear que si la necesaria “personificación” de estas instituciones empresariales no ocurre en la persona de un “capitalista”, sí lo hace en la figura jurídica de una instancia acreedora de capital. Esto se hace palpable desde el momento en que los/as trabajadores deben aportar capital fijo para la realización de la producción: pedir préstamos o pagar a crédito bicicletas, motos, autos, seguros, computadoras, celulares, combustible, planes de datos, etc., los posiciona como deudores que necesitan acceder a un mercado de trabajo para cancelar sus obligaciones. La plataforma es la instancia que brinda el dinero necesario para realizarlo.

Esta política de deudas se encuentra en el centro mismo de la operatoria de las empresas: por ejemplo, todo viaje o reparto a domicilio que se realiza con dinero en efectivo se carga en los trabajadores en la forma de una deuda a cancelar con la plataforma. Lo mismo ocurre

con una pieza de trabajo no completada (un viaje o reparto “cancelado”), por lo que los sujetos se encuentran en amenaza permanente de entrar en deudas con la empresa. Estos factores dialogan con los subrayados por Grohmann y Salvagni (2023, p. 88), para quienes los/as trabajadores/as deudores/as se topan con “finanzas digitalizadas” en las “formas de pago” (diferido), en el “cobro de tarifas de uso” (de la plataforma) y “en la actualización de las propias plataformas como agentes financieros: ‘trabajador, ¿necesita dinero? Nosotros le prestamos’; ¿necesita una moto nueva? Le ayudamos’”. En consecuencia, en el caso de las plataformas austeras, podemos plantear que la sujeción impersonal a un sistema abstracto se personifica más en la figura de acreedores y deudores de capital que entre capitalistas y trabajadores.

Es desde este ángulo que cobra importancia la propuesta de Carson (2023), que subraya que el despliegue aumentado de capital ficticio tiende menos a personificar relaciones personales entre capitalistas y trabajadores que relaciones jurídicas entre acreedores y deudores, resaltando el papel crucial que desempeña el dinero en su establecimiento. Nuestra perspectiva sobre las plataformas austeras enfoca en la relación entre acreedor y deudor de manera directa.

Una parte sustancial de *La genealogía de la moral* (Nietzsche, 2016) se dedica al análisis de este tipo de relación. El énfasis clásico en el sentimiento de culpa que genera tener deudas ilumina la novedosa ética laboral plataformizada. Como se ha demostrado en estudios de casos (Ballestrin, 2024; Lewkow y Ballestrin, 2024), los/as trabajadores/as deudores/as se sienten culpables cuando no han salido a trabajar, porque lo vivencian como una pérdida de dinero. Aparecen remordimientos de conciencia en quienes no han sacado rédito de una jornada disponible: constituye un “látigo” mental que un compañero haya hecho diez mil pesos y que “yo no me los hice”. Así, se es “flojo” por descansar o priorizar otras tareas, mientras que la ganancia monetaria individualizada constituye, para ciertos repartidores, un mecanismo “inspirador”, en el que el mano a mano con la pantalla y

el dinero atiza cierta compulsión por el trabajo.⁴ De esta manera, la línea conceptual que asocia la “mala conciencia” con la culpa y las deudas (Nietzsche, 2016) ilumina configuraciones éticas de la plataformización del trabajo.

En resumen, el trabajo en plataformas austeras se expresa en relaciones ora “impersonales” con un capital despersonalizado en sistemas de mediaciones y controles datificados, ora “personales” entre trabajadores/as deudores/as e instituciones acreedoras de circulante monetario. Esto genera un “emprendedurismo estructural” como esquema laboral en una época de precarización económica, de lo que brota una ética individualista y competitiva con efectos subjetivos como la “culpa” y la “mala conciencia”, asociables a su vez con el resentimiento, afecto al que Vogl (2023) atribuye un carácter estabilizador y estructurador del capitalismo, sobre todo en momentos de concentración del capital, afianzada en nuestros días por el cruce entre plataformas y finanzas.

La plataformización como expresión de la ideología dominante

El trabajo empezó con la tesis de que la plataformización es un proceso dominante que permea planos diferentes de la vida social, a través de la datificación, la algoritmización y la perfilización. En un recorrido que incluyó una serie de definiciones teóricas para avanzar

⁴ En palabras de un repartidor: “Como la aplicación te ofrece ver lo que tú [cuánto dinero] estás haciendo, hay como un juego ahí en la psicología, que no tienes en otro trabajo que es tú saber cuánto te van a pagar y cuándo te van a pagar. Aquí tú estás viendo cuánto [dinero] estás haciendo en el momento [...E]ntonces dices ‘no, pero puedo hacer más’ [...E]ntonces tú estás viendo constantemente la sumatoria en la aplicación, y eso hace que tu trabajes 10, 15, 20, 30, 40 horas, porque sabes que puedes sacar 20, 30, 40 mil pesos al día”. La vivencia del repartidor confirma la hipótesis sugerida más arriba respecto a la “desintermediación” que promueven las plataformas: la relación con el dinero se vive como “inmediata”. Los fragmentos citados corresponden a grupos focales realizados junto a trabajadores de Rappi y Pedidos Ya en la CABA (2023) y han sido sistematizados en los dos artículos citados en el párrafo.

hacia una crítica de la plataformización, optamos por detenernos en transformaciones en el ámbito de la cultura y el trabajo.

En el primer caso, argumentamos que el *scrolleo* en redes sociales se encuentra entre las determinaciones de la percepción sensorial de esta época. En la personalización estadística de lo mostrado se afirma una relación particularizante con el mundo, dado que lo visible –los contenidos que el algoritmo monta para cada uno de sus usuarios– obedece a lo que el sujeto ya desea, gracias al análisis automatizado de las interacciones previas. Si a esto se suma que la algoritmización premia los contenidos de mayor virulencia, por su potencial para incitar reacciones, se conforma un cuadro en el que la propia infraestructura en la que parte de lo social se hace visible queda regida por un proceder estadístico que tiende a la simplificación imaginaria de lo contradictorio.

En redes sociales, los sujetos se comportan como publicistas de sí mismos y se sirven de técnicas publicitarias para emprender y abrirse paso en la economía precarizada. En este punto, estas plataformas se intersectan con las austeras, que se erigen como una forma novedosa de trabajo, caracterizada por una gestión algorítmica que despersonifica al capital y en un mismo movimiento lo repersonifica en la relación jurídica entre acreedores y deudores. La intermediación digital, combinada con el trabajo a destajo, deja a los/as repartidores/as en una relación con el dinero que se vive como “inmediata”: salir a la calle a repartir equivale a ganar dinero. La vivencia del tiempo se subsume así a la ganancia monetaria.

Las plataformas afectan la propia percepción del mundo, tal como es experimentado por los sujetos, y contribuyen a la reproducción de las relaciones de producción mediante sus múltiples aristas, como la microsegmentación publicitaria y la gestión algorítmica del trabajo. La plataformización se constituye así en una de las expresiones tendenciales y contradictorias de la ideología dominante (Caputo, 2024b), en tanto barniz que se adhiere a superficies disímiles –las regiones ideológicas que vivimos como distintas y especializadas– dotándolas de una homogeneidad codificada que

hace coincidir rentabilidad y control mediante la transformación de todo acto en datos.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1973). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Althusser, Louis (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Ballestrin, Juan Bautista (2024). Trabajo y alienación en plataformas de reparto: libertad, dinero, culpa y aburrimiento. *Trabajo y Sociedad*, XXV(42), 345-366.
- Benjamin, Walter (2018). *Estética de la imagen*. Buenos Aires: La marca editora.
- Bruno, Fernanda y Pablo Manolo Rodríguez (2021). The Dividual: Digital Practices and Biotechnologies. *Theory, Culture & Society*, 39(3), 27-50.
- Caffentzis, George (2020). *En letras de sangre y fuego: Trabajo, máquinas y crisis del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Cant, Callum (2020). *Riding for deliveroo: Resistance in the New Economy*. Cambridge: Polity.
- Caputo, Mariano (2024a). De regreso a Frankfurt (desde Frankfurt): Crítica comunicacional de la plataformización de la cultura. *Hipertextos*, 12(21), 91-113.
- Caputo, Mariano (2024b). La dimensión ideológica y subjetiva de la plataformización de la vida social. *Pléyade: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 32, 181-203.
- Carson, Rebecca (2023). *Immanent Externalities: The Reproduction of Life in Capital*. Leiden y Boston: Brill.

- Deleuze, Gilles (1999). Posdata sobre las sociedades de control. En Christian Ferrer (comp.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (pp. 115-122). La Plata: Terramar Ediciones.
- Diez Prat, Felip, Felipe Corredor Álvarez y Nuria Soto Aliaga (2024). Espacios de gobernanza y control algorítmico en las plataformas de reparto. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 28(1), 17-48.
- Grohmann, Rafael do Nascimento y Julice Salvagni (2023). *Trabalho por plataformas digitais: Do aprofundamento da precarização à busca por alternativas democráticas*. San Pablo: Edições Sesc SP.
- Groys, Boris (2023). *Devenir obra de arte*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (2013). *Dialéctica del Iluminismo*. La Plata: Terramar.
- Lewkow, Lionel y Juan Bautista Ballestrin (2024). Ciber-Nietzsche: la situación laboral de las plataformas de delivery en la Ciudad de Buenos Aires. *El Banquete de los Dioses*, 14, 209-233.
- Poell, Thomas, David Nieborg y José van Dijck (2019). Platformisation. *Internet Policy Review*, 8(4), 1-13.
- Romé, Natalia (2023). La condición cismática de la representación: Lo escénico y lo inconsciente en tiempos de datificación. Aportes desde la filosofía de Louis Althusser. *Enrahonar*, 71, 163-187.
- Romé, Natalia y Ricardo Terriles (2023). Lo postdictatorial: Sobre la neoliberalización del vínculo entre política, cultura y comunicación. *Avatares de la comunicación y la cultura*, 26, 1-17.
- Rouvroy, Antoinette y Thomas Berns (2016). Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación? *Adenda Filosófica*, 1, 88-116.
- Srnicek, Nick (2018). *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Srnicek, Nick (2021). Value, Rent and Platform Capitalism. En K. Haidar y M. Keune (eds.), *Work and Labour Relations in Global Platform Capitalism*. Cheltenham: Elgaronline.

Vogl, J. (2023). *Capital y resentimiento: Una breve teoría del presente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Woodcock, Jamie (2021). *The Fight Against Platform Capitalism: An Inquiry into the Global Struggles of the Gig Economy*. Londres: University of Westminster Press.

El rostro vuelto hacia el pasado: Entre Teoría Crítica y psicoanálisis

Claudio Véliz

Introducción

Para abordar la actualidad de los desarrollos frankfurtianos que hemos escogido nos resulta muy productivo explorar, especialmente, aquellas encrucijadas en que la filosofía crítica se intercepta con la teoría psicoanalítica (de una forma irremediablemente problemática, desde ya), partiendo de los modos en que Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y Herbert Marcuse lo experimentaron en su momento, pero también en virtud de la renovada tensión persistente entre ambos modos de la crítica. En todos los conceptos que nos hemos propuesto revisar pueden advertirse (explícita o implícitamente) los cruces que aquí proponemos analizar. Estos tres pensadores se han sentido fascinados por los descubrimientos freudianos, aunque los hayan incorporado a sus abordajes críticos de maneras diversas. Para insinuar un diagnóstico más o menos informado del mundo actual (después de todo, de esto se trata nuestro empeño) resulta indispensable insinuar un adecuado (aunque conflictivo) *vaivén* capaz de ahondar tanto en la distinción como en el vínculo entre el impacto de la totalidad social y los devenires del carácter; entre las disposiciones de la personalidad y los rituales de la ideología; entre las patologías individuales y la irracionalidad de la entera cultura; entre el análisis sociológico y la psicología; entre

las “exageraciones” del psicoanálisis y las desmedidas pretensiones de la teoría social.

Ciertamente, las experiencias subjetivas deben ser analizadas en tanto prácticas singulares, situadas, complejas y contradictorias; y, por lo tanto, resulta insuficiente considerarlas ya como el simple objeto de la totalidad social, ya como meros trastornos y patologías de la personalidad. Desde ya, la necesidad de incorporar los conocimientos del psicoanálisis al abordaje social nos plantea el problema del *cómo* hacerlo; y precisamente, los pensadores que aquí decidimos revisar se han ocupado, obsesivamente, de desplegar esta interrogación demostrando un cuidado excesivo al respecto, y procurando evitar una recaída en el “psicologismo social”. Conscientes del carácter problemático de nuestra encrucijada, y cautelosos a la hora de establecer jerarquizaciones arbitrarias, hemos decidido: recuperar los aportes de Adorno sobre la *personalidad autoritaria* en un momento histórico que ha sido caracterizado (con abundantes razones) como “neofascista”; releer la idea benjaminiana de *inconsciente óptico* en un presente atravesado por las nuevas tecnologías y la inteligencia artificial, una era tecnocrática en que lo orgánico, lo social y lo psíquico tienden a ser subsumidos (o bien suplidos, reemplazados) por los dispositivos del Big Data, el algoritmo y el panóptico digital; y ponderar los análisis marcuseanos sobre el *hombre unidimensional* y la *desublimación represiva*, urgidos y abrumados por la actual hostilidad hacia el pensamiento crítico y la argumentación reflexiva, por la proliferación de noticias falseadas y de burbujas cognitivas, y por la sistemática repetición de frases huecas, fórmulas vacías y eslóganes carentes de contenido.

Inconsciente óptico y sociedad-pantalla

Cine y psicoanálisis

La pregunta por la técnica, más allá de la explícita formulación heideggeriana, no ha cesado de constituirse como una preocupación excluyente para la mayoría de los filósofos y de los científicos sociales de todos los tiempos. Hacia mediados de los años veinte de la pasada centuria, Walter Benjamin (2019) conectó dicho interrogante, de un modo magistral, con el marxismo, el psicoanálisis freudiano, el cine, las artes visuales, el fascismo y la política. Pero la consideración de la técnica cinematográfica como motor del “inconsciente óptico” en tanto revolución perceptiva, quizá represente su mayor hallazgo en dicho sentido, además de constituirse como un lejano antecedente para pensar la muy actual obturación fantasmática operada y/o promovida por las nuevas tecnologías. Benjamin no veía al cine como un mero dispositivo productor de subjetividades alienadas y “entretenidas” sino, más precisamente, como un peligro y una oportunidad: el peligro de que contribuya a estetizar la política, y la oportunidad de hacer estallar el mundo carcelario democratizando y politizando el arte.

Primero la fotografía y luego el cine alteraron la forma en que experimentamos las imágenes, ya que las herramientas técnicas utilizadas permitieron una expansión perceptiva y facilitaron la emergencia de un inconsciente óptico, de un modo análogo a cómo operaba el psicoanálisis con el inconsciente pulsional; hasta entonces, varios aspectos de la visión/mirada habían permanecido inabordables. Las técnicas fotográficas (y luego las cinematográficas) habilitaron sorprendentes y novedosos espacios para la percepción. Las nuevas imágenes albergaban un índice temporal que remitía a transformaciones técnicas (sobre)determinadas por circunstancias sociales, económicas y culturales, y también por las decisiones políticas que propiciaban tales mutaciones. Y si en términos técnicos

y perceptivos, el ojo es reemplazado por la cámara; la conciencia, en tanto instancia estructurante del espacio, el tiempo y las imágenes, es sustituida por el inconsciente óptico.

Del camarógrafo-cirujano a la sociedad-pantalla

Gracias al aparato, se logra la sensación (en el espectador) de estar frente a un aspecto de la realidad libre de aparato: lo imaginal disimula su carácter irremediablemente mediado, oculta sus condiciones de producción. En virtud de dicho borramiento, la estructura medial se inscribe en lo real con precisión quirúrgica. Y aquí, toma relevancia la brillante metáfora benjaminiana del cirujano que, cual camarógrafo, se introduce en el cuerpo del espectador e incluso, accede a su inconsciente. Montaje, ampliación, detalle, efecto de *shock* dan cuenta del funcionamiento del inconsciente óptico en el marco de una verdadera revolución tecnológica posibilitada por condiciones de producción que propiciaban la expansión ilimitada del consumo masivo.

En la actual era digital que, incluso, muchos han denominado *posdigital* (en virtud del modo en que transformó nuestro entorno conectivo y nuestro universo perceptivo), la idea de inconsciente óptico requiere de algunas adecuaciones y modificaciones. Estamos sumergidos en un mundo virtual-digital-imaginal en que las pantallas determinan y mediatizan nuestra percepción del mundo y hasta producen un mundo paralelo como único mundo real. Lo singular y distintivo de este tiempo es la multiplicación acelerada e incesante de las imágenes a través de las pantallas (smartphones, tablets, notebooks, TV, etc.) Por estas razones, algunos analistas de este fenómeno prefieren hablar de una “sociedad-pantalla” que produce y reproduce bits y píxeles de un modo vertiginoso, exigiendo unidades de almacenamiento cada vez más amplias. En el marco de esta “conexión total” sustentado en el vértigo pixelar y el bombardeo audiovisual, se torna mucho menos factible que los recursos técnicos productores

de imágenes nos permitan ampliar y enriquecer nuestra percepción, y, menos aún, facilitar una desconexión selectiva, un distanciamiento crítico y una reapropiación emancipatoria del universo tecnodigital (tal como sugería, no sin reparos, el texto benjaminiano).

En la sociedad-pantalla, lo imaginario no se tensiona con lo real, sino que lo subsume; lo digital funciona como velo frente a lo real de un sujeto imposibilitado para hacerse cargo de su deseo. La impostura estética (y política) subsume las emociones genuinas (la frustración, la vergüenza, la angustia) con el objeto de que los sujetos “encajen en el sistema” hasta que sólo quede de ellos lo que muestran las imágenes en las pantallas. Podemos decir –siguiendo al profesor Agustín Valle (2022)– que vivimos en un régimen de hiperconexión, que el *capitalismo conectivo* ha diseñado una verdadera *mediósfera* (continuo incesante y transversal) que tiende a capturar y privatizar la experiencia. En este ambiente de extrema virtualidad, nuestra anatomía (los ojos, los pulgares, la cintura, las cervicales, el sistema nervioso, la frecuencia cardíaca, etc.), nuestra psiquis, los modos de habitar el tiempo y el espacio, los vínculos afectivos y las nuevas modalidades perceptivas, experimentan rápidas e inquietantes transformaciones como corolario del vértigo, la velocidad, los impactos lumínicos, la tendencia al ensimismamiento y el extremo nivel de dependencia que produce la exigencia de conexión perpetua.

Así, lo más (pretendidamente) inmediato es, en realidad, lo más mediatizado ya que la sociabilidad sólo se concibe en virtud de dispositivos que la constituyen como absoluta abstracción: sin cuerpos, ni carne ni experiencia sensorial ni recursos cognitivos; sin novedades, ni riesgos ni silencios ni abismos ni desvelos; sin desfallecimientos, ni soledades ni encuentros ni pensamientos ni palabras desgarradas ni voces sagradas. La mediatización nos conecta al mismo tiempo que nos separa, o mejor aún, nos conecta como separados, como átomos que habitan refugios clausurados, aunque conectados virtualmente.

Por consiguiente, podemos afirmar que ese *mundo carcelario* descubierta y estallado por el inconsciente óptico benjaminiano

es, precisamente, lo que queda obturado (podríamos decir, parafraseando a Althusser, que “es producido como invisible”) en la era de la virtualidad financiera, de la hiperconexión mediática, de la abstracción total. La que resulta inhibida es la posibilidad de experimentar el mundo como carcelario y no como panacea de la libertad. No obstante, lejos de alentar una tecnofobia ingenua, deberíamos bucear en esa *mediósfera* de un modo tan sutil y perspicaz que nos permita hallar los flujos subterráneos de resistencia, las subjetividades disidentes, las oportunidades de desconexión, los movimientos de contrasentido, las prácticas de “presentificación”, los efectos de distanciamiento, las voces silenciadas de los “inadaptados”. Sólo así, tendremos la *chance* de pulsar el *freno de emergencia* de una locomotora acelerada, arrasadora, despiadada.

Personalidad autoritaria y neofascismo

Las persistencias de la dialéctica

Las investigaciones adornianas sobre la personalidad autoritaria en tiempos de posguerra, en colaboración con un equipo académico de la Universidad de California (conocido como Grupo de Berkeley), se proponían desentrañar los rasgos de la personalidad que se conjugaban a la hora de adherir a propuestas autoritarias y/o totalitarias, y de abrazar ciertos prejuicios, discriminaciones y estigmatizaciones (Adorno, 2009). Se trata del primer estudio empírico a gran escala sobre el autoritarismo y, más allá de algunas críticas metodológicas (tamaño de la muestra, modo de selección de los participantes, ciertos sesgos psicologistas, etc.), el resultado final de esta pretenciosa investigación contribuyó a detectar afinidades entre rasgos de la personalidad, juicios de valor, formas de comportamiento y decisiones ético-políticas. Por otra parte, muy lejos de postular la autonomía de un aparato psíquico pretendidamente extraño a los vaivenes de

la conflictividad social, Adorno no hacía más que poner a prueba, exitosamente, una particular dialéctica entre psiquis y sociedad (y, por consiguiente, entre las tareas de la sociología y las de la psicología) que había venido insinuando desde sus escritos juveniles. Las fuerzas de la personalidad –sostenía– remiten a pulsiones, deseos, impulsos emocionales que varían en cada individuo (en cualidad, intensidad, modo de gratificación, etc.) y lejos de tratarse de una estructura innata e invariable, aquellas se desarrollan bajo el impacto del medio sociocultural del que jamás podrían ser aisladas.

Para Adorno, el prejuicio no era un fenómeno enteramente psicológico, ya que muchos de los rasgos que exhibían los “puntuadores altos” eran promovidos por el “espíritu objetivo de la sociedad” (y, en algunos casos, por el Estado). Esto no quita que los diferentes individuos reaccionen de un modo distinto a los estímulos culturales del prejuicio, en virtud de sus particulares constituciones psicológicas. El individuo potencialmente fascista es aquel cuya estructura psico-social lo vuelve vulnerable a la propaganda antidemocrática. Los investigadores eran conscientes de la peligrosidad del fascismo y entendían, por consiguiente, que el conocimiento de los rasgos de la personalidad que favorecían su aceptación resultaría útil a la hora de combatirlo. Los individuos que muestran una vulnerabilidad extrema a la propaganda fascista tienen muchas cosas en común; motivo por el cual, los rasgos y características exhibidos por ellos pueden agruparse en un *síndrome*, más allá de las variaciones apreciables al interior de dicho patrón. Cada vez resulta más evidente –sostiene Adorno– que los individuos no se comportan de un modo que favorezca a sus intereses materiales, a punto tal de atentar contra ellos mismos, incluso cuando tienen claro cuáles son sus intereses. Su identificación con un grupo (o mandato) determinado y/o la necesidad de eliminar a sus pretendidos antagonistas los conducen a actuar en virtud de dichas identificaciones y disposiciones, y no a partir de una consideración racional.

Adorno nos advertía sobre los riesgos de analizar la conflictividad social meramente a partir de los intereses económicos en pugna,

sin ponderar las pulsiones emocionales profundas. Sólo si prestamos atención a las percepciones y disposiciones a partir de las cuales los individuos se relacionan con el mundo social, podremos advertir ciertas tendencias absolutamente irracionales. Y la fuente de tal irracionalidad no sólo debemos buscarla en la situación objetiva del individuo sino también en las necesidades profundas de la personalidad, allí donde la teoría psicoanalítica había logrado hallar la fuente de las fantasías, los sueños y las interpretaciones ficcionales del mundo. Tanto en la determinación de la ideología como en la de cualquier conducta emergen dos factores: uno situacional (condiciones socioeconómicas, pertenencia a grupos sociales, etc.) y otro ligado a los rasgos de la personalidad. Si el primero fue intensamente estudiado, el segundo no ha recibido la atención que se merece.

El fascismo necesita penetrar en las masas para alcanzar cierto éxito como movimiento político: requiere tanto de la sumisión aterrorizada como de la cooperación activa. Como no puede (en virtud de sus horizontes, intereses y alianzas) mejorar la situación de las mayorías, debe apelar a ciertas instancias emocionales: a los deseos y miedos más primitivos e irracionales de las masas, a sus frustraciones, aspiraciones, resentimientos y ansiedades. En los laberintos de la psiquis subyacen los sentimientos antidemocráticos de no pocos individuos a la espera de ser acicateados, alentados, ensalzados, excitados por la propaganda fascista.

Los límites del prejuicio neurótico

Ciertamente, si nos enfocamos en las sociedades actuales, deberíamos renovar y/o corregir ciertos sesgos del abordaje de Berkeley. Tal como sostiene la investigadora alemana Eva von Rodecker (2021), los prejuicios que impulsan la movilización autoritaria (en tanto mecanismos de defensa) se han multiplicado desde entonces. Cuestiones tales como el aborto, el cambio climático, la inmigración, las luchas de mujeres y diversidades o la denominada “ideología de género”

han ocupado un lugar central en la escena pública. En este sentido, la teoría crítica de la raza/etnia, las filosofías y epistemologías decoloniales o los aportes de los feminismos resultan muy productivos para explorar nuevos prejuicios. Así, según esta autora, la escala F no contemplaba (y en algunos casos, no podía hacerlo) ciertos motivos de la política autoritaria contemporánea: el odio de clase, el darwinismo social, la fobia contra los negros y los pobres, el ecocidio, las posturas antiabortistas, la violencia femicida, la furia punitiva contra las diversidades.

Por su parte, la académica norteamericana Elizabeth Young-Bruehl (1996) les critica a los frankfurtianos cierto “reduccionismo social” a la hora de explicar los prejuicios, además de ponderar los procesos cognitivos por sobre las fantasías inconscientes y los mecanismos de defensa psicopatológicos. Adorno sólo habría privilegiado a los neuróticos obsesivos y subestimado otros rasgos de la personalidad arrasados por la excesiva generalización. Este direccionamiento le habría impedido apreciar prejuicios relacionados con la lógica histérica (como, por ejemplo, el rechazo de los negros) o con la narcisista (como, por ejemplo, la homofobia). Esta autora construye una tipología de los prejuicios partiendo de las estructuras del carácter freudianas: obsesivos, histéricos y narcisistas. El obsesivo se siente amenazado por las crueles exigencias del superyó, y esta fobia defensiva puede activar la amenaza de un pretendido intruso que vendría a perturbar el orden fantaseado. Los histéricos se sienten amenazados por las pulsiones del ello y tienden a castigar, en los demás, justamente eso que temen en ellos mismos. Por su parte, los narcisistas están en conflicto con el principio de realidad de manera que los otros son considerados serviles, inferiores, carentes de interés legítimo.

Ambas pensadoras llaman “ideología del deseo” a la operación consistente en transformar frustraciones formativas en odios grupales, constituyendo un *otro* que se adecúa perfectamente a las exigencias de una psiquis desestabilizada y se convierte en el blanco de la agresión. Si bien Young Bruehl subraya que dichas formaciones son sociales e históricas (y cita algunos ejemplos al respecto), aquello que

subyace a cada una de las tres estructuras de carácter (obsesiva, histérica y narcisista) –sostiene– es el mismo individualismo posesivo, la auto-apropiación, es decir, el relato liberal del individuo desposeído que se convierte en propietario de sí mismo. La operación ideológica consiste en dicha compensación ficticia: sólo en individuos materialmente despojados de su libertad funciona la promesa de apropiación de sí mismos. En las sociedades actuales en que la auto-vigilancia, el sacrificio y el rendimiento constituyen los principales motores de la producción subjetiva, la *compensación libertaria* suele incluir la licencia para portar armas, hacer daño al “enemigo”, librar a su suerte al desposeído, traficar órganos o evadir impuestos. He aquí las nuevas formas fantasmáticas de apropiación, correlato de la extrema precariedad a que nos somete la desposesión neoliberal.

Podríamos decir, entonces, que la personalidad autoritaria se halla imbuida por ideologías del deseo articuladas bajo la forma autorreferencial de la propiedad y sus defensas. Se fantasea con objetos a ser controlados y defendidos contra apropiadores (obsesivos); objetos a ser castigados en nombre de una propiedad suprema (histéricos); objetos a ser apropiados o consumidos en nombre de la autoexpansión (narcisistas). Así, dicha personalidad se vincula estrechamente con la “libertad liberal” que incluso hoy se presenta como “libertaria”: podemos *matar* al ladrón que amenaza nuestra propiedad, *abusar* de un otro perezoso o incrementar nuestras pertenencias apropiándonos del esfuerzo de otros (*explotar*).

El (neo)fascismo del siglo XXI

Para Adorno, el fascismo les ofrece a las masas dos promesas: en primer lugar, la de una liberación colectiva respecto de las represiones a las que nos somete la civilización burguesa: el reconocimiento directo de los instintos reprimidos; en segundo lugar, la mera actuación de esta liberación a través de la fantasía de la identificación con un líder (o una consigna o un mandato) que exige tanto la sumisión

masoquista como el goce sádico ante el sacrificio del enemigo. Este es el “milagro” del fascismo ya que agita un sueño de redención sin producir ninguna transformación en las condiciones sociales de infelicidad, promoviendo, de este modo, una identificación con lo existente.

Teatralización, afecciones, irreflexividad, trivialización, repetición son los síntomas discursivos y culturales de un tiempo en que una extraña creencia se apoderó de la conciencia convirtiendo la ignorancia en única modalidad del saber. Cada quien se aferra a su eslogan preferido y se contenta con lo que sabe. Esta estandarización promovida por los medios masivos no implica el retorno del fascismo, pero sí la disolución de la conciencia crítica, presagiando el surgimiento de algo muy diferente de la lucha política: una representación mediatizada de la política vaciada por completo de sustancia conflictiva, polémica, transgresora. Para Adorno, era decisiva la relación entre fascismo y publicidad. La repetición ciega de fórmulas/eslóganes que se difunden vertiginosamente emparenta la publicidad con la propaganda totalitaria. Las palabras son despojadas de la carga de experiencia que las tornaba humanas. Capturado por el eslogan, el lenguaje adquiere la fachada característica de los avisos publicitarios. De este modo, el hecho de ignorar las complejidades de la sociedad contemporánea termina favoreciendo las tendencias reaccionarias generales ya que, ante una situación de crisis y/o incertidumbre, los individuos se predisponen a aceptar ciertas fórmulas y consignas instauradas por la propaganda fascista. Los dispositivos del fascismo vienen promoviendo una suerte de *cinismo teatralizado* o, mejor aún, una *desinhibición performática*: apariencia de desinhibición, espontaneidad y autenticidad (contra la institucionalidad, la corrección política y la representación democrática), y, al mismo tiempo, exhibición obscena de la teatralidad como tal, del espectáculo en tanto goce del artificio escénico. Claro que ninguna de estas transformaciones podría explicarse en virtud de la lisa y llana captura del inconsciente por parte de la ingeniería neofascista.

Tal como suele afirmar un psicoanalista lacaniano como Jorge Alemán (2022, p. 17), no podemos pensar al inconsciente como la mera interiorización de relaciones de poder, como “una página en blanco interna y subterránea donde el poder escribe sus historias”. El inconsciente es una instancia con leyes propias que se manifiestan como síntomas o fantasmas. No obstante –sostiene–, el Superyó suele anudarlo con los dispositivos de poder, obligando al sujeto a gozar de su propia renuncia en nombre de “la civilización”. El Superyó destruye la oposición interior/exterior ya que está, al mismo tiempo, afuera y adentro del sujeto para redoblar exigencias imposibles de cumplir. Estos mandatos superyoicos constituyen el plus de goce y se hallan más allá del principio del placer, produciendo el desequilibrio de las pulsiones cuyo correlato es la pulsión de muerte. Los dispositivos neoliberales/neofascistas logran apropiarse de esta estructura psíquica con sus requerimientos de rendimiento, culpa, sacrificio y castigo. La pretensión (sociologista) de abordar el inconsciente como un *flujo* maleable, como una *plasticidad* que el entorno puede transformar a su antojo, pierde de vista sus fallas estructurales y la existencia de la brecha irreductible que el inconsciente introduce en la realidad.

El hombre unidimensional y la desublimación represiva

Una sociedad del control total

Ya en los años sesenta, Herbert Marcuse (1984) consideraba que los medios de dominación de la “sociedad industrial avanzada” alcanzaban su mayor sutileza y lograban imponer una ausencia de libertad cómoda, suave, democrática, razonable. Aquí, en las antípodas de la alienación marxiana, los sujetos sí se reconocen en los objetos de consumo que operan como verdaderos mecanismos de manipulación y adoctrinamiento. El control técnico de la sociabilidad genera

una conciencia feliz; la ilusión de participar del consumo absorbe e integra las contradicciones y obtura la emergencia de la crítica, de la negatividad. Todas las oposiciones se reconcilian y las percepciones sensibles, intelectuales y psíquicas se unifican según el patrón mercantil, afirmativo, productivo, placentero. La carga libidinal es canalizada hacia identificaciones ilusorias generadas por la industria cultural y las estrategias publicitarias. Sin embargo, el planteo de Marcuse no se compadece con la foucaultiana “fábrica de sujetos” ya que reivindica la idea freudiana de *represión*, y subraya la persistencia de una dimensión “interior” con una lógica propia y con posibilidades de resistir. La modulación de los cuerpos, la canalización del deseo, la sugestión mediática y los dispositivos de captura no sólo activan una “productividad placentera y afirmativa” de lo dado, sino que también reprimen otras modalidades del pensamiento, del discurso y de las prácticas materiales.

Una de las novedosas estrategias de dominio del capitalismo tardío consistía en insinuar la (pretendida) liberación del deseo, la desinhibición, la apertura hacia un goce directo del objeto deseado. Marcuse la denomina “desublimación represiva” ya que pretende eludir las sublimaciones pergeñadas por el aparato psíquico y las mediaciones discursivas y culturales que tamizan el “malestar”; para que dicha panacea placentera se experimente como posible –sugiere este autor–, es necesario que los dispositivos de poder constituyan tanto al deseo como a los objetos de la identificación según la matriz instaurada por la ideología dominante. Y es este direccionamiento de las pulsiones y de las prácticas el que inhibe la proliferación de otras disposiciones subjetivas.

Tal como afirma Marcuse, la gran conquista del capitalismo avanzado fue haber logrado (al menos, provisionalmente) contener la transformación social sin recurrir a la violencia física e incitando cierta modalidad del goce ilimitado y desinhibido. No podemos concebir la marcuseana “dimensión interior” (tanto consciente como inconsciente) separada *de* y antagónica *a* las exigencias externas, ni tampoco completamente permeable a los vaivenes del dominio

social. Ciertamente, la sociedad tecnológica ha invadido y colonizado dicho espacio y no cesa de reclamar al individuo en su totalidad (psico-física y social). El resultado de tales pretensiones no es la mera adaptación sino la identificación del individuo con *su* sociedad y con *la* sociedad como un todo.

Marcuse considera que esta identificación ocurre de un modo automático e inmediato, aunque dicha inmediatez no deja de ser el producto paradójal de una organización social y científica, y de una gestión técnica: una suerte de “inmediatez organizada”, promovida y trabajada por la *mediación* de los dispositivos tecnológicos. En esta sociedad (como en todas), la ideología es constitutiva del propio proceso de producción ya que en el aparato productivo todo se inscriben hábitos, actitudes, reacciones intelectuales y emocionales que conectan de un modo “agradable” a productores y consumidores (después de todo, la ideología –tal como afirmaba Louis Althusser– se inscribía en las prácticas materiales y sus rituales).

Desublimación y agresividad

Para Marcuse, la dimensión interior violentada podía ser pensada como un espacio cuasi-trascendente respecto de esa realidad opresiva vivida como liberadora. Allí residía un “núcleo insoluble”, inconquistable y resistente a la integración. Precisamente por ello, la desublimación operada por los dispositivos del capitalismo tardío debía ser caracterizada como *represiva* en tanto orientada a la atrofia tanto de la racionalidad crítica como de una cierta configuración psíquica menos proclive a la adecuación, a la fascinación por los imperativos de un goce direccionado. Los conflictos políticos se mediatizan, los dilemas existenciales se administran racionalmente, los grandes dramas se psiquiatrizan, las prácticas disruptivas se televisan y publicitan, los viejos problemas metafísicos, la soledad, la angustia, el sinsentido, se tornan ilusorios.

La desublimación triunfante en la sociedad industrial avanzada desempeña una función conformista. La liberación de la sexualidad lo es también de la agresividad: libera los impulsos instintivos de una buena parte del descontento y la infelicidad que denuncian el poder represivo de la satisfacción. La conciencia feliz que aquella promueve resulta muy débil ya que apenas logra cubrir el temor, la frustración y el disgusto. Esta reserva reactiva se presta fácilmente a la movilización política que, sin un espacio para el desarrollo consciente (distante, mediato, autónomo, reflexivo) puede llegar a convertirse en la energía pulsional del fascismo. A diferencia de las tensiones freudianas relativas al malestar entre sexualidad y agresividad, la desublimación represiva permite la liberación simultánea de la sexualidad reprimida y de la agresividad contenida. La liberación parcial, localizada y socialmente permitida de la libido no hace más que reprimir el impulso erótico y, de este modo, resulta compatible con el crecimiento de formas de agresividad sublimadas o no; de una agresividad que –dice Marcuse (1984, p. 87)– “crece desenfrenada en la sociedad industrial contemporánea”.

Según Marcuse, el instinto de destrucción/muerte es un componente de la energía que nutre la conquista técnica (de la naturaleza y de la humanidad), de modo que la capacidad social para manipular el progreso técnico también se traduce en capacidad para controlar dicho instinto, para satisfacerlo en términos productivos. Así, la guerra, en tanto riesgo supremo, será afrontada con una resignada aceptación y con una aprobación instintiva por parte de las víctimas. En esta “necesidad general de las cosas” que promueve la racionalidad tecnológica, no hay lugar para la culpa, la responsabilidad o el cargo de conciencia, sólo para la “vida feliz”. De este modo, el horror de los campos de concentración no constituía una excepcionalidad sino el espejo de un mundo infernal. Las más horribles transgresiones se convierten en perturbaciones funcionales para la sociedad. Esta modalidad del goce direccionado no tiene límites y es capaz de organizar juegos con la muerte y la destrucción que conjugan diversión,

trabajo grupal y estrategias militares tendientes a alcanzar la armonía social.

Una nueva pregunta por la técnica (digital)

Por todo lo expuesto hasta aquí, advertimos, al menos, dos elementos que distinguen nuestra actualidad de aquellas sociedades europeas del capitalismo avanzado. En primer lugar, ya no se trata de la creación de falsas necesidades para su posterior satisfacción (divertimiento, consumo, etc.) sino de una suerte de goce (auto)sacrificial y sadomasoquista correspondiente a esta era de inédita concentración de la riqueza y desigualdad extrema. Ahora estamos condenados a gozar de la desposesión, del ajuste, de la austeridad, del recorte de satisfacciones, pero también de las violencias ejercidas sobre un otro responsable por dichos sacrificios. Nuestro goce sacrificial es la condición para que el “enemigo” (promotor de satisfacciones desmedidas) resulte derrotado/aniquilado. Hemos aquí las desopilantes promesas electorales de nuestra derecha vernácula. Si los dispositivos del capitalismo avanzado ejercían el control social a partir de la incesante creación de necesidades y de satisfacciones direccionadas, el neofascismo lleva hasta el paroxismo las pulsiones destructivas igualmente orientadas ya hacia el cuerpo propio culpable (del despilfarro y la deuda), ya hacia los cuerpos sacrificiales de los chivos expiatorios. En segundo lugar, la técnica actual ya no puede asumirse como “potencia humana almacenada y proyectada”, como fuerza que auxilia/complementa al sujeto *prometeico* en su conquista del mundo, sino como exceso *fáustico* que se autonomiza de su control, lo desborda, lo suple. Los humanos ya no se valen de la técnica para optimizar sus capacidades productivas, sino que se fusionan con ella a punto tal que su configuración biológica se vuelve obsoleta.

Frente al fracaso estrepitoso de un modo dominante de “humanidad”, sólo nos queda la prisa *post* con su salto más allá de lo humano, o la obsesión (gonzaliana) de escarbar en restos olvidados o

silenciados, en culturas sepultadas y temporalidades obturadas por la continuidad homogénea, en los modos diferentes de definir, pensar, sentir y habitar el mundo actual en tanto que humanos. El humanismo crítico –dice Horacio González– invita a leer por el lado reversible del texto, desconfiando tanto de quienes se declararon humanistas como de quienes se pretendieron superadores de este concepto. Nos incita a averiguar si “de ese nombre tantas veces pronunciado en vano, podía extraerse alguna huella cuyo barro seco atestiguara que allí pasó un chubasco antiguo, donde alguna vez alguien vio el fugaz brillo salvador de la rareza humana” (González, 2021, p. 447). González nos estimula a encontrar los momentos y los sujetos que han sido capaces de advertir esa chispa de salvación (para decirlo de un modo benjaminiano) en ciertas experiencias humanas; una búsqueda que procura resistir a la banalización de los sentidos, abrir los recintos clausurados del pasado, y escapar al vértigo de la conectividad total.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (2009). *Escritos sociológicos II, Vol. 1*. Madrid: Akal.
- Alemán, Jorge (2022). *Breviario político de psicoanálisis*. Buenos Aires: Ned Ediciones.
- Benjamin, Walter (2019). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Buenos Aires: Godot.
- González, Horacio (2021). *Humanismo, impugnación y resistencia*. Buenos Aires: Colihue.
- Marcuse, Herbert (1984). *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Orbis Hyspamérica.

Valle, Agustín (2022). *Jamás tan cerca: La humanidad que armamos con las pantallas*. Buenos Aires: Paidós.

Von Rodecker, Eva (2021). Ideologies of Desire: A Possible Typology of Authoritarian Characters. *PoliTeSsE: Research Center of Politics and Theories of Sexuality*. <https://sites.dsu.univr.it/politesse/event/reconstructing-neoauthoritarianisms>

Young-Bruehl, Elisabeth (1996). *The Anatomy of Prejudices*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

El comunismo de las vidas rotas: Mark Fisher y la teoría crítica de la salud mental

Emiliano Exposto

K-punk, una contraseña generacional¹

Este texto está destinado al fracaso desde el comienzo, dada la enorme dificultad de ser fiel al *acontecimiento* que Fisher marcó para mí y para muchos de nuestra generación. En *Venir después*, Santiago M. Roggerone (2020) realiza un doble gesto que reviste el mayor interés: por un lado interroga varios aspectos problemáticos de la recepción de Fisher en Argentina y por el otro lo convierte en el núcleo gravitacional de una constelación de discusiones, afinidades inesperadas y sensibilidades teóricas en la izquierda cultural. El inglés sería el *síntoma generacional* de quienes vinimos después del 2001. Cuando enuncia esa palabra resbaladiza, la palabra “generación”, Roggerone no señala una franja etaria de individuos, una cohorte de intelectuales o una camada militante. Al contrario, en ese sintagma fallido localiza los términos nodales para investigar el *inconsciente político*

¹ Este texto modifica, corrige y reduce un artículo publicado en portugués en *Cronos* (Exposto, 2024).

de nuestro presente. Una estructura de sentimientos compartidos y sentidos de época.

Roggerone tiene la generosidad sociológica de precisar que la generación del venir después es aquella nacida a la vida política en el umbral de los años kirchneristas. Entre la profunda crisis de los años noventa, la revuelta del 2001 y la selva libertaria del ahora. Pero no alude a “toda” una generación, como si eso fuera posible, sino a ciertos afectos compartidos y preguntas comunes. Conjeturo a partir de la definición de Roggerone que Fisher cumpliría aquí el papel de Sartre en los sesenta, Althusser en los setenta, Foucault en los ochenta, Negri en los noventa, Laclau en los dos mil y Federici para los feminismos. Si Ignacio Lewkowicz fue como un gurú para la generación del 2001, *Fisher es nuestro maestro*. El profesor ausente de una generación heterogénea que llegó tarde a la rebelión popular, y cuya sensibilidad lleva las marcas de los espantos persistentes del terror en la democracia postdictatorial, el naufragio progresista y el trauma colectivo de la pandemia.

K-punk es una “contraseña generacional”, suele decir Juan Mattio (2023). Por eso, hasta cierto punto, depende de nosotros evitar que se convierta en un objeto de consumo o un evento estético en el sentido banal del término. En la mutación de las pasiones teóricas que van desde Sartre hasta Fisher, se produce algo más que una simple sustitución de autores, modas editoriales y avidez de novedades. Sus libros prefiguran una conspiración, una alianza entre aquellos que no tenemos nada en común a excepción de los daños sistémicos. El *comunismo de las vidas rotas* y su insistencia en el deseo emancipatorio a pesar de las derrotas y los obstáculos, las decepciones y los tropiezos. Quienes han sido transformados por su obra saben que fue un antes y un después en nuestras vidas. Y que hoy queda el efecto evanescente de ciertos *problemas colectivos* que sostenemos y nos sostienen. Fisher, por lo tanto, es un *punto de encuentro* entre socialistas nostálgicos, ratones de biblioteca, militantes de la noche, intelectuales inorgánicos, escritores góticos, autonomistas anónimos, aceleracionistas arrepentidos, feministas oscuras, leninistas desencantados

y una lista improbable de etcéteras. Porque a todos nos une una pregunta que no podemos dejar de hacernos: ¿Qué diría Fisher si estuviera con nosotros?

El punto de partida de la Teoría Crítica es la insatisfacción y el sufrimiento. La herida objetiva, sentida. Si Adorno escribe desde la “vida dañada”, el pensamiento fisheriano surge de las sombras de la depresión. Es la teoría de una visceralidad inconformista. En mi caso, Fisher fue el autor que abrió los *portales raros y espeluznantes de la salud mental*. No sólo resignificó mis lecturas previas y posteriores, sino que desbloqueó un conocimiento sensible que emerge de las propias cicatrices psíquicas. Un saber del cuerpo, cuya mezcla incómoda de pesadez y vitalidad no conviene escamotear. K-punk nos enseñó a hacer teoría bajo el signo de la ira y la frustración, dándole lugar a los momentos estimulantes del pensamiento y también a las asperezas del fracaso, el atasco creativo y la desorientación política. Nos enseñó a ser activistas alojando lo político de las sensaciones corrientes de desilusión, entusiasmo y conflicto, sin romantizar la tristeza ni exaltar la confianza colectiva. Entre los tantos aprendizajes, siempre me interesó aquel gesto sutil y complejo que, con el mismo órgano, se afirma en una *afectividad estructural* y en una *radicalidad programática*. Hablo de esa inteligencia tan fisheriana de prestar una escucha suave a las circunstancias más minúsculas de nuestras vidas y a la vez sostener una intransigencia anticapitalista a nivel estratégico. ¿Qué es este gesto sino el milagro de una *confluencia entre la contracultura y la lucha de clases*? Disputa anímica y sindicalismo. Libido y poder. Revolución del deseo y deseo de revolución, enmarañados en una tensión irresoluble en la cual se dirime el compromiso de no dejar ir al fantasma.

Depresión: Daño íntimo, desigual y compartido

Fisher fue profesor de escuelas terciarias durante muchos años. En *Los fantasmas de vida* narra la perspectiva agobiante de quien percibe

que sus jóvenes alumnos están atravesando el sopor gélido de una incipiente crisis de salud mental. “Desaliento”, “ansiedad constante”, “apatía”, “perdida de sentido”, “déficit motivacional”, “sensación difusa del pánico”, “incapacidad de actuar” y “pensamientos suicidas” son algunos de los síntomas que identifica el profesor Fisher en sus estudiantes. No sólo su propio cuadro depresivo le permitió realizar el diagnóstico oscuro sobre una “plaga de enfermedad mental”. Al contrario, Fisher nació en 1968 y sus alumnos tenían alrededor de veinte años cuando él dictaba clases en los colegios suburbanos de una clase trabajadora extenuada, golpeada por las derrotas y a punto de quedarse sin esperanzas. El ascenso del realismo capitalista coincidía con la captura mercantil de la pulsión contracultural de los años sesenta y setenta y con la emergencia histórica de una “epidemia de depresión colectiva”.

Fatalismo en lo político (“nada puede cambiar”), voluntarismo mágico en lo individual (“si te esfuerzas, todo es posible”) y competencia despiadada en lo económico (Fisher, 2020, p. 331). Esa podría ser la fórmula de una “plaga invisible” de mentes estropeadas, quienes no comparten tanto una posición productiva sino una situación de lesión objetiva. Estamos enfermos de futuro: la lenta obstrucción de una alternativa a la sociedad capitalista genera “numerosas patologías”, las cuales van desde el bruxismo, el insomnio, las contracturas y el apagón libidinal hasta las sensaciones de no tener tiempo, de no dar la talla, de no poder levantarse de la cama, de nunca ser suficiente y querer siempre más. La premisa fisheriana es que la creencia expandida según la cual “el capitalismo no es ya el mejor sistema posible, sino el único sistema posible” ha provocado un “sinnúmero de daños colaterales a nivel psíquico” (Fisher, 2016, pp. 127, 131).

Para Fisher (2018, p. 97), “la depresión es, después de todo y sobre todo, una teoría sobre el mundo y la vida”. Una denuncia del estado despreciable del mundo, que produce cierto llamado de atención vital. Una alarma, estridente o silenciosa, para cambiar condiciones abrumadoras de vida. ¿Dónde reside lo político del fastidio y el desgano, de la inercia, la quemazón y la inhibición? ¿Cuándo hablar

de los errores y las dolencias puede despertar una acción política? El saber de las *emociones rotas* otorga mensajes tan confusos como certeros sobre la “correlación entre las tasas crecientes de desorden mental y la variante neoliberal del capitalismo” (Fisher, 2017, p. 45). En Fisher la locura, el malestar y la enfermedad pueden ser concebidas como *métodos de investigación* del presente. Una lectura afectiva de la coyuntura (Guggiari, 2024). Se trata de *palabras claves* a partir de las que intentamos penetrar en los misterios de la vida sensible en el capitalismo tardío.²

“Necesitamos revertir la privatización del estrés y reconocer que la salud mental es un problema político” (Fisher, 2020, p. 356). A luz de la actual *crisis anímica colectiva*, es posible argumentar que la depresión y la ansiedad tienen algo que decirnos de *todos* nosotros. Porque la ansiedad es el reverso de la depresión: un impulso voraz que impide parar. Con sus intensidades y ritmos, las fuerzas sociales que se encarnan en esos síntomas inducen una oscilación entre manía hiperactiva y cansancio. Euforia y bajón. Lejos de fetichizar las heridas, Fisher explora las texturas opacas y el potencial equívoco de las malas sensaciones, bajo la premisa de que los sentimientos otorgan información delicada sobre el campo social. Procura despatalogizar los “problemas de salud mental” para verlos como arena de pensamiento y recursos para la acción, en lugar de abordarlos como pasividad inerte o apresurándose a convertir la angustia en algo productivo. El malestar puede aislarnos, hacernos sentir atrapados y apoderarse de uno mismo: si en ocasiones desencadena anhelos y apoyos colectivos, en otras puede desembocar en desasosiego y aislamiento. Fisher, en este sentido, no ubica en el malestar el lugar incontaminado de una verdad, ni tampoco un signo *a priori* de rebeldía o sumisión, sino que intenta producir conocimientos sudorosos al sumergirse en sus matices, sinsabores y callejones sin salida.

¿Existe algún tipo de relación interna entre el análisis marxista del capitalismo y la política fisheriana de la “enfermedad mental”?

² Véase Cvetkovich (2024).

Para la antipsiquiatría clásica y el esquizoanálisis, la esquizofrenia era considerada “la enfermedad mental que señala los límites exteriores del capitalismo” (Fisher, 2016, p. 66). El corazón esquizo de la materia señalaba el límite y el más allá del límite del capital. Hoy en día, en cambio, podemos sostener que la ansiedad depresiva es el “trastorno mental” del interior de la “bipolaridad del capitalismo” (Fisher, 2020, p. 255). La ansiedad, la depresión o los trastornos son las lenguas que expresan la enfermedad y el dolor subjetivo en el neoliberalismo (Prati, 2023). Por ejemplo, si para Deleuze y Guattari la axiomática capitalista “esquizofreniza” el campo social, liberando y apresando flujos de todo tipo y color bajo la abstracción cuantitativa del dinero; en Fisher el capital nos exalta y humilla, nos enardece e irrita en un mismo movimiento de alza y baja ciclotímica de la economía libidinal. Tal es así que la *represión* del deseo en el fordismo (Reich y Marcuse) y la *presión* del erotismo en el posfordismo (Guattari) se desplazan hacia la *depresión ansiosa*. El sacrificio disciplinar del cuerpo a través de la represión autoritaria o la “represión excedente”, como diría Herbert Marcuse, hoy tiende a otorgarle el protagonismo a los imperativos impasibles del crecimiento personal, la flexibilidad y el éxito, la gestión empresarial de uno mismo y la inflación del yo. La fluidez mercantil se alimenta de la explotación de los estados de ánimo, al tiempo que reproduce las sensaciones dañinas conforme a un balance entre la “manía desenfrenada” y el “desmoronamiento depresivo” (Fisher, 2020, p. 345). Al freudiano malestar en la cultura, ¿el capitalismo añade un “plus de malestar” superable en una sociedad poscapitalista? ¿O se trata de una negatividad irreducible y constitutiva?

Lo importante aquí es retener que la fatiga, la acedia y el nerviosismo configuran una *sensibilidad estructural* o una *atmósfera sensorial de la época*, que rompen las barreras intrincadas entre adentro y afuera, mental y somático, individual y colectivo, normal y patológico, semiótico y biológico. En el sufrimiento se entrecruzan las temporalidades de lo personal y de lo impersonal. Y si bien el malestar cotidiano no expone enseguida sus conexiones con el capitalismo,

incluso cuando se ha vuelto un territorio de discusiones públicas sobre *cómo se viven* la explotación y la opresión, para Fisher la confusión entre la vida y el trabajo bajo el hechizo de la forma empresa se devela como la antesala del insomnio, las ideaciones suicidas o la ansiedad. Esta seducción ideológica es una muestra cabal de la meritocracia vertiginosa del individualismo y del clima asfixiante de quiebre de la solidaridad, austeridad económica y derrumbe de las instituciones, por lo que introyectamos la inferioridad de ser “buenos para nada” y “responsables de la miseria”.

Frente a este panorama desolador, la “privatización del estrés” conduce a asumir la culpa individual sobre el daño sistémico, responsabilizando a las personas de los tratamientos terapéuticos o farmacológicos a seguir para sentirse mejor (Fisher, 2016, p. 125). El capital nos enferma y las farmacéuticas venden drogas para soportar el mundo, dado que es más sencillo dar consejos terapéuticos o prescribir fármacos que cambiar de raíz los modos de vida (Fisher, 2016, p. 35). Esto dista de pensar *el malestar como una cuestión política* inmersa en las condiciones materiales de la desigualdad, la precariedad y la explotación. Para K-punk las crisis climáticas y subjetivas se presentan como lo *real* del realismo: el embrujo del mercado se topa con los límites inquietantes del cuerpo, el cerebro y el planeta. El *colapso es social, psíquico y ecológico*; la catástrofe anímica y ambiental, diría Benjamin, no es lo que vendrá, es lo que en cada caso ya está sucediendo.

La “plaga invisible de desórdenes psiquiátricos” evidencia cierto “rechazo a acomodarse a los horizontes cerrados del realismo capitalista” (Fisher, 2018, p. 48). Esta “ontología de los negocios” traduce el *malestar desigual y sistémico* en etiquetas psiquiátricas universales, desordenes clínicos o explicaciones sociológicas unilaterales. Cuando el daño queda confinado en lo individual, sólo queda la vía del diagnóstico, el tratamiento terapéutico y la medicación para tratar aquello que precisa una transformación profunda de las relaciones sociales. En este sentido, el capitalismo “captura el descontento generalizado” y “metaboliza los deseos de libertad” al subsumirlos en

los vericuetos de la “sentimentalidad administrada”, la “explotación afectiva” y la “economía libidinal del trabajo y el sufrimiento”. La “privatización del estrés” reduce la desilusión y el desconcierto bajo “complejos psicológicos de la primera infancia” o “desequilibrios químicos del cerebro individual” (Fisher, 2017, p. 45). A pesar de que Fisher asume los “correlatos neurológicos” del malestar, su tesis es que la “biologización” va de la mano de la *despolitización*.³ Señalar que el malestar tiene “instancias neurológicas”, de acuerdo al inglés, no dice nada de sus causas sociales y políticas: “Sí, es verdad que la depresión se constituye en el nivel neuroquímico por un bajo nivel de serotonina; lo que todavía necesita explicación es por qué un individuo particular tiene bajos niveles de serotonina” (Fisher, 2016, p. 69). Al situar los antagonismos subyacentes a los afectos extenuados y rotos, el malestar puede ser instructivo: avisa que algo no anda bien en nuestras vidas.

El estudio fisheriano del “espíritu depresivo de nuestro tiempo” remarca las “condiciones (culturales, estructurales y políticas) de la subjetividad”, ya que *lo personal es político en salud mental* significa que “lo personal es impersonal” (Fisher, 2018, p. 56). Las aflicciones más intransferibles e inmediatas requieren ser captadas en su carácter sistémico, si es que queremos situar lo político del tedio, el dolor y la desconfianza. Aquí la depresión y la ansiedad se patentizan como categorías políticas, experiencias vividas y emociones objetivas. Por contraposición, se impone un “realismo depresivo” signado por una “monotonía agotadora” que es el doblez de la “descomposición de la solidaridad de clase”. Este *inconsciente capitalista* constituye una compulsión muda donde el poder del capital gobierna de espaldas a nuestra voluntad, induciendo una “actitud de resignación y derrotismo”. En tanto “resultado del proyecto de subordinación de la clase dominante”, la *depresión política* podría resumirse en estas frases: “las cosas empeorarán (para todos excepto para una pequeña elite)”;

³ Una discusión rigurosa de esta tesis fisheriana debería por lo menos entablar un debate con Malabou (2024) y Wilson (2022).

“tenemos suerte por el hecho de tener un trabajo”; “no podemos permitarnos la contención colectiva del Estado”; “nada ocurrirá, nada de lo que ocurrió fue tan bueno, nada ocurrió”; “no somos el tipo de personas que pueden actuar”. Dado que las tonalidades de la depresión no remiten a una “mera falla de la voluntad” o la resiliencia que aconseja “cambiar de actitud”, el inglés reclama ser pacientes con el tiempo ubicuo de la vergüenza, ablandar el resentimiento y alojar la desafección; sin ceder en la obstinada tarea de “inventar nuevas formas de involucramiento político” que pongan la salud mental en el centro de una *disputa anímica*. Así como la depresión da lugar al repliegue, la agresión y los reproches, ¿también puede alojar comunidades afectivas?

“El descontento, prácticamente universal, no cambia el hecho de que parece no haber una alternativa factible al capitalismo” (Fisher, 2020, p. 387). Cuando las formas heredadas del cambio social, sean la acción directa o la teoría crítica, parecen no funcionar para transformar la realidad ni para sentirse mejor, la depresión y el estrés se expresan como una temperatura exasperante que recorre el cuerpo (Cvetkovich, 2024). Agotamiento, entonces, de los cuerpos y la tierra, de los repertorios afectivos y las herramientas políticas. Quizás por esto hoy la salud mental es la lengua predilecta que encuentran los malestares para hacerse escuchar, aunque sea a través de las metáforas dudosas de la enfermedad y la ambigüedad del diagnóstico, los cuales pueden abrir puertas o cerrarlas.

Si las “patologías psíquicas” tienen sus “raíces en el campo social” y “la ansiedad es el estado emocional” correlativo a la “precariedad económica, social y existencial”; K-punk considera que “los problemas sistémicos requieren soluciones sistémicas”. El malestar no debe abordarse sólo en la “psicología individual”, sino en la “infraestructura psíquica colectiva”. Fisher (2018, p. 85), no obstante, recuerda que “la depresión no es tristeza, ni siquiera un estado mental, es una (dis)posición (neuro)filosófica”. La depresión y la ansiedad, finalmente, constituyen *estructuras del sentir y metodologías de investigación*.

Hacia una política de los sintomáticos

Marcuse cierra su libro *El hombre unidimensional* invocando una frase de Walter Benjamin: “Solo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza”. La base afectiva de la esperanza se cocina en las aflicciones crudas de las vidas rotas, dañadas, agotadas, saturadas, quemadas, asfixiadas, trastornadas. En esta línea, en distintos pasajes de su obra el profesor Fisher (2018, p. 272) anuncia la emergencia histórica de los llamados *sintomáticos*: “los millones que han sufrido daños mentales bajo el capitalismo [...] bien podrían transformarse en la próxima clase revolucionaria. Realmente no tienen nada que perder”. Esta tesis polémica y riesgosa plantea una “hiperstición”: *ficción teórica* que crea el futuro que predice generando un “nosotros” entre personas deprimidas, anoréxicas, locas, ansiosas y aturcidas por el vampirismo del capital. Un “nosotros”, disperso y variopinto, para el cual la catástrofe es una premisa, y no un diagnóstico derrotista y resignado ante lo dado. En lugar de postular una nueva identidad, busca una “nueva forma de antagonismo político” desde el malestar, opuesta a la “sensación profunda y generalizada de que nada puede cambiar” (Fisher, 2019, p. 264).

Si el capitalismo tardío podría ser sinónimo de enfermedad (Fisher, 2016, p. 54), la cifra fisheriana es que la salud mental es un *problema íntimo y colectivo*. Su programa teórico se basa en que los sentimientos deben ser analizados mediante esquemas “políticos e impersonales, antes que psicológicos e individuales” (Fisher, 2018, p. 279). No obstante, debemos admitir que el malestar es a la vez *singular y común*, individual y compartido. Las tramas del dolor se inscriben en cada cuerpo de forma diferente y desigual, dependiendo de sus historias y entornos. Las determinaciones de clase, género o raza dejan surcos en la piel, de modo tal que “las marcas de clase están diseñadas para ser indelebles” (Fisher, 2018, p. 281). *¿Cómo se siente el clasismo?* podría perfilarse entonces como una pregunta fisheriana que comprende las *estructuras obreras del sentir* en un sujeto

henchido de sueños, hábitos y fantasías, cuyas corrientes ominosas desbordan la teoría obsoleta de la subjetividad reducida a la conciencia, la racionalidad o el interés.

¿Los discursos por los cuales las personas hoy se nombran como “ansiosas”, “panicosas” y otras difusas etiquetas psiquiátricas abren posibilidades de agencia política? ¿Estamos asistiendo a un desplazamiento desde las prácticas militantes de autoconciencia colectiva hacia los autodiagnósticos individuales y las campañas liberales de “concientización”? ¿Acaso se está produciendo un “nuevo sujeto”? ¿“Un nosotros que es a la vez aquello por lo que se lucha y el agente de la lucha” (Fisher, 2018, p. 133)? ¿Esto podría abrir nuevas “políticas proletarias de la desidentificación”, cuya táctica es antagonizar con el aparato normalizador del capital, al contrario de las “políticas neoliberales de la identidad” que buscan el reconocimiento *necesario e insuficiente* de este sistema (Fisher, 2018, p. 166)? ¿Qué esconde la sospecha que recae sobre estas operaciones, las cuales suelen ser menospreciadas como identificación con el síntoma, victimismo y cancelación entre sufrientes? A través de los pliegues del autodiagnóstico, ¿el individualismo típico de esta época puede encontrar una canalización colectiva? ¿Qué diría Fisher sobre la difusión mediática de la salud mental, sobre los estudios locos y el activismo neurodivergente?

Si bien nunca lo sabremos, les propongo aventurar lo siguiente: para Fisher la “hauntología” es un exorcismo de los *fantasmas del pasado* (lo que *ya no* es pero puede ser reactualizado) y de los *espectros del futuro* (lo que *todavía no* es pero resuena en el presente como potencialidades latentes). En este marco, el inglés invoca el asedio de los “futuros perdidos”, incitando a crear un “grupo de presión” que sea un “revival del movimiento de antipsiquiatría”. Hoy la respuesta a la condición psíquica degradante esta signada por las imágenes aspiracionales de la cultura terapéutica, la competencia identitaria entre enfermos, la asimilación institucional de las organizaciones clásicas de usuarios, el marketing del mercado narcótico y el profesionalismo en las lógicas asistenciales de la salud mental. K-punk, en

cambio, busca los “antagonismos efectivos detrás de los problemas de salud mental” (Fisher, 2016, p. 120). No compartimos una tradición o una identidad, tenemos en común que el capital está en contra de nuestra salud.

Así como Laing, Cooper, Basaglia o Guattari “formaron una coalición a propósito de cuadros extremos como la esquizofrenia”, politizando la locura como disidencia contra el orden social, en el presente resulta apremiante una *praxis anticapitalista* en torno a los “desordenes en apariencia más normales” (Fisher, 2016, p. 45). Esta preocupación se inscribe en una convulsiva historia contracultural: el Colectivo Socialista de Pacientes en la Alemania de los setenta y su deseo de “hacer de la enfermedad un arma”; Chamberlin y los supervivientes de la psiquiatría en Canadá y Estados Unidos; el Sindicato de Pacientes en Inglaterra. El campo emergente del *marxismo crip y neurodivergente* a partir de *Health Communism* de Adler-Bolton y Vierkant (2022), *Mad World* de Carrol (2023) o *Empire of Normality* de Chapman (2023), tornan promisorio ubicar las tesis fisherianas en el universo de estos activismos orientados a crear un “nuevo tipo de agente colectivo, una nueva posibilidad de hablar en primera persona del plural” (Fisher, 2021, p. 453).

¿A partir de los malestares es posible crear un *punto de vista crítico y colectivo* frente a las lógicas de producción y distribución desigual del sufrimiento? La *política de los sintomáticos* puede ser un término paraguas en esta dirección.⁴ No hablamos de aquellos que tienen síntomas o se identifican con el dolor, sino de aquellos que hacen de sus cicatrices una potencia ambivalente. Una perspectiva oposicional, una negatividad en el seno de la totalidad quebrada del capital. La “propagación de la cultura terapéutica”, al contrario, fue una de las tácticas con que el capital “privatizó y neutralizó el movimiento de autoconciencia” suscitado en ciertas desobediencias del pasado

⁴ Esta hipótesis busca tirar del hilo de la siguiente idea de Diego Sztulwark: “El sujeto de una política del malestar no es más el revolucionario, sino aquel que podríamos llamar sintomático” (2019, p. 47).

(Fisher, 2020b, p. 491). La despolitización de la salud mental bloquea la capacidad de resignificar los problemas propios como efectos de estructuras, siendo este el primer paso para la formación de una *conciencia colectiva*. Si en la autoconciencia los otros pueden ser vistos como compañeros de lucha y sufrimiento, en el *giro terapéutico de capital* los otros son objetos de desprecio y competencia, mientras que uno queda condenado a la posición de héroe o de víctima. Fisher, en cambio, llamaba “antiterapia” a un laboratorio contra el *realismo manicomial, farmacológico y terapéutico*, el cual sentencia que no hay alternativas a la estrecha “solución individual” de los problemas colectivos. Frente al conformismo y la indulgencia que sentencian que no se puede cambiar el mundo, ¿sólo queda el consuelo de transformarnos a nosotros mismos? Esto es: “si el cambio sistémico no puede ocurrir, todo lo que podemos hacer es sacar provecho del capitalismo” (Fisher, 2020, p. 487).

Mediante la “conciencia de grupo subyugado” (Fisher, 2022, p. 149), K-punk nos legó una práctica concreta para diseccionar nuestra inserción libidinal en la picadora de carne del capitalismo. La apuesta es detectar los sistemas sociales que se elaboran en distintas experiencias vividas, *objetivando* los problemas desiguales y compartidos que nos unen. No se trata de una conciencia descriptiva del estado de subyugación, sino de una conciencia crítica del potencial político del grupo subyugado: una subjetividad capaz de hacer de los sentimientos feos y negativos una premisa contra la positividad obligatoria del felicísimo neoliberal. En efecto, el programa fisheriano de articular la “conciencia de clase”, la “autoconciencia feminista” y la “conciencia psicodélica” (Fisher, 2021, p. 123) tiene el objetivo de una “toma de inconsciencia” para interferir las pesadillas capitalistas.

La pregunta es la siguiente: ¿cuál es el costo subjetivo que pagamos por soportar la normalidad enfermiza, por hacer como si “un sistema disfuncional (el capitalismo) pareciera funcionar”? (Fisher, 2016, p. 46). El realismo narcótico y terapéutico incita a “dejar atrás las pasiones tristes que nos intoxican”. Sus parámetros obligan a “verse bien y sentirse bien” dentro de un “modelo hedónico y reduccionista

de la salud” (Fisher, 2018, p. 65). ¿En qué se basa la normalidad capitalista? ¿En la adaptación al mercado? El problema no es sólo que el trabajo nos enloquece, sino que definimos la salud y la enfermedad conforme a los patrones de productividad del trabajo. Esto divide las vidas explotables y no productivas, idóneas para trabajar e inválidas, rendidoras o desechables.

La normalidad desquiciada del capital es pensable en términos estadísticos (el carácter masivo de las “patologías mentales”), médico-morales (“ideales sanitarios” de rendimiento y competencia) y normativos (normalización de las anomalías). Pero los llamados problemas de salud mental no dan cuenta de una identidad (algo que somos) o de una propiedad (algo que tenemos). Son una zona espesa de opresión y experimentación a través de los malestares, en donde la política de los sintomáticos no consiste en cicatrizar las heridas, sino en trazar alianzas con todo aquello que en nosotros se resiste a cuajar en el deseo del capital. Ni una vanguardia iluminada, ni un sujeto social preconstituido. Las vidas rotas, en consecuencia, no son aquellas que se reconocen en una identidad, en el consumo de fármacos y terapias, o en una tradición. Se reconocen en un problema íntimo y colectivo: el malestar. En la autoconciencia crítica del daño desigual y compartido.

De la politización del malestar al malestar de la politización

¿Qué significa politizar los malestares cuando son las derechas radicales aquellas que sintonizan con la desesperación, el descontento y la bronca? ¿Y si acaso el malestar es el efecto, y no la causa, de una forma agotada de politización cuyos laberintos nos genera impotencia y cansancio, ansiedad y frustración? ¿Cómo imaginar un *comunismo roto* desapegado de la promesa indolente de una solución del daño y el conflicto? La crisis anímica habilita la posibilidad de esbozar una fundamentación sistémica de que “las personas están agotadas y sobre-estimuladas”. Y, peor aún, son conscientes de que

las cosas andan mal, pero más conscientes son de que no pueden hacer nada al respecto. ¿Y si en los síntomas se cultiva una “colectividad diferente por venir” (Fisher, 2018, p. 233)?

Estas sentencias fisherianas contribuyen a desandar la *economía política-libidinal del malestar*. Marx y Freud una vez más, como en la tradición frankfurtiana de la Teoría Crítica de la sociedad; pero esta vez puestos a repensar la salud mental no como ideal normativo, estado de equilibrio emocional o campo disciplinar, sino como territorio espinoso de investigación y agencia. Por un lado, los “mortíferos efectos psíquicos” son consecuencia de estructuras injustas de explotación y dominación: trabajo precario, emergencias alimentarias, crisis habitacional, frenesí cotidiano y atomización digital. Por el otro, la “propagación de la enfermedad mental” tiene pliegues inconscientes que son el reverso oculto de sus dimensiones estructurales. Los malestares muestran que estamos *sobreadaptados* a los ideales del rendimiento insaciable, la productividad arrolladora y la competencia brutal. Reproducimos los requerimientos pulsiones contra nuestros intereses de clase, mientras que el sistema es indiferente a la desazón, el hastío y el disgusto. Tal es así que nuestras vidas penden de un hilo y a su vez están en piloto automático: hay un enorme malestar por caber en la estructura extenuante del modo de vida neoliberal. No somos víctimas pasivas del mercado; al contrario, somos sus cómplices y agentes activos.

¿Hay algo en nosotros que se resiste a encajar en los mandatos de la subjetividad del mercado? En los síntomas hay una *inadecuación*: una cierta negación a ajustarse a la realidad (Sztulwark, 2019). Una “no identidad”. El malestar puede ser anomalía, desacuerdo o rechazo frente a situaciones engorrosas, violencias instituidas o contextos incómodos. Nos rompemos porque no podemos, no queremos o no sabemos caber en las reglas que dictan el funcionamiento cognitivo y las exigencias incapacitantes del sistema. Por este motivo, si bien con Fisher (2018, p. 280) podemos considerar que el malestar es la “expresión internalizada de fuerzas sociales reales”, *decir que el capital es la causa de mi ansiedad no me ayuda a no poder parar*. La

denuncia abstracta del capitalismo como la causa unilateral de los síntomas es *parte del problema y no de la solución*. Porque, en efecto, una “crítica moral del capitalismo que ponga el énfasis en el sufrimiento que acarrea únicamente reforzaría el dominio del realismo capitalista” (Fisher, 2016, p. 41).

Transformar las condiciones de la infelicidad estructural depende por lo tanto de una transformación de las *condiciones objetivas*: salarios, tiempo y espacio de trabajo, alimentación y vivienda, medio ambiente. Pero también precisa transformar las *condiciones subjetivas* por las cuales reina el “resentimiento individual” entre los oprimidos y se reproduce el apego inconsciente al rendimiento, el egoísmo, la visibilidad personal y la competencia, impidiendo nuestra prosperidad, apoyo mutuo y bienestar. La *ruptura* con el sujeto del realismo capitalista implica desgarrar “el imperio del yo como una guía moral y emocional en la ingeniería afectiva del capital” (Fisher, 2019, p. 23).

Ante el “capitalismo neurótico y edipizante”, el llamado a “reconocer que la salud mental es un problema político” no supone que pueda ser abordada sólo a través de herramientas tradicionales (acción directa, movilización masiva, demandas institucionales, pliego de reivindicaciones); y por medio de las nociones clásicas de la agencia (consciencialismo, coherencia y energía ilimitada, ideales rectos, promesas de crecimiento y superación del padecimiento). Resulta apremiante un concepto de agencia que aloje la fragilidad y la receptividad del daño. El *malestar es conflictivo*: puede dar lugar a derivas liberadoras, reactivas o conservadoras; suscitar acciones callejeras, peleas grupales o refugios íntimos.

Las pasiones grises pueden cumplir *funciones contradictorias* en nuestras prácticas. El malestar estimula, debilita o rompe los grupos, potencia o inhibe a las personas, nos moviliza o paraliza (Erro, 2025). El malestar es esponjoso y escurridizo: no siempre opera como la chispa anímica de la rebeldía, el enfrentamiento, el pensamiento radical o la organización colectiva; muchas veces, aunque cueste asumirlo, el malestar es una energía molesta. Pegajosa. Empioja los

vínculos, aísla a las personas, estropea colectivos, desmoraliza. “Politizar el malestar” es una fórmula atractiva pero un tránsito difícil: sentirse mal puede ser una vía hacia acciones que ayuden a cambiar el mundo y sentirnos mejor, aunque a menudo naveguemos en el aturdimiento, la repetición y la perplejidad.

Los afectos amargos no son obstrucciones para la política, cuyas temperaturas deban ser desterradas o acalladas. Al contrario, para Fisher la construcción de una *alternativa sexy y viable* a la depresión política y estructural precisa estrategias de *liberación anímica* capaces de sumergirse en las afecciones más desagradables y porosas. Si es cierto que “necesitamos con urgencia una nueva política de salud mental organizada en torno del problema de lo público” (Fisher, 2016, p. 137), es porque debemos rastrear las dimensiones impersonales que se elaboran en nuestras lesiones afectivas. En este sentido, la provocativa utopía de Fisher, la promesa del “comunismo ácido”, se perfila hacia una “revolución psíquica y social de magnitud casi inconcebible” (Fisher, 2017, p. 153). Su sueño es reapropiarse de la “Abundancia Roja”. Se trata de las *utopías concretas* de Marcuse: erotismo, estética y revolución, en este caso orientadas hacia una nueva humanidad capaz de generar otras formas de amar, pensar y luchar (Fisher, 2021, p. 164).

A modo de cierre: ¿Por qué queremos tanto a Fisher?

Leí a Mark Fisher por primera vez en el 2016. “¿Leíste *Realismo capitalista*?”, fue la pregunta exaltada de un querido amigo, con quien formábamos parte de un colectivo de filosofía. El tono imperativo de su voz no dejaba lugar a dudas: debía leer ese libro, aunque su autor era para mí un completo desconocido. Con cuotas de desconcierto y entusiasmo, fui a buscar el libro en la librería más cercana. Lo arranqué de reojo, imbuido en una sensación de sospecha y descreimiento. Pero el contacto con el primer capítulo me dejó atónito. No se podía salir indemne de esa frase, hoy citada hasta el cansancio:

“Es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (Fisher, 2016, p. 21).

Siempre me llamó la atención que el diagnóstico lúgubre de *Realismo capitalista* concluya con un texto alentador. Excitante. El apéndice se titula “Deseo postcapitalista” y es difícil resistir la tentación de leer allí una salida a la encerrona de los primeros capítulos. Pero no se trata de un mero contrapunto entre el pesimismo de la pulsión y el optimismo de la razón. Algo más complejo se elabora en ese tránsito. En el apéndice, la insidiosa cancelación del futuro y las debilidades psíquicas en el capitalismo son contestadas a través de una apelación a la desmesura y la ambivalencia del erotismo. El último libro de Fisher (2024), titulado justamente *Deseo postcapitalista*, se publicó en Argentina a pocos meses del ascenso exasperante de Milei a la Presidencia de la Nación.

Entré al libro sabiendo que es lo último que leeremos de K-punk. El texto reúne las primeras clases del ambicioso curso que él estaba dictando en la Universidad de Goldsmiths cuando tomó la decisión “trágicamente personal” de suicidarse. Es un seminario insoportable: nos mete en una especie de *loop*, semejante a nuestro recorrido desde el 2016 hasta este presente enloquecedor. La última sesión se titula “Marxismo libidinal” y está enfocada en Lyotard, Deleuze y Guattari. “¿Se puede desear el fascismo?”, es la pregunta perturbadora del inglés que hoy leemos con horror y curiosidad, como si estuviera hablándole directamente a esta época. A nuestra coyuntura, amenazada por la ofensiva ultraderechista del capital. En cualquier caso, desde el amor a primera vista, Fisher representa más que un autor o una serie de textos. Es una atmósfera donde se confunden la inteligencia teórica desesperada y el entusiasmo político rabioso. Una vitalidad turbia, alegre y sombría en partes iguales, cuyo archivo vivo resulta cada vez más insoslayable para los desafíos contemporáneos de la Teoría Crítica de la sociedad.

Bibliografía

- Adler-Bolton, Beatrice y Artie Vierkant (2022). *Health Communism*. Londres y Nueva York: Verso.
- Adorno, Theodor W. (2016). *Minima Moralia: Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.
- Champan, Robert (2023). *Empire of Normality*. Londres: Pluto Press.
- Cvetkovich, Ann (2024). *Depresión: Un sentimiento público*. Buenos Aires: Coloquio de Perros.
- Erro, Javier (2025). *El malestar es otra cosa: Sobre la necesidad de ampliar nuestra noción de sufrimiento*. Barcelona: Bellaterra.
- Exposto, Emiliano (2024). O marxismo louco de Mark Fisher. *Cronos*, 25(2), 113-131.
- Fernández-Savater, Amador (2024). *Capitalismo libidinal: Antropología neoliberal, políticas del deseo, derechización del malestar*. Madrid: Ned.
- Fisher, Mark (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, Mark. (2017). “Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible”: Los interrumpidos sueños aceleracionistas de la cultura popular. En Armen Avenessian y Mauro Reis (comps.), *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 153-166). Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, Mark (2018). *Los fantasmas de mi vida*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, Mark (2019). *K-punk 1*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, Mark (2020). *K-punk 2*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, Mark (2021). *K-punk 3*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, Mark (2024). *Deseo postcapitalista*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Frazer-Carroll, Micha (2023). *Mad World: The Politics of Mental Health*. Londres: Pluto Press.

Guggiari, Sofia (12 de enero de 2024). El saber de nuestros ataques de pánico. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/704883-el-saber-de-nuestros-ataques-de-panico>

Malabou, Catherine (2024). *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* Buenos Aires: Coloquio de Perros.

Marcuse, Herbert (1993). *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Planeta - De Agostini.

Mattio, Juan (2023). *La sombra de un jinete desesperado*. Buenos Aires: Godot.

Prati, Renata (2023). ¿Qué diría la depresión si le hiciéramos preguntas más interesantes? *Revista Ucronías*, 8, 41-58.

Roggerone, Santiago M. (2020). *Venir después: Notas y conjeturas generacionales*. Vicente López: Red Editorial.

Sztulwark, Diego (2019). *La ofensiva sensible*. Buenos Aires: Caja Negra.

Wilson, Elizabeth A. (2022). *Feminismo de las tripas*. La Plata: Club Hem.

Teoría Crítica y tiempo histórico

El tiempo reloj como unidad celular contradictoria del tiempo histórico

Ángel Oliva

A manera de introducción

No ha sido fácil poner en contacto, revista este el resultado que sea, la Teoría Crítica con la actividad historiográfica. A pesar de la expresa “veta historizante” presente en la producción general de los teóricos críticos y, a pesar de la predisposición de los historiadores de la historia conceptual de dejar atrás los grilletes hermenéuticos y reemplazar la herencia de la historia intelectual clásica, por una persecución denodada de las significaciones de la sociedad que coloquen a la actividad en una búsqueda auspiciosa, y de orientar, esa misma búsqueda en dialogo con las tradiciones de la historia social; han primado aun, para el desenvolvimiento de ese contacto, rasgos normativistas y horizontes de finalidades de los dos campos que, previniendo sobre el cuidado de la especificidad y la dispensa de cada uno, han resultado en desencuentros. Las orientaciones de intención para el pasado han puesto al orden del día los desencuentros, pero ellos mismos, paradójicamente, dado el caudal de malos entendidos

que circundan los dos propósitos, constituyen hoy locaciones virtuosas para los encuentros y colaboraciones

La doble pertenencia profesional de José Sazbón, en su biografía intelectual, siempre en diálogo con los historiadores y su pertenencia flexible a la Teoría Crítica, ha permitido, en lo local, con una serie de artículos, volver a poner en contacto, de un tiempo a esta parte, los dos campos, resaltando algunos tópicos comunes, así como delimitar sus pertinencias en el horizonte de un diálogo:

En todo caso, lo decisivo es la orientación hacia el pasado como una dimensión cuyos contornos se sitúan a una distancia relevante o irrelevante para el saber de sí de la propia época: es aquí donde se pueden observar las diferencias más notorias entre el historiador intelectual cuya profesionalización le concede, entre otros aplomos, el de distanciarse de su objeto (pues ese pasado carece de vasos comunicantes con el mundo autocentrado que fundamente su ademán cognoscitivo) y el teórico crítico qua historiador, deseoso de reconocerse y de reconocer una carencia del presente como resultado de frustrados impulsos humanizadores cuya obliteración tiene una génesis y una densidad inercial que prolonga su eficacia disolutoria (Sazbón, 1997, p. 37).

La pregunta en torno a la naturaleza conceptual del tiempo histórico y los avatares que la modernidad capitalista le ha atribuido, la sobre codificación que tanto la filosofía de la historia como la hermenéutica han signado sobre él y la sobrevaloración semántica que la herencia historicista le impuso convierte su tratamiento en un núcleo, nuevamente tan controversial como deliberativo para el cruce entre una Teoría Crítica que se ha visto revitalizada en los últimos años por las nuevas lecturas de Marx como por una historiografía de los conceptos que ha girado en torno a valorar los impasse teóricos propios de los que la modernidad capitalista obliga. Es esta clave se inscriben estos aportes sobre la disposición de un recomienzo de su problemática.

Althusser y Balibar se asoman por el tapial

En una rica disquisición de *Para leer El capital*, en su capítulo IV, llamado “Los defectos de la economía clásica. Bosquejo de tiempo histórico”, Althusser y Balibar (2004, p. 113) asoman sus cabezas por sobre el tapial de la gnoseología y escriben:

De la misma manera que sabemos, desde Freud, que el tiempo del inconsciente no se confunde con el tiempo de la biografía, que, por el contrario, es preciso construir un concepto de tiempo del inconsciente para llegar a la comprensión de ciertos rasgos de la biografía, de la misma forma es necesario construir los conceptos de los diferentes tiempos históricos, que nunca son dados por la evidencia de la continuidad del tiempo (que bastaría con cortar, convenientemente, mediante una buena periodización para hacer el tiempo de la historia), sino que deben ser contruidos a partir de la naturaleza diferencial y de la articulación diferencial de su objeto en la estructura del todo.

Antes de hacer alguna consideración sobre la tarea que nos proponen ambos sobre el final de la cita, propongámonos ampliar los contornos de una “problemática” que el filósofo francés hace radicar en los “reproches” que Marx les hacía a los economistas políticos clásicos. Althusser y Balibar lo presentan de la siguiente manera: si el reproche se centraba en la falta de historicidad de las categorías de la economía, es decir, en la fijeza de las mismas, la crítica sólo parecía reducirse a reconstruir la genética en una ensayística histórica que bajo la fórmula de la progresión temporal mostrara la dialéctica de sus “momentos”. Con lo cual la problemática podía recortarse con la constelación del concepto hegeliano (y sus herencias) de tiempo histórico, siendo este tiempo, según el sistema, uno de los atributos del concepto. O para decirlo mejor, la reflexión interna del concepto en su autodespliegue temporal. Pero de este modo las “características esenciales” del tiempo histórico quedaban decididamente incriticadas dado que para Hegel lo que “define el tiempo” es “*der daseiende*

Begriff, es decir el concepto en su existencia inmediata; empírica” (Althusser y Balibar, 2004, p. 103).

La detección de Althusser y Balibar ya había sido resaltada por Marx en otro orden cuando éste había llevado a cabo la *Introducción a la crítica a la filosofía del derecho de Hegel*.

La realidad empírica es aceptada tal como es; es también expresada como racional; pero no es racional por su propia razón, sino porque la realidad empírica en su existencia empírica tiene un significado diferente de sí misma. La realidad de la que se parte no es concebida en cuanto tal, sino como un resultado místico. Lo real se convierte en fenómeno, pero la idea no tiene más contenido que este fenómeno. Asimismo la idea no tiene más finalidad que la finalidad lógica: “el ser para sí espíritu real infinito”. En estos párrafos está contenido todo el misterio de la filosofía del derecho de la filosofía hegeliana en general (Marx, 2010, p. 29).

Es decir Marx señalaba, y hacia allí va la deducción de los filósofos franceses, que lo empírico convertido en sustrato categorial (estado, sociedad civil, familia, ganancia, renta, etc.) es a la vez que aspecto inmediato de la realidad (*de la existencia* diría Althusser) y, en cuanto aspecto aislado, emplazamiento de esa realidad en una totalidad lógica y logicista. Si el geniecillo lógico es quien hace mover (historizar) las categorías, su historicidad como atributo de la realidad del concepto basta para darle una consistencia.

A partir de allí Althusser y Balibar consignan dos características fundamentales de esa empiria constituyente del concepto de tiempo histórico que son datos inconfesados por Hegel y a la vez las representaciones básicas de su concepción:

1. La continuidad homogénea del tiempo. El tiempo puede ser tratado así como continuo porque es el flujo homogéneo de una totalidad lógica siempre allí y la categoría empírica es la monada garantista de su racionalidad. La periodización es la forma

heterogénea de partir un tiempo continuo y homogéneo en su esencia.

2. La contemporaneidad del tiempo o categoría del presente histórico. Althusser deduce que si la relación de la totalidad social con su existencia histórica sea la relación con una existencia inmediata implica que esta relación sea ella misma inmediata. Es decir, todos los elementos del todo coexisten con una inmediatez inmanente a la esencia de esa totalidad. Pero esa lógica uniformidad de los elementos de una existencia hace que, lo inconfe-sado (la uniformidad lógica) sea lo siempre fijo allí, es decir, la permanente presencia-presente del concepto en todo contenido histórico. No hay forma de que esta sobredeterminación lógica en la que se emplaza la totalidad histórica no haga, de la representación del presente, el horizonte de inteligibilidad de los contenidos del pasado por la vía de la forma; porque esa presencia está presente lógicamente en cualquier pasado. El pasado así es siempre la instancia alienada del mismo atributo soberano del concepto. De este modo esta segunda característica (que en un contexto teórico levemente diferente Benjamin llamará *presentificación* y Althusser llama *contemporaneidad*) es “condición de posibilidad” para las cualidades de la primera. Una única fórmula modal del tiempo articula las instancias heterogéneas de la totalidad. Por obra y gracia de la subsunción abrasiva del tiempo lógico presentificante todas las instancias de una época avanzan al unísono.

Althusser y Balibar (2004, p. 108) señalarán entonces que esta fórmula unívoca, que estaba presente también en los juegos logicistas con la que Proudhon pretendía darle un ropaje genetista a las categorías de la economía política, se encontraba en el centro de la crítica de Marx en *Miseria de la filosofía*, y signaba hacia adelante un concepto de tiempo histórico como tiempo abstracto. Por otra parte, el procedimiento abstractivo de esa proyección (simplificación por

inmediatez y generalización) no se circunscribía sólo a la especificidad de las categorías de la economía política, se expandía a categorías más abarcativas de la cultura burguesa presentes en la filosofía política precedente y en su historiografía. Nociones como hombre natural, individuo, trabajo humano, intercambio, estado, sociedad civil, incluso razón y conciencia sufrían esta reducción abstractiva.

Ahora bien la orientación que da Althusser a esta crítica se dirige de manera obsesiva al campo de la epistemología de la historia y toma ribetes maníacos de generalidad sobre la actividad de los historiadores debido al fervor con que separa *objeto del conocimiento* de *objeto real*.¹ No podemos aquí abordar todos las consecuencias que este fervor provocó y provoca aun en el campo de la teoría del conocimiento, pero solo baste decir que nuestro rescate de la presentación de la problemática hecha por los filósofos franceses no se centra en lo que pudo tener de impetuoso para con la relación entre campo científico histórico y producción teórica, sino en que dicha presentación arriba a un núcleo crítico sustancial respecto de con qué tipo de nociones de tiempo transitamos la experiencia específica en la sociedad productora de mercancías.

¹ Debemos recordar que este capítulo destinado al tiempo histórico Althusser y Balibar (2004, p. 101) lo introducen como uno de los dos “ejemplos” donde pretende mostrar el carácter empirista de toda empresa historiográfica suponiendo que los historiadores proceden con la ilusión de que el conocimiento está “ya realmente presente en el objeto real que ha de conocer” y de este modo pretenden impugnar los alcances de la operación historiográfica como ciencia y salvar así bajo una profilaxis epistemológica generalizante, al materialismo histórico de las contaminaciones historicistas que lo colocarían del lado de la ideología. No resulta irrelevante insistir con que esta reducción de la teoría de Marx a una teoría del conocimiento en busca del conocimiento verdadero, no sólo se alimenta de un concepto de ciencia que oblitera el posicionamiento crítico de Marx respecto de la ciencia burguesa, sino que redirecciona la empresa teórica de Marx de una crítica revolucionaria de la sociedad mercantil a una residencia positiva dentro de la epistemología de la ciencia. Las razones por las que Marx “usa” a las categorías de la economía política como espacios críticos no tienen que ver con que libra una batalla epistemológica y si tienen que ver con que son puertas de entrada teórico prácticas para arribar los núcleos de una realidad sistémica que se oculta detrás de la fenomenología empírica de esas categorías.

Es decir, eludiendo los encuadres rígidos y muy discutibles con que Althusser y Balibar dividían ciencia e ideología, la presentación del problema del tiempo histórico social que aquí presenta abre, quizá sin pretenderlo, un campo de articulación aún vigente entre Teoría Crítica y tiempo histórico.

Marx, en su experiencia crítica, chocó con el problema de si debía historizar (de otro modo) las categorías de los economistas burgueses reactualizando los antiguos procedimientos antiespeculativos que había lanzado contra la escolástica de la izquierda hegeliana, y observó que no bastaba con emplazar históricamente las categorías de la economía política, que en un sentido no eran más que núcleos inmediatos de la sociedad burguesa proyectados a la generalidad, en una secuencia histórica. Porque no bastaba con dar cuenta de su proceso de formación histórica para desmitificarlas.

Antes había que preguntarse por qué mecanismo sistémico esas categorías tomaban esa forma. Por qué la forma valor toma esa forma social, por qué la categoría tiempo homogéneo y continuo toma esa forma social. Si la captura por medio de la forma social (forma valor) de la materia (relaciones sociales y naturaleza socialmente mediada, ambos como conceptos relativos) no es sólo su momento genético, sino que es una toma continua de su contenido, es materia in-formada, la interrogación no puede dirigirse sólo a su historicidad sino a su metabolismo. Ese metabolismo tiene, en la sociedad productora de mercancías, la singularidad de que en la misma captura objetiva por parte de la forma social del contenido de la materia, la condición de negar ese contenido presentando en esta doble estratificación a la contradicción como constitutiva de la dinámica social. Este es exactamente el fenómeno del fetichismo. El descubrimiento del fetichismo define a Marx su paso crítico procedimental:

La reflexión sobre las formas de la vida humana, por lo tanto, también su análisis científico, toma un camino contrario al del desarrollo real. Inicia *post festum* y, por lo tanto, con los resultados acabados del proceso de desarrollo. Las formas que designan los productos del

trabajo como mercancías y que de ese modo se presuponen a la circulación de las mercancías ya poseen la fijeza de las formas naturales de la vida social antes que los hombres procuren justificar para sí mismos, no el carácter histórico de esas formas –que ellos, antes, consideran como inmutables–, pero su contenido. Así, fue solamente el análisis de los precios de las mercancías que condujo a la determinación de la grandeza de valor, y solamente la expresión monetaria conjunta de las mercancías que condujo a la fijación de su carácter de valor. Sin embargo, es justamente esa forma acabada –la forma-dinero– del mundo de las mercancías que oculta realmente, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados y, con ello, las relaciones sociales de los trabajadores privados [...] Tales formas constituyen... las categorías de la economía burguesa. Son formas de pensamiento socialmente válidas, por lo tanto, objetivas para las relaciones de producción de ese modo social de producción históricamente determinado, la producción de mercancías (Marx, 2011b, pp. 210-211).

Tales formas constituyen... las categorías de la economía burguesa, lo que equivale a decir hay una categorización abstractizante objetiva y una generalización atemporal objetiva en la sociedad de la mercancía antes que esta forma aparezca en la cabeza de los economistas burgueses.

Por tanto, Marx fue en búsqueda de los correlatos dialécticos de las categorías guiado por la contradicción inmanente a las mismas desde los más simples (celulares) del todo social hasta los más concretos.

En otras palabras, con ese movimiento, que es equivalente a lo que Benjamin llama *despertar*, Marx observó que para dar cuenta de la genética de la sociedad mercantil primeramente hay que partir por la crítica de las formas celulares del sistema social del presente y que dicha genética conlleva la contradicción, es decir, la inadecuación del concepto al objeto como una realidad objetiva constitutiva.

¿Qué consecuencias heurísticas trae, entonces, esta impronta procedimental para con la crítica a al tiempo histórico? Althusser y

Balibar nos dejan, habiendo presentado la disposición de la problemática (y presentado una resolución sintética que aquí dejamos deliberadamente en caución), a mitad de camino de su dialéctica, dada su reducción a una dinámica meramente gnoseológica de la misma.

Debemos trasladar entonces, para poder seguir recorriendo el sendero crítico, la problemática althusseriana de la dimensión gnoseológica a la dimensión fenomenológica del sistema social y resaltar que en el magma categorial de la sociedad burguesa se encuentra algo (inmediato y elevado a la generalidad) del carácter real del proceder sistémico. Ya que en este proceder que va siguiendo la dinámica objetivante de las categorías abstractas hacia la forma social, se llega a la conclusión que “estas formas son precisamente las que constituyen las categorías de la economía burguesa” (Marx, 2011, p. 211).

Esgrimamos entonces la interrogación articuladora. ¿Puede la forma valor ser fuente concéntrica de un modelo de temporalidad específico de la sociedad productora de mercancías? ¿Puede, por tanto, si así fuera, ser tratada esta temporalidad como una categoría propia de la sociedad burguesa y confluir en ese tratamiento una explicación respecto de una forma del tiempo que tenga como atributos principales la continuidad y la homogeneidad?

Postone y el tiempo del proceso de valorización

De todas las nuevas lecturas sobre la obra de Marx y Engels ya definitivamente desmarcadas del oscurecimiento, la mutilación y la tergiversación tanto de la versión de la corriente de la socialdemocracia, como de la del marxismo-leninismo de tipo soviético y cuya reunión fue finalmente alcanzada por la edición completa de sus textos en el MEGA 2, se destaca la temprana obra de Moishe Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*.

En ella, más precisamente en su octavo capítulo, titulado “Dialéctica entre el trabajo y el tiempo”, el crítico canadiense ensaya una

hipótesis que resalta la “importancia central de la dimensión temporal de la forma valor para el análisis de Marx” (Postone, 2006, p. 322). La relevancia para nosotros de esta fenomenología en clave temporal de la forma valor en el obra de Postone alojada en el proceso de trabajo es que permite desplegarla desde sus correlatos simples, que es donde el autor la ubica, hacia un más allá del proceso de trabajo bajo el régimen del trabajo abstracto y alojarla en el terreno más amplio de la reproducción de la forma social.

Postone (2006, p. 322) subraya que este enfoque

ofrece la base para analizar la relación intrincada entre el capital y la producción industrial, así como para investigar la posible relación entre el desarrollo del capital y la naturaleza y desarrollo de otras instituciones burocráticas a gran escala y organizaciones de la sociedad capitalista post liberal.

Para nosotros, además, el modelo temporal y la dinámica que segrega la forma valor, nos permite incurrir en el campo de la relación entre producción social y significación social.

Bien, ¿cuál es esta dinámica? Aquella que prolongando la dialéctica simple entre valor de uso y valor expresa, en el marco del proceso de trabajo regido por el trabajo abstracto, una dialéctica temporal entre tiempo abstracto (valor) y tiempo concreto (valor de uso). La dinámica se motoriza informando que dimensiones del tiempo cambian al interior de la forma valor en cada salto de productividad.

Dice Postone (2006, p. 324):

Aunque un incremento de la productividad genera más riqueza material, el nuevo nivel de productividad, una vez generalizado, produce la misma cantidad de valor por unidad de tiempo, tal y como era el caso antes de su incremento. Según Marx, al discutir las diferencias entre el valor y la riqueza material, señalé que el valor total producido por una hora de trabajo social permanece constante: “El mismo trabajo, pues, por más que cambie la fuerza productiva, rinde siempre la misma magnitud de valor en los mismos espacios de tiempo”. No obstante, este ejemplo indica claramente que algo se modifica

con los cambios en la productividad: no sólo la productividad incrementada arroja una mayor cantidad de riqueza material, sino que efectúa una reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario. Dada la medida temporal abstracta del valor, esta redeterminación del tiempo de trabajo socialmente necesario cambia la magnitud del valor de las mercancías individuales producidas y no el valor total producido por unidad de tiempo. Este valor total permanece constante y, simplemente, es distribuido entre una masa más grande de productos cuando la productividad se incrementa.

El cambio en la productividad ratifica cada vez, lo constante, la magnitud de valor (la hora) aun habiéndose incrementado por un lado el monto de riqueza material y habiéndose provocado un cambio decreciente de valor por unidad producto de un decrecimiento en el tiempo de trabajo socialmente necesario para cada unidad.

Ahora bien:

Por un lado, el incremento de la productividad redetermina el tiempo de trabajo socialmente necesario y, por ello, transforma las determinaciones de la hora de trabajo social. Esto es la constante temporal abstracta que determina el valor está ella misma determinada por la dimensión del valor de uso, por el nivel de productividad. Por otro lado, aunque la hora de trabajo social esté determinado por la productividad general del trabajo concreto, el valor social arrojado en esa hora permanece constante, con indiferencia del nivel de productividad (Postone, 2006, p. 325).

El juego de las constancias y las inconstancias se codeterminan, en la medida en que las temporalidades que se van prefijando se recuestan sobre el marco de referencia de la forma valor.

Luego dice:

La peculiaridad de esta dinámica –y esto es lo crucial– reside en su efecto rutina. La productividad incrementada aumenta la cantidad de valor producido por unidad de tiempo, hasta que esta productividad se vuelve generalizada: en ese punto la magnitud de valor generada en ese período de tiempo, merced a su determinación abstracta

y general vuelve a caer en su nivel previo. Ello da como resultado una nueva determinación de la hora social de trabajo y un nuevo nivel de base de la productividad. Lo que emerge pues es una dialéctica de la transformación y la reconstitución. Los niveles socialmente generales de productividad y las determinaciones cualitativas del tiempo socialmente necesario cambian, aunque estos cambios reconstituyen el punto de partida, esto es: la hora de trabajo social y el nivel básico de productividad (Postone, 2006, p. 326).

Lo que aquí queda claro es que el capital debe acumular constantemente para existir, es decir transformar constantemente su piso de productividad para poder autovalorarse, pero esa constante de transformación que se registra en el aspecto concreto del trabajo social y en su tiempo, por un lado se vuelve un fluir constante de lo mismo, es decir, alimenta de manera circular la fuente del tiempo abstracto, modificando paradójicamente las magnitudes de tiempo socialmente necesario sobre esta constante, la hora de trabajo.

Ahora avancemos sobre la paradoja temporal que esta restitución constante de la forma arroja. Desde el punto de vista del tiempo concreto –las determinaciones del valor de uso–, la productividad ha producido una reducción de la hora de trabajo social, mientras que desde la dimensión abstracta –la hora– sigue siendo la unidad de medida que se expresa en la misma magnitud de valor general. Esta doble determinación paradójica que hace que “la constante temporal sea a la vez constante y no constante” y que “no toda hora sea una hora”, en términos de Postone (2006, p. 329), vuelve la unidad de tiempo “más densa” sin que “esta densidad no se manifieste en la esfera de la temporalidad abstracta, en la esfera del valor, la unidad temporal abstracta –la hora– y el valor producido permanecen constantes”.

Entonces la dimensión abstracta del tiempo redeterminada por la productividad se mueve en referencia a un marco semoviente concreto que Postone no duda en llamar “tiempo histórico”. Lo dice del siguiente modo: “Considerada temporalmente, esta adinámica intrínseca al capital, con su pauta rutina, implica un movimiento

direccional continuo del tiempo, un “fluir de la historia”; y agrega “el modo de tiempo concreto que estamos examinando puede ser considerado como tiempo histórico, tal como es constituido en la sociedad capitalista” (Postone, 2006, p. 330).

Esta cita arroja vital importancia a lo aquí tratado, porque desarrolla el carácter inmanente de la producción de tiempo histórico bajo el marco de referencia singular de la lógica del capital. Es decir, inscribe la formación de tiempo específico de la sociedad de la mercancía en la dialéctica también específica, entre proceso de trabajo y proceso de valorización radicada en la dimensión objetiva de la producción capitalista.

Pero hay más, sigamos entonces a Postone (2006, p. 330), mientras él sigue a Marx, en un párrafo que sintetiza la contradicción:

Aunque la medida del valor es el tiempo, la mediación totalizadora expresada por “el tiempo de trabajo socialmente necesario” no es un movimiento del tiempo, sino una metamorfosis del tiempo sustancial en tiempo abstracto en el espacio, de lo particular a lo general y viceversa. Esta mediación en el espacio constituye un marco temporal abstracto y homogéneo que es inalterable y sirve como medida de movimiento.

Esa mediación en el espacio, es decir, en la dimensión tópica social del proceso de valorización de la mercancía es crucial aquí ya que criba la dinámica –siempre presente en Marx– de los cambios concretos de las partes sobre la reformatización de la totalidad. La espacialidad es donde la forma valor reactualiza su forma. De modo que el tiempo histórico, que está en función de “los acontecimientos o las acciones”, resulta la única forma de expresar el marco de referencia que es el tiempo abstracto como mediación en el espacio. Del mismo modo que la heterogeneidad del trabajo concreto es subsumida en el carácter abstracto del trabajo bajo el régimen de la univocidad del tiempo socialmente necesario y única forma de expresar su magnitud de valor, la heterogeneidad del tiempo histórico, fuente de acciones constreñidas a una constante temporal, deviene tiempo

ancilar de un régimen abstracto de tiempo. De allí que sus atributos de forma resulten constantes: fluencia hacia adelante, homogeneidad y continuidad *en el tiempo*. Pero también esplendor y caducidad de todo contenido. Volveremos sobre esto.

El tiempo reloj

El tiempo reloj es el tiempo que *se da a ver*. Un eje instrumental (del que inmediatamente hablaremos) perfila su capacidad mostrativa, y sin embargo, en esa misma constelación formal, lo que su ser instrumento muestra, no es más que las coordenadas de un eje experiencial de la sociedad con el tiempo. ¿Qué quiere decir que se da a ver el tiempo?

La física contemporánea viene a nuestro auxilio sobre la cabalgadura emérita de una relatividad de las categorías de tiempo y espacio que desbordadas ya, por diversas razones, de la representación burguesa del tiempo, permiten desmontar los elementos cronosóficos del dispositivo reloj.

Etienne Klein (2019, p. 3), por ejemplo, en un didáctico artículo destinado a resumir la diferencia entre tiempo y duración nos permite instalarnos en ese nexo formal entre instrumentalidad y experiencia social alojada en los relojes que aquí resaltamos:

Uno puede estar convencido de que un reloj muestra el tiempo, incluso muestra el tiempo en acción. Pero reflexionando, ¿qué es lo que realmente muestra un reloj? El movimiento de sus manecillas simboliza para nosotros el tiempo en acción, eso es seguro, pero ¿este movimiento regular, que ciertamente supone un despliegue del tiempo, se confunde con el tiempo mismo?

Si el tiempo no se despliega por sí mismo sino que es desplegado, deja ver que, a pesar de que aquí no seguiremos su condición, ésta es diferenciable de su despliegue disposicional.

Luego Klein (2019, p. 3) dice:

Un reloj da la hora, todos estamos de acuerdo, incluso pasa sus horas haciendo sólo eso, pero en realidad no muestra nada de lo que el tiempo es realmente. Más bien, lo esconde detrás de la convincente máscara de una movilidad perfectamente regular. Vistiéndolo con movimiento, lo mueve, lo desplaza de sí mismo, convirtiéndolo súbitamente en un avatar del espacio, un revestimiento de la extensión.

Otra vez es la propia capacidad semoviente del instrumento disposicional lo que pone en movimiento el tiempo, “vestiéndolo como movimiento”; dicho movimiento no le es inmanente, pero esta disposición de movilidad sólo es posible en la medida en que a la vez se lo emplace como un “avatar del espacio”, doble condición que delinea una “máscara” de regularidad. Sin traductibilidad al espacio el tiempo no adopta mensura regular. Esta mensura regular también es descomponible en sus aspectos formales, la traductibilidad del tiempo al espacio lo vuelve “mostrable”, y en esa disposición se patentiza su regularidad, su carácter sucesivo no coexistente, su homogeneidad, pero también su vaciedad y principalmente el carácter caducante y a la vez continuo de sus momentos. Esos momentos configuran el concepto contradictorio de duración.

Por lo tanto, lo que un reloj muestra en última instancia no es el tiempo en sí mismo, sino el tiempo espacializado, el tiempo disfrazado de movimiento, el tiempo transformado en un movimiento regular en el espacio, el de las manecillas de la caja, y es gracias a este movimiento de las manecillas en el espacio que podemos medir las duraciones (Klein, 2019, p. 5).

La duración es gracias y a pesar del tiempo, su carácter celular en el dispositivo reloj denota una forma (física) de una predisposición social hacia el tiempo, alerta sobre lo que muestra al tiempo que, como cualquier abstracción social, olvida de lo que abstrae.

Veamos esa contradicción formal de la duración en esplendor en la comparación con la longitud:

Por cierto, permítanme hacer un pequeño comentario impactante sobre lo que representa físicamente una duración. Una duración es una “cosa” muy extraña, incluso misteriosa: se dice a menudo que una duración es al tiempo lo que una longitud es al espacio, pero a diferencia de una longitud, su prima espacial, una duración nunca está presente para nosotros in extenso, nunca se nos da de una sola vez ya que está compuesta de instantes que se suceden, que aparecen uno tras otro y no coexisten. Por lo tanto, es una cantidad que nunca está completamente ahí, totalmente desplegada ante nosotros. Una longitud de un metro puede estar completa e instantáneamente presente para nosotros, pero no una duración, que podamos recorrer, vivir, que también podamos medir gracias a un reloj, pero que no podamos abrazar de una sola vez (Klein, 2019, p. 6).

Entonces, la mediación espacial para poder mostrar el tiempo es la condición para reducirlo a cantidad de tiempo. Como experiencia social, la conquista de cada momento como magnitud del tiempo es producto de un vaciamiento de toda cualidad *en el tiempo*, y por eso, en esa reducción cuántica, el tiempo “nunca se nos da de una sola vez” ya que su condición de mostrarse esta indefectiblemente sometida a “momentos”. Perder toda cualidad del tiempo es el costo que pagamos por la necesidad de medirlo.

Las duraciones muestran como ningún concepto el rostro esencialmente caducante de este emplazamiento del tiempo. Son la condición para señalar en ese tiempo espacializado cualquier contenido significativo, pero que por la propia condición de su instrumentalidad, está destinado a la caducidad.

Ahora, allí donde el físico relativista resalta para con el tiempo, como caso, aquello de que una teoría matemática sólo puede ser consistente si renuncia a su completud (es decir renuncia a la contradicción) o puede ser completa si abrazando la contradicción renuncia a todo fundamento por medio de axiomas matemáticos, el teórico crítico toma la palabra, que siguiendo el linaje argumentativo pregunta ¿qué es un reloj?

El único instrumento que puede “medir” el tiempo son los relojes, que en verdad no hacen otra cosa que medir su propio ritmo auto-producido, o dicho en otras palabras: los relojes no son otra cosa que contadores de oscilaciones anteriormente producidas con la intención de tener un movimiento que se repite en lo ideal eternamente con las mismas características. La idea de la repetición de momentos cualitativamente iguales es la base de construcción de los relojes, que a su vez nos sugieren la existencia objetiva de este tiempo lineal, meramente cuantitativo y sin cualidades específicas (Gandler, 2005, p. 47).

Aquí comienza la analogía con el tiempo producido con el proceso de valorización de la mercancía. La praxis social en el proceso de valorización y la praxis social con el tiempo reloj producen el mismo tipo histórico de tiempo y una específica experiencia histórica.²

El reloj es también el instrumento adecuado para las necesidades de mensura del tiempo en la sociedad productora de mercancías. Dicha sociedad no puso en el horizonte de lo pensable el tiempo lineal, homogéneo y vaciado de cualidades, esta fórmula ya existía en las sociedades precapitalistas, lo que sí hizo fue volver dominante esta forma de atrapamiento del tiempo en una simultaneidad con el proceso de generalización del trabajo abstracto.

Aparentemente, justo en el momento de la generalización de esta forma de producción, se llegó a medir el tiempo de manera más exacta y por esto se logró tener los horarios cada vez más unificados, a grandes escalas geográficas, así como antes se había unificado el calendario, después de una lucha de siglos entre distintos sistemas ca-

² El concepto de *praxis* con un denso linaje refiere a la doble relación mediada que sostienen la impronta cooperativa del trabajo humano. A) Refiere a las capacidades cooperativas e industriosas del hombre para procurarse los medios frente a la materia natural. B) Refiere, en el sentido histórico, a la trama relacional de la sociedad en donde esas actividades productivas se enmarcan. Mientras que el concepto de *experiencia* es el residuo subjetivo que queda cada vez de la doble relación mediada entre el ser humano y la naturaleza y entre los seres humanos entre sí. En la medida en que los dos conceptos se traman en un campo situado y singular históricamente adquieren contornos y dintornos específicos.

lendáricos, hasta que quedó por fin el gregoriano como el dominante casi a escala mundial. Pero el movimiento fue más complejo: esta forma social necesitaba de formas más exactas y más generalizadas para medir el tiempo según sus reglas, y en una relación dialéctica entre el desarrollo de las técnicas de medir este tiempo y la necesidad social de medirlo de tal manera, así como de la capacidad político-organizativa de imponer este nuevo tiempo en la sociedad, se llegó a una forma de percibir el tiempo y medirlo de manera correspondiente (Gandler, 2005, p. 48).

Tiempo reloj y tiempo histórico bajo una forma social singular

Trabajo abstracto en contradicción con la heterogeneidad de los trabajos concretos y tiempo abstracto en contradicción con las duraciones concretas en el tiempo matizan el carácter social del tiempo histórico.

Aun aquí estamos en el correlato objetivo de la praxis de la sociedad productora de mercancías. La contradicción inherente a la relación entre forma y contenido le es inmanente. Del mismo modo que la abstracción como atributo de su forma también. Ambos aspectos presentes en el análisis que Marx realizó de la forma celular mercancía se presentan en la problemática del tiempo. Sigamos ahora al teórico crítico que piensa esta doble condición de la forma desde la perspectiva abierta por *Open Marxism*:

En efecto, la relación entre forma y materia es una relación contradictoria a raíz del carácter antagónico de la sociedad capitalista. La forma, como dijimos, es modo de existencia. Entonces la relación entre forma y materia es contradictoria porque, en la sociedad capitalista, las relaciones sociales existen de un modo antagónico. Las formas (mercancía, dinero) informan a su materia (las relaciones sociales) de una manera contradictoria. Esta precisión acerca del ca-

rácter de la contradicción en juego dentro de la relación entre forma y materia está cargada de consecuencias (Bonnet, 2020, p. 211).

Bonnet señala tres consecuencias que son vitales para nuestra problemática

1. El concepto mismo de contradicción ya no es esa herencia he-racliteana del idealismo (es decir una contradicción mental del filósofo de lo absoluto), sino un “un atributo de un modo histórico y socialmente específico de organización de la vida social” (Bonnet, 2020, p. 211), es decir, un atributo de la praxis en la sociedad productora de mercancías, o, como dice Adorno (2005, p. 22), “teniendo en cuenta la posibilidad concreta de la utopía, la dialéctica es la ontología de una situación falsa. Una situación justa, irreductible tanto a sistema como a contradicción se liberaría de ella”.
2. La contradicción entre forma y materia implica que la materia no se agota en la forma, es decir que el objeto no se agota en su concepto, pero esto no supone que la materia tenga una subsistencia externa al de su forma, es decir, la contradicción no es externa sino que, “en la medida en que las relaciones sociales asumen formas capitalistas, su dimensión no capitalista pasa a existir exclusivamente como contradicción inmanente a la propia relación entre dichas relaciones sociales en tanto materia y las formas capitalistas que adoptan” (Bonnet, 2020, p. 211). Es decir, esta dimensión no capitalista presente en las relaciones sociales bajo subsunción de la forma pasan a ser el aspecto negativo dentro dichas formas, la subsunción convierte una diferencia externa en una negatividad interna.
3. Pero principalmente esta contradicción entre forma y materia es lo que vuelve a la contradicción una relación dinámica: “En efecto, la forma no es sino proceso de información de su materia o, en otras palabras, de subsunción de esa materia mediante

aquella conversión de la diferencia externa en negatividad interna a la propia forma” (Bonnet, 2020, p. 212). Y aquí se abre una dimensión cualitativa ejemplar para nuestro propósito ya que “la relación entre forma y materia, considerada desde una perspectiva dialéctica, es en este sentido inevitablemente histórica [...] pero la historia en cuestión no es, naturalmente, el inexorable despliegue de la autodeterminación del espíritu absoluto, como sucede en Hegel, sino la contingente lucha de clases de Marx” (Bonnet, 2020, p. 212).

Resumamos entonces: si el tiempo histórico se deduce de los contenidos concretos de las duraciones presentes en las duraciones subsumidas por el tiempo abstracto del proceso de valorización, si estos tiempos concretos están presentes, aunque negados en las duraciones subsistentes bajo el aspecto abstracto del tiempo reloj, esa, su subsistencia, está constituida por una dinámica de forma que reviste de manera immanente un aspecto abstracto y uno concreto. Nuestro conocimiento moderno de la temporalidad social es la conversión de la experiencia en tiempo reloj a través de la segregación en esa experiencia del dato empírico, es decir, de los rasgos inmediatos de esa experiencia. Por lo tanto, su concepto no puede ser reducido, en un pasaje virtuoso de su aspecto fenomenológico al gnoseológico –o porque no, representacional–, a su estatuto empírico, es decir, a la sustantivación generalizante de su polo abstracto. Las categorías subsidiarias al concepto de tiempo histórico que la modernidad capitalista generó para caracterizar las duraciones históricas arrastran este reduccionismo propio del carácter abstracto del sistema social. Advierten además de su singularidad epocal. La historia como actividad intelectual moderna ha hecho y hace equivaler (en términos representacionales que luego pueden ser eventualmente escriturarios) el tiempo histórico al tiempo reloj para poder hacer construir su objeto. Pero el dispositivo reloj para poder funcionar como mensura y ser eficaz en el atrapamiento requiere que todo contenido que se incluya en el tiempo sea convertible a dato empírico. De este modo,

la subsistencia de temporalidades concretas quedan negadas. La secuencia lineal del tiempo uniforme que es la secuenciación de la novedad (la particularidad equivalente al papel de la productividad en el proceso de valorización de la mercancía) en lo mismo (universalidad del tiempo abstracto) y que permite presentar, por ende, una historia universal como indefectibilidad es el correlato proyectivo a todo pasado de una *mala abstracción* en términos de Patrick Murray (2020, p. 139) advertido ya en el impasse teórico abierto por Marx:

Esta visión fenomenológica de la crítica de Marx alcanza un montón de malas abstracciones asociadas con la economía política, que operan dentro de “la ilusión de lo económico”. La ilusión es pensar que hay una economía en general y que es el objeto de la investigación económica. Por lo general, como es el caso de Ricardo, la ilusión implica combinar la producción capitalista con la economía en general.

La proyectividad a todo correlato pasado que, en el plano de la subjetividad produce esta dialéctica temporal objetiva del tiempo del capital constituye la matriz de la representación del tiempo histórico con que la praxis social contradictoria se desenvuelve:

La abolición del sujeto autocontradictorio y objetivo, el capital, implicaría una transformación de la regulación de la historia moderna y presente, y no la totalización de la Historia humana. La direccionalidad de la historia moderna, que es sinónimo de la historia del capitalismo, no se deriva de una trama transhistórica. La posibilidad de una superación de la dinámica reificada no descansa en una exterioridad al capital. Por el contrario, encuentra su lugar en el seno mismo de un desarrollo de la historia moderna como contradicción sin resolución determinada de antemano (Acha, 2021, p. 172).

Podemos así volver a la hipótesis sugerida por Althusser, en tono a la segregación de un tiempo, específico en su forma y en tratamiento con la diversidad de contenidos producido por el modo de producción, habiéndole adicionado determinaciones.

Las contradicciones del tiempo abstracto se dirimen en los conflictos concretos del tiempo concreto [...] La conformación de un tiempo social universalizado válido para todas las variables espaciales no es una dimensión sustancial, neutral, formal, antropológica, meta-histórica, transhistórica, ahistórica, etc. inherente a la naturaleza humana de cualquier formación y modo de producción. Es una dimensión procesual –relacional históricamente producida en la inmanencia del modo de producción capitalista. El capital produjo, en efecto, el tiempo social. Es decir, generó un principio temporal de cuantificación que oficia como mediación objetiva universal teniendo así mismo eficacia subjetiva en la estructuración lógica de la experiencia concreta de todos los miembros de la sociedad de la mercancía (Rodríguez Varela y Exposto, 2020, p 173).

Queda entonces abierta la cuestión de si esta categorización que reconoce al *sujeto automático* del capital como productor de temporalidades contradictorias constitutivas de un concepto de tiempo histórico, permite operar una reconfiguración heurística historiográfica que ponga en juego esta contradicción combinando el impase que la Teoría Crítica le introduce al tiempo histórico y la reconstrucción procesual histórica de la generación de esta forma de historicidad. Los trabajos de E.P. Thompson sobre la gestación de un tiempo orientado por el reloj en la sociedad temprana industrial abrieron algo de este camino. Pero los contactos entre la posición del teórico crítico y la del historiador anegadas en los corrales disciplinares aún siguen siendo más que modestos.

Bibliografía

- Acha, Omar (2021): El marxismo y las temporalidades: Moishe Postone en la reconstrucción contemporánea de la Teoría Crítica. *Bajo en volcán: Revista del posgrado de sociología. BUAP*, 4, 161-192.
- Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad: Obra completa*, 6. Madrid: Akal.
- Althusser, Louis y Étienne Balibar (2004). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Bonnet, Alberto (2020). The Concept of Form in the Critique of Political Economy. En Antonio Oliva, Ángel Oliva e Ivan Novara (eds.), *Marx and Contemporary Critical Theory: The Philosophy of Real Abstraction* (pp. 203-226). Cham: Palgrave Macmillan.
- Gandler, Stefan (2006). ¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás? En Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel: En torno a las Tesis sobre la historia, de Walter Benjamin* (pp. 45-88). México: Era.
- Klein, Éienne (2019). El tiempo (¿qué pasa?) *Fractal*, 88. <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal88Klein.php>
- Marx, Karl (1987). *Miseria de la filosofía: Respuesta la filosofía de la miseria de Proudhon*. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2009). *El capital: Crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. 1, México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2010). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Murray, Patrick (2020). Marx, Berkeley, and Bad Abstractions En Antonio Oliva, Ángel Oliva e Ivan Novara (eds.), *Marx and Contemporary Critical Theory: The Philosophy of Real Abstraction* (pp. 129-150). Cham: Palgrave Macmillan.
- Postone, Moishe (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social: Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Barcelona: Marcial Pons.

Rodríguez Varela, Gabriel y Exposto, Emiliano (2020). *El goce del capital: Crítica del valor y psicoanálisis*. Buenos Aires: Marat.

Sazbón, José (1997). Historia intelectual y teoría crítica. *Páginas de Filosofía*, 4(6), 29-42.

Para una sociología crítica del tiempo

Carlos De Angelis

Introducción

Las dificultades sobre el estudio del tiempo se originan en los desacuerdos sobre su naturaleza y modo de funcionamiento, desde el momento en que el concepto de tiempo tiene un origen simbólico, socialmente creado y empleado como guía para organizar la vida y evaluar el propio devenir.

El tiempo-calendario y el tiempo-social parecen ser dos formas centrales para presentar la dualidad objeto-sujeto. René Descartes dejó planteada la homología del tiempo con su sustrato numérico en sus *Principios de la filosofía*. Allí estableció que para distinguir “el tiempo de la duración [...] decimos que es el número del movimiento, es solo un modo de pensar” (Descartes, 1989, p. 57). En el principio cartesiano, para “medir” la duración de todas las cosas se la debe comparar con la duración de los más regulares movimientos, y a esta duración se la denomina tiempo, es decir, el tiempo se establece en relación con cuerpos celestes en el universo.

El tiempo en la Grecia Antigua

Los debates sobre la naturaleza del tiempo pueden situarse desde los filósofos de la Grecia Antigua, donde se destaca la controversia entre dos conceptos *chrónos* y *aión*. *Chrónos* se empleaba para definir un intervalo de tiempo con cierta precisión, asimilándose al tiempo objetivo actual o el tiempo de los relojes. De este término se derivan palabras como cronología, sincrónico o cronómetro. En cambio, el término *aión* se empleaba para expresar las grandes eras o grandes ciclos del cosmos, pero también vida, fuerza vital, perduración de la vida. Esta concepción se expresa en el *Timeo* de Platón expresado como un mito cosmogónico por medio del cual describe la creación del universo. Si bien el enfoque principal del mito es la cosmología, allí se expresa la idea de la eternidad del tiempo donde el dios creador del universo, el Demiurgo, utiliza el tiempo como un medio para imponer orden y regularidad en la creación. Este término se acerca al *Zoé aiônios como vida eterna*, “nombre de este centro inoperoso de lo humano, de esta ‘sustancia’ política de Occidente que la máquina de la economía y de la gloria intenta continuamente capturar en su propio interior” (Castro, 2008, p. 113). Un tercer elemento para completar las ideas surgidas en la Grecia Antigua sobre el lugar del tiempo es el *kairós*, término que se puede expresar como el tiempo mesiánico, una conjunción particular donde se reúnen pasado y presente (Agamben, 2006).

También se debe reconocer la influencia de Heráclito en el pensamiento occidental. Para el autor presocrático, el tiempo es un flujo intrínsecamente relacionado con logos, principio ordenador del universo que, lejos de ser lineal, contiene la contradicción en su devenir, opuestos y en polaridad. Estas ideas estarán presentes en Friedrich Nietzsche en su idea “que todo fluye”, en Georg Wilhelm Friedrich Hegel como base de la concepción de la dialéctica y la contradicción como fuerzas impulsoras del devenir del espíritu. Maurice Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* también tomará la

noción del flujo constante y la concepción del tiempo como un proceso de cambio relacionando sus efectos en la percepción y la experiencia corporal.

Tiempo calendario o tiempo social

Entre el tiempo medible y el tiempo social parece existir una distancia insalvable. Para Norbert Elias (2010) el “tiempo social” tiene el carácter de institución social, un regulador de los eventos y una forma de experiencia humana. Los relojes son una parte integrante de este ordenamiento social y sin ellos, este no funcionaría. Por el “tiempo de los relojes” se refiere al tiempo físico, que se convirtió en el prototipo del “tiempo” como tal a medida que las ciencias físicas se hacían dominantes. Mientras el tiempo social es una construcción social y cultural, el tiempo de los relojes es una medida objetiva y cuantificable del tiempo físico inscripto en el tiempo social.

Hasta que la humanidad no poseyó instrumentos para determinar el tiempo, utilizó como medida para determinar los intervalos temporales en la vida social fenómenos naturales como los movimientos de la Luna o las estaciones. Los calendarios y otros instrumentos de determinación del tiempo comenzaron a desarrollarse después que los hombres tuvieran instrumentos suficientes para determinar el tiempo. El tiempo de los relojes¹ se autonomizó del tiempo social porque los medios de determinación del tiempo poseen un movimiento propio: son movimientos socialmente normalizados que gozan de un cierto grado de independencia respecto a otros movimientos y de otros cambios humanos. Desde un punto de vista de sociología de la evolución, campo específico de Elias, la separación entre tiempo físico y social está íntimamente relacionada con

¹ Para una historia de los relojes, véase Landes (2000).

el ascenso de las ciencias físicas. A medida que éstas se hacían protagonistas, el “tiempo físico” se convertía en el prototipo del “tiempo” como tal.

La introducción de los relojes mecánicos en los siglos XVII y XVI-II desempeñó un papel crucial en la autonomización del tiempo. Los relojes permitieron medir y dividir el tiempo en unidades más pequeñas y estandarizadas, lo que a su vez facilitó la coordinación precisa de actividades, tanto en la vida cotidiana como en el ámbito laboral. El proceso de autonomización del tiempo también está relacionado con la creciente influencia de la racionalidad instrumental en la vida moderna, donde el tiempo se convierte en un recurso escaso y valioso que debe ser administrado de manera eficiente. Así, los relojes y la noción de tiempo objetivo se convierten en herramientas indispensables para la organización social y económica. Por ejemplo, Max Weber (2012) señala que Américo Vespuccio realizó su primer viaje a América entre 1497 y 1498 determinando los grados de longitud por la coyuntura lunar; mientras que en sus viajes siguientes a principios del siglo XVI comenzó a determinarlos por medio de aparatos de relojería. El cuadrante, medio por el cual pudieron determinarse las latitudes, parece haber sido empleado por vez primera en 1594.

Percepción subjetiva del tiempo: Bergson y la “durée”

La percepción y la temporalidad fueron materias centrales para Henry Bergson y Maurice Merleau-Ponty. Estos pensadores franceses y contemporáneos tuvieron sus puntos de encuentro y desencuentros buscando modificar la noción cartesiana del tiempo. Bergson planteó la “duración” como forma subjetiva del tiempo mientras que Merleau-Ponty vinculó el tiempo con la perspectiva corporal.

Bergson hace una crítica a la tradición filosófica anterior (especialmente a la idea platónica del tiempo) por haber confundido el tiempo con el espacio, motivo por el cual denomina (o lo reconceptualiza) al tiempo como “durée”. El concepto de “durée” es cambio,

mutación, no hay fijación en el tiempo, es novedad e invención. Aquí el tiempo es creación, indivisibilidad, continuidad, sucesión, interpenetrabilidad de las partes, movimiento, dinamismo, novedad, heterogeneidad, imprevisibilidad, irreversibilidad. El aspecto psicológico del tiempo en Bergson (1963, p. 27) es quizás uno de los más polémicos ya que aquí la comprensión subjetiva del tiempo es radical: “el movimiento conlleva un aspecto psicológico, es porque hay un interior”; también se reserva un papel especial a la intuición como forma de conocimiento para superar los límites de la percepción. La vida tal como transcurre no puede ser un asunto organizador por las leyes de la física o de la biología, por eso Bergson vuelve a pensar al espíritu, pero no en el sentido hegeliano, sino en una vitalidad interior al sujeto que sólo puede revelarse en la intuición o mediante la intuición, cuya finalidad última sería aumentar la inteligibilidad de la realidad.

Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1991, p. 22) tildarían de fracaso la tentativa de Bergson de alejarse de los planteos de la validez de las leyes científicas para establecer otra forma de comprender la temporalidad: “En la medida en que pretendía proponer un camino alternativo al del conocimiento científico, Bergson fracasó”. Para los autores, la percepción sobre la evolución humana y en particular en la comprensión de la “duración pura” no ha podido alumbrar un método de investigación “capaz de alcanzar la precisión y certidumbre del que guía a las ciencias” (Prigogine y Stengers, 1991, p. 22).

La perspectiva sociológica del tiempo: Durkheim y Marx

Para un enfoque del tiempo como problema sociológico habrá que remitirse a Durkheim y la llamada escuela francesa (Hassard, 1990) especialmente en la valoración del “tiempo cualitativo”, y la naturaleza rítmica del tiempo social especialmente en el libro *Las formas elementales de la vida religiosa*. Para Durkheim (1972, p. 35) la construcción histórica y colectiva del tiempo está presente en el desarrollo de las sociedades desde las fases tempranas, de este modo plantea

que no es posible “concebir el tiempo más que a condición de distinguir en él momentos diferentes. Ahora bien, ¿cuál es el origen de esta diferenciación? Sin duda, los estados de conciencia”.

Para Durkheim todos los miembros de una sociedad comparten una conciencia temporal común; el tiempo es una categoría social de pensamiento, un producto de la sociedad. Se trata de una mirada macroscópica del concepto de ritmo social ya que tiempo colectivo es una suma no lineal de los procedimientos temporales que se entrelazan para formar el ritmo cultural de una sociedad determinada.

También en los desarrollos de Karl Marx la cuestión del tiempo ocupa un sitio central como una forma inmanente al modo capitalista de producción. Continuando y modificando la teoría ricardiana, Marx replanteó la teoría objetiva del valor en donde el valor de una mercancía no se deriva de factores subjetivos como las preferencias individuales o la demanda del mercado, sino por el promedio social del tiempo requerido para la producción. Aquí el valor está enraizado en el trabajo humano concreto empleado en el proceso de producción. Desde las primeras líneas del primer volumen de *El capital*, el autor alemán se dedica a explicar didácticamente este concepto. El concepto de tiempo de trabajo socialmente necesario se refiere al tiempo promedio que tardan los trabajadores calificados y no calificados en producir un producto determinado en condiciones normales de trabajo y con la tecnología y las técnicas de producción predominantes en determinada época. Marx (1985, p. 49) creía que el trabajo es la fuente de todo valor y que el promedio social del tiempo de trabajo requerido para la producción determina la magnitud del valor; por lo tanto, “las mercancías que contienen cantidades iguales de trabajo, o que se pueden producir en el mismo tiempo de trabajo, tienen la misma magnitud de valor”.

Nuevamente es importante observar que esta concepción del tiempo en Marx es esencialmente característico del capitalismo industrial y de hecho sienta las bases de productividad por el cual el capitalismo desplaza a otras formas de producción anteriores o no capitalistas que si bien no desaparecen son empujadas a los márgenes.

Se trata de lo que István Mészáros (2010, p. 462) llamará “tiempo del capital”.

Tiempo reversible: El tiempo en el cuerpo

Identificado por Paul Ricoeur como el más grande de los fenomenólogos franceses, la obra de Maurice Merleau-Ponty fue relegada a otras miradas fenomenológicas por su “ambigüedad” o “vaguedad”, siendo el autor calificado como un “filósofo del cuerpo” (García, 2012). Pero hoy ha sido recuperado para las nuevas miradas filosóficas y sociológicas atentas al rol de los cuerpos y de las emociones en el territorio abierto por el llamado “giro afectivo” (Arfuch, 2016). Como introductor en Francia de la fenomenología alemana de Edmund Husserl y Martin Heidegger, Merleau-Ponty se propuso avanzar sobre la naturaleza existencial del sujeto humano para recuperar su naturaliza corpórea. De aquí que sus posturas fueron caracterizadas como la filosofía del “cuerpo vivo”. También Merleau-Ponty opuso la razón cartesiana a la percepción humana, motivo por el cual se lo ha ubicado dentro de la corriente del antifundacionalismo. Desde su lectura, el conocimiento, la intersubjetividad, el lenguaje y el tiempo son redefinidos. En este sentido al autor llevaría adelante la idea de la temporalidad en términos de reversibilidad, como una forma radical de comprensión del tiempo que implicó una continuación, a la vez que un nuevo enfoque a las nociones de Henri Bergson.

Contra la crítica sobre la ambigüedad de la obra de Merleau-Ponty, Mazis (1992) plantea que ha sido una forma de articular una nueva comprensión de la forma en que somos seres-en-cuerpo, e inaugurar una ontología indirecta que descubre “la carne del mundo” dentro de la cual las oposiciones del ser y el no ser, el uno y los muchos, la identidad y la diferencia se ven como entrelazamientos que referencia al rol del lenguaje dentro de un contexto expresivo de percepción.

En *Fenomenología de la percepción*, plantea que todas las funciones de la conciencia humana (la inteligencia, el conocimiento, la

voluntad) se anclan y dependen de la percepción en tanto existencia corporal prerreflexiva del sujeto pero que sería opacada por el desarrollo cartesiano y luego kantiano; “hay una percepción empírica o segunda, la que a cada instante ejercemos, que nos oculta este fenómeno fundamental, porque esta colmada de adquisiciones antiguas y, por así decir, se produce en la superficie del ser” (Merleau-Ponty, 1993, p. 65). La percepción tal como la presenta el autor suele ser un desafío para la geometría euclidiana ya que suele generar referencias particulares y constructoras de los objetos, como se deduce de este famoso párrafo de la *Fenomenología de la percepción*:

Nuestra percepción remata en unos objetos, y el objeto, una vez constituido, se revela como razón de todas las experiencias que del mismo hemos tenido o podemos tener [...E]s, como decía Leibniz, el geometral de estas perspectivas y de todas las perspectivas posibles (Merleau-Ponty, 1993, p. 87).

La forma que elige Merleau-Ponty (1993, p. 418) para pensar el tiempo encuadra bajo la idea de un flujo actual (o de una actualidad fluyente); en palabras del autor: “precisamos, pues, considerar el tiempo en sí mismo, y es siguiendo su dialéctica interna que se nos llevará a refundir nuestra idea del sujeto”. El tiempo no implica un hecho objetivo, pero tampoco puede ser reducida a una forma de subjetivismo (García, 2012). Dicho de otra forma, la temporalidad es condición de lo percibido y sólo evaluable desde lo sensible por fuera de lo objetivo o de lo subjetivo. El paso del tiempo y los cambios ocurridos dentro de la temporalidad se basan en perspectivas, es decir sostienen una modalidad relacional, a la vez que corporal. Esto hace sugerir que el tiempo requiere un observador, un testigo, colocado fuera del fluir del tiempo; “el tiempo supone una visión, un punto de vista, sobre el tiempo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 419).

Georg Simmel y Walter Benjamin: Primeras aceleraciones

Georg Simmel y Walter Benjamin habían planteado tempranamente a la cuestión temporal como capaz de generar modificaciones sociales, produciendo las primeras teorías de la aceleración social; sus objetivos de estudios fueron el dinero y las ciudades respectivamente. Simmel (1958, p. 643) publicaba en 1900 su libro *Filosofía del dinero*, donde daba cuenta de “la aportación que presta el dinero a la determinación de la velocidad de la vida”. Por supuesto que la velocidad que adquiría la vida misma estaba contextualizada en la ciudad moderna y en el aumento del intercambio comercial que era posible gracias a la circulación del dinero. Marx (2006, p. 3) ya había advertido sobre el fenómeno de la circulación dineraria como uno de los aspectos más visibles del capitalismo ya que “la circulación del dinero partía de una infinita multitud de puntos y retornaba a una infinita multitud de puntos”.

Lejos de la omnipresencia de las redes de flujos financieros en el siglo XXI, Simmel (1958, p. 132) ya planteaba que

la desproporción entre la totalidad del dinero y la de las mercancías, como denominadores de la proporción que expresa el valor, se explica, más bien, por el hecho de que la existencia de dinero, en su totalidad, se moviliza con mayor velocidad que el valor de la mercancía en su totalidad.

El dinero como mediador dinámico lleva a que Wajcman y Dodd (2017) planteen que el análisis de Simmel de la conciencia del tiempo moderno como uno que implica inmediatez, simultaneidad y presentismo será profético.

La introducción del dinero en su forma de papel moneda genera modificaciones en la vida cotidiana inauditas en tiempos anteriores como el surgimiento de las “penas monetarias”, lo que hoy se podría denominar una multa, generando un intercambio de delito por dinero. Observando la caracterización que hace Simmel del dinero se podría pensar que se trata de una fuerza que viaja a la par de la

tecnología. La fuerza simbólica del dinero y su capacidad de abstraerse de toda forma es una tecnología que habilita a todas las otras.

El dinero carece por completo de forma y [...] por medio de su acción a distancia y su reducción de las cosas a una y la misma medida de valor, nivela oscilaciones innumerables, oposiciones entre la distancia y la proximidad, el movimiento y la inercia que, de otro modo, impondrían al individuo cambios generales en sus posibilidades de actuación y sensibilidad (Simmel, 1958, p. 663).

A la par de Simmel, Benjamin se ocupa de los problemas de la temporalidad, más cerca de los planteos actuales de Virilio o Rosa, preocupado sobre velocidad y aceleración. Mientras que Simmel tenía una mirada optimista, para Benjamín la sociedad se descontrolaba hacia el abismo. Benjamin escribirá sobre el tiempo, de maneras diferentes, en relación con el cambio tecnológico y sobre la idea de la civilización industrial como fuera de control hacia un abismo. El capitalismo avanzado contemporáneo era modelado desde la mirada de Benjamin por la naciente sociedad de consumo: devenir imagen dialéctica de la novedad continua, pero a la vez detenida en el tiempo; lo nuevo siempre igual. El famoso comienzo en su texto sobre el concepto de historia extrema la experiencia subjetiva del capitalismo:

Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles (Benjamin, 2009, p. 39).

En relación con la propia experiencia de la ciudad, la analiza a través de la figura del *flâneur*, de Baudelaire. Se sumerge en la íntima relación que acontece entre la imagen del shock y el contacto con las

grandes masas ciudadanas. Estas masas no se tratarían de ninguna clase, de ningún cuerpo colectivo articulado y estructurado. “Se trata nada más que de la multitud amorfa de los que pasan, del público de las calles” (Benjamin, 1999, p. 25). La ciudad es para Benjamin sinónimo de masa, de multitud, tema que obsesionaba para la época tanto a Sigmund Freud como a Gustave Le Bon y John Dewey. Esto se relacionaba con su lógica en la construcción de las “imágenes-citas” de su proyecto sobre los pasajes, que buscaba paralizar el flujo del tiempo histórico a través de una “dialéctica detenida”, y con su distinción entre tiempo histórico y mesiánico, que informaba su comprensión de la revolución.

Benjamin rechazaba la noción de tiempo lineal y consecuentemente el concepto de progreso. El tiempo continuo, no permitiría interpretar el pasado, y por tanto la historia, que es un elemento que reconfigura nuestro presente. Por esto, la concepción del tiempo, en Benjamin, es el resultado de una experiencia política del presente, un espacio donde pasado y futuro se entrelazan, y se redefinen mutuamente.

Gurvitch y el tiempo social

Georges Gurvitch (1894-1965) fue uno de los sociólogos más originales del siglo XX ya que a través de su extensa obra concibe a la realidad social como compleja con múltiples dimensiones y niveles, ellos de diversa profundidad. Gurvitch entiende que la sociología es la disciplina más adecuada para analizar esta realidad social con la aplicación de método que une la dialéctica con la tipología.

Georges Gurvitch plantea al tiempo “como movimientos convergentes y divergentes que persisten en una sucesión discontinua y cambian en una continuidad de momentos heterogéneos”. Intentando romper con la dicotomía objetividad/subjetividad plantea la idea de que las temporalidades están asociadas a formaciones sociales específicas, planteo que luego sería retomado por David Harvey. Su

forma de construir su tipología tiene la particularidad de buscar reproducir la multidimensionalidad de la vida social y buscando comprender las totalidades, su significados, como fenómenos dinámicos, generando dos tipos de tipologías fundamentales: los niveles horizontales y los verticales de la realidad social. Cada nivel se distingue del siguiente por un distinto nivel de profundidad y de una complejidad y abstracción creciente. En cambio, en la tipología horizontal se distinguen por tipos sociales, formas de manifestar la sociabilidad, y de agrupamiento (hasta el nivel extendido de sociedades globales).

Lo particular, y siguiendo a Marx, puede ser puntualmente recuperado como punto de partida para alcanzar nuevos niveles de profundidad subyacentes. Gurvitch se distancia de Weber planteando que el método tipológico sólo tiene sentido cuando se aplica a las totalidades y sus estructuras, buscando aproximaciones al fenómeno real.

A lo largo de su libro *The Spectrum of Social Time*, Gurvitch plantea que la vida social se desarrolla siempre en manifestaciones divergentes y a menudo contradictorias en relación con el tiempo social. Cada elemento parcial de la sociedad global tendería a moverse a su propio tiempo, aunque estos tiempos particulares están en tensión con la necesidad de un horizonte unificador temporal, y de esta forma una función del Estado capitalista sea generar un calendario temporal único y jerarquizado.² Estos elementos parciales incluyen las clases sociales, grupos específicos, elementos microsociales como la familia, la escuela, la fábrica, el sindicato, la oficina administrativa, etc. Por difícil que sea, toda sociedad debe intentar unificar, aunque sea en forma provisoria estas múltiples manifestaciones del tiempo e intentar jerarquizarlas. Una sociedad no puede sobrevivir sin

² El calendario oficial estatal, como producto de una inmensa tarea burocrática, pasó hacia fines de siglo XIX a regular los tiempos festivos en forma hegemónica en gran parte del planeta, regulando los horarios laborales, la apertura y cierre de la actividad bancaria y comerciales, calendarios para el pago de impuestos, ciclos lectivos, etc. En particular, la lucha histórica por la extensión de la jornada laboral da una pauta general de la conflictividad que el uso del tiempo tiene.

cierta unificación de la pluralidad de su tiempo social, pero surgen problemas especiales en el mismo esfuerzo por lograr alguna consistencia en este asunto. De esta forma, las sociedades feudales, la ciudad antigua, las sociedades capitalistas e incluso las experiencias colectivistas intentaron armonizar sus variadas tiempos de formas divergentes. A todo esto, se suma a la complejidad del tiempo social y la simultaneidad de las distintas temporalidades. Uno de los sistemas relevantes que generó Gurvitch tiene que ver con las múltiples manifestaciones del tiempo social, construyendo ocho tipos diferentes de tiempo social como marcos de referencia para el análisis sociológico:

1. Tiempo duradero (tiempo de larga duración ralentizado).
2. Tiempo engañoso (donde bajo una aparente calma, las crisis agudas producen un tiempo de sorpresa).
3. Tiempo errático (tiempo de pulsación irregular entre la aparición y desaparición de los ritmos, el tiempo de la incertidumbre).
4. Tiempo cíclico (en el que pasado, presente y futuro giran en círculo).
5. Tiempo retrasado (que es demasiado esperado).
6. Tiempo alternativo (tiempo que alterna entre atraso y adelanto).
7. Tiempo empujando hacia adelante (lo que hace que el futuro sea realmente presente).
8. Tiempo explosivo (tiempo explosivo de creación).

Esta multiplicidad del tiempo tiene una gran importancia sociológica en la explicación de Gurvitch y esto se debe a dos principales razones: 1) ningún marco social y, más particularmente, ninguna sociedad puede ser analizada sin situarla en el tiempo: el ritmo de la Revolución Francesa sería claramente diferente al de la Revolución

Rusa, y 2) la multiplicidad del tiempo social es un problema central de la sociología del conocimiento. Debido a que los diferentes tipos, formas y sistemas de conocimiento están en correlación funcional con sus correspondientes marcos sociales, existe una variedad de formas de captar intuitivamente, percibir y simbolizar el tiempo en los diferentes marcos sociales. Hay dos aspectos en la multiplicidad del tiempo social: por un lado, las múltiples formas de tomar conciencia del tiempo en los diferentes marcos sociales y, por otro, las múltiples manifestaciones del tiempo real en el que se mueven los marcos sociales. El eje horizontal organiza agrupamientos sociales históricamente identificables que, por su organización intrínseca y espacial, operan en marcos del tiempo social identificables. En este sentido Gurvitch señala seis agrupaciones:

1. Agrupaciones basadas en grupos de parentesco basados (parientes consanguíneos o en ancestros mitológicos).
2. Agrupaciones fraternas, basadas tanto en la afinidad de situación (incluyendo la situación económica, como, por ejemplo, los estratos económicos en el interior de las clases sociales) o reunidas por afinidad de creencias, gustos, intereses.
3. Agrupaciones en base al territorio, cuyos miembros están ligados por la proximidad y en la necesidad de mantener arreglos en el lugar donde viven, tales como las ciudades (grandes y pequeñas), los pueblos y aldeas, las comunas, los municipios, departamentos, regiones.
4. Agrupaciones de actividad económica, cuya función principal consiste en la participación en la producción, el intercambio, la distribución de bienes o en la generación de redes de consumo.
5. Agrupaciones de actividades no lucrativas: partidos políticos, sociedades profesionales, artísticas, asociaciones cívicas, organizaciones no gubernamentales, asociaciones deportivas, etc.

6. Agrupaciones místicas: Iglesias, congregaciones, órdenes religiosas, conventos, sectas, cofradías mágicas, logias masónicas, etc.

Cada tipo o tipología de tiempo social enmarcado en el eje vertical, tiene su nivel de aplicación a determinados agrupamientos o formaciones sociales pasadas, presentes y o futuras, pero además cada tipología temporal tendrá su ritmo o forma dependiendo de las formaciones o agrupamientos afectados.

Norbert Elias coincide con Gurvitch que el tiempo es una construcción social, basada en la interacción humana y en las relaciones de poder y control. Elias (2010) propondrá una teoría de la evolución social que se centra en la creciente complejidad de las sociedades humanas en correspondencia con la evolución del tiempo social. A medida que las sociedades se vuelven más complejas, el tiempo se vuelve más abstracto y estructurado, y los individuos se vuelven más conscientes de su papel en la historia y en la evolución de su sociedad.

Tiempo acelerado

Existe cierto acuerdo que la modernidad, con la combinación de vida urbana e industrialización generó una distorsión temporal que David Harvey (1998) denomina “compresión del tiempo y espacio”, Paul Virilio (1997) llama “dromología”, Marshal Berman (1995) “vorágine” (1995), Reinhart Koselleck (2003) “acortamiento y aceleración” y Harmut Rosa (2011), simplemente, aceleración.

David Harvey (1998) plantea que se suele dar por sentada la cuestión de la temporalidad en un sentido común gobernado por relojes y calendarios. Para el autor, el punto central la noción de compresión espacio-tiempo es clave: “empleo la palabra ‘compresión’ porque, sin duda, la historia del capitalismo se ha caracterizado por una aceleración en el ritmo de la vida, con tal superación de barreras espaciales

que el mundo a veces parece que se desploma sobre nosotros”. (Harvey, 1998, p. 267).

Fredric Jameson plantea que en el avance hacia la posmodernidad responde a una crisis en la experiencia del tiempo y el espacio. Mientras la categoría del espacio pasa a ser dominante, la cuestión de la temporalidad sufre una mutación silenciosa u oculta que difícilmente sea percibida o discutida. Hecho el planteo, la exposición de Harvey se orientará a analizar la salida del modelo de producción fordista hasta formas más flexibles de producción y acumulación que se centran en estas nuevas formas espaciales y temporales. Contrariamente a las ideas del tiempo cartesiano que Bergson desafiaba, para Harvey (1998, p. 228) la historia de los conceptos de tiempo, espacio y espacio-tiempo en la física fue determinada por fuertes rupturas y reconstrucciones epistemológicas, pero desde “este punto de vista materialista, podemos, pues, sostener que las concepciones objetivas de tiempo y espacio se han creado necesariamente a través de las prácticas y procesos materiales que sirven para reproducir la vida social”. De aquí se debe evaluar hasta qué punto las transformaciones recientes del capitalismo está remodelando la temporalidad. En un texto posterior Harvey (2005) daría una importancia primordial a la informatización y a la expansión global de las redes de telefonía móvil que en forma continua están modificando las relaciones espacio-tiempo, sobre todo deslocalizando las operaciones de trabajo, consumo o de ocio personal. Como punto clave identifica al capital financiero como “nómada” contra la formación social fordista caracterizado como fijo o “sedentario”.

Para Harvey bajo el manto de la “normalidad” del tiempo y del espacio se desarrollan luchas, conflictos y contradicciones. Estos conflictos nacen tanto de las lecturas o apreciaciones subjetivas sino de las propias cualidades objetivas decisivas para la vida social (que incluye la idea imposible de la obtención de la eternidad, planteo de la corriente artística del futurismo). Si bien en la biografía individual es posible registrar las trayectorias como “sendas de vidas en un espacio tiempo” (Harvey, 1998, p. 236), no se pueden explicar dentro de

la linealidad por qué determinados proyectos y relaciones sociales se vuelven hegemónicos. Sin embargo, lejos de posiciones rígidas, el capitalismo genera una desorganización y reorganización permanente de los ritmos temporales que obliga a los agentes a la producción de nuevos sentidos de espacio-tiempo en ciclos cada vez más cortos en el mundo de lo efímero y fragmentario. En este punto Harvey (1998, p. 242) recupera a Heidegger: “el espacio contiene tiempo comprimido. Para eso es el espacio”.

Virilio (1997, p. 17) antepone el poder de la velocidad a otras fuentes de poder que representan la economía o el conocimiento: “el poder es inseparable de la riqueza y la riqueza es inseparable de la velocidad. Quien dice poder, dice, ante todo, poder dromocrático (dromos procede del griego y quiere decir ‘carrera’), y toda sociedad es una ‘sociedad de carreras’”. “Dromología” es el término para explicar los cambios a lo largo de la historia de la humanidad en clave de la conquista del espacio, y donde el factor de la velocidad sería clave para abarcar el territorio-mundo. Sin embargo, en el siglo XXI las tecnologías producen un cambio central que es la pérdida de la extensión del espacio real (territorial) en beneficio del espacio-tiempo. Si la nobleza era definida por su dominio de los caballos (caballería) y la colonización del mundo (no europeo) se realizó por el dominio de las flotas marítimas (Virilio, 2006), estas formas de dominio cambiarían de plano en el siglo XXI por el imperio de las tecnologías infocomunicacionales, por “la velocidad absoluta de las ondas electromagnéticas, el tiempo real”, en otras palabras, el poder absoluto, control absoluto, instantáneo, desarrollado en tres atributos: la ubicuidad, la instantaneidad y la inmediatez: “la visión total y el poder total” (Virilio, 1997, p. 19).

Para Harmut Rosa (2016, p. 31), “la sociedad moderna está definida por una combinación fatal de crecimiento y aceleración”. Luego la aceleración se retroalimenta por el accionar de tres motores: a) la competencia, que tiene que ver tanto con la competencia intercapitalista en el mercado, pero también como modo dominante en la cultura impulsada por el capitalismo tardío, b) el motor cultural: con

la promesa de eternidad a través de la “vida realizada”: una vida que es plena en experiencias y capacidades desarrolladas (vivir infinita cantidad de vidas, realidad aumentada) y c) el propio ciclo de aceleración, donde la aceleración de retroalimenta a sí misma.

Una de las diferencias de Rosa y Virilio es que para el primero las sociedades se mueven entre aceleraciones y desaceleraciones, mientras que el segundo observa una aceleración permanente. El ejemplo más evidente que da Rosa es que si el e-mail significó una revolución de las comunicaciones que aceleraba las comunicaciones anteriormente enviadas por correo, pero tampoco resulta una real aceleración si la casilla se llena de mensajes, cosa que no ocurría en la misiva trasladada por barco o avión. Para Rosa (2003), el análisis de los procesos de aceleración nunca será del todo completo si no se analiza en conjunto con sus negativos: los procesos de desaceleración social ya que bien existe una auge de las teorías aceleracionistas no se puede dejar de lado las propias crisis intrínsecas del capitalismo, como por ejemplo la crisis financiera de las “subprime” de 2008 y que llevó a la aniquilación de parte de los activos colocados en hipotecas.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta: Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.
- Arfuch, Leonor (2015). El “giro afectivo”: Emociones, subjetividad y política. *deSignis*, 24, 245-254.
- Benjamin, Walter (1999). *Sobre algunos temas en Baudelaire*. Buenos Aires: El Aleph.

- Benjamin, Walter (2009). *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Bergson, Henri (1963). *Obras escogidas*. Madrid: Aguilar.
- Berman, Marshall (1995). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro, Edgardo (2008). *Giorgio Agamben: Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: UNSAM EDITA.
- Descartes, René (1989). *Sobre los principios de la filosofía*. Madrid: Gredos.
- Durkheim, Émile (1972). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Alianza.
- Elias, Norbert (2010). *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García, Esteban (2012). *Maurice Merleau-Ponty: Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Rhesis.
- Gurvitch, George (1964). *The Spectrum of Social Time*. Nueva York: D. Reidel Publishing Co.
- Harvey, David (1998). *La condición de la posmodernidad: Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Harvey, David (2005). *Capital financiero, propiedad inmobiliaria y cultura*. Barcelona: ContraTextos.
- Hassard, John (1990). Introduction: The Sociological Study of Time. En John Hassard, *The Sociology of Time* (1-18). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Koselleck, Reinhart (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pretextos.
- Landes, David (2000). *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Marx, Karl (1985). *El capital: Crítica de la economía política*, Tomo I, Vol. 1. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2006). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Vol. 2. México: Siglo XXI.

- Mazis, Glen (1992). Merleau-Ponty and the Backward Flow of Time: The Reversibility of Temporality and the Temporality of Reversibility. En Shaun Gallagher y Thomas Busch (eds.), *Merleau-Ponty, Hermeneutics and Postmodernism* (53-68). Nueva York: State University of New York Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta-De Agostini.
- Mészáros, István (2010). *Más allá del capital: Hacia una teoría de la transición*. La Paz: Pasado y Presente XXI.
- Platón (1992). *Diálogos: VI. Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos.
- Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers (1991). *Entre el tiempo y la eternidad*. Buenos Aires: Alianza.
- Rosa, Hartmut (2003). Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 10(1), 3-33.
- Rosa, Hartmut (2011). Aceleración social: Consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desentronizada. *Persona y Sociedad*, XXV, 9-49.
- Rosa, Hartmut (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- Simmel, Georg (1958). *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Virilio, Paul (1997). *El ciber mundo, la política de lo peor: Entrevista con Philippe Petit*. Madrid: Teorema.
- Virilio, Paul (2006). *Speed and Politics*. Los Ángeles: Semiotext(e).
- Wajcman, Judy y Nigel Dodd (2017). Simmel and Benjamin Early Theorists of the Acceleration Society. En *The Sociology of Speed Digital, Organizational, and Social Temporalities* (13-24). Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Max (2012). *Historia económica general*. México: Fondo de Cultura Económica.

APÉNDICE

Okupando la Teoría Crítica: Una conversación con Rahel Jaeggi¹

Alexis Gros, Agustín L. Prestifilippo y Santiago M. Roggerone

En primer lugar, quisiéramos hacerte una pregunta de carácter biográfico. ¿Cómo y cuándo comenzaste a interesarte por la filosofía en general y la Teoría Crítica en particular? ¿Qué pensadores influyeron en los inicios de tu itinerario intelectual?

RJ: Esas son preguntas complicadas, porque todo comenzó muy temprano. Tenía catorce años cuando dejé la escuela secundaria. Formaba parte de un movimiento social en Berlín, el movimiento okupa, que en ese momento tenía mucho poder. Teníamos ciento cincuenta casas ocupadas, y no se trataba simplemente de gente entrando en casas de forma clandestina; realmente vivían allí. Era un movimiento enorme. Me involucré en él, me fui de casa y dejé la escuela.

Pero no se trataba sólo de las casas ni del derecho a la ciudad o la gentrificación. De hecho, la gentrificación ni siquiera era un tema en aquel entonces. También se trataba de vivir juntos de otra manera. El tipo de confrontación que se buscaba era radical. Se trataba de cambiarlo todo.

¹ Traducción al castellano de Silvia Serrano Gotor. Revisión técnica de Alexis Gros.

La costumbre era que, cada vez que ocupábamos una casa, también publicábamos pequeños comunicados explicando a la gente lo que queríamos hacer allí y cosas por el estilo... Decíamos: “no se trata sólo de esta casa u otras viviendas en el barrio. El siguiente paso será ocupar escuelas, fábricas, etc. Ocuparlo todo...”

¿En qué ciudad ocurrió eso?

RJ: En Berlín. Todo esto, por supuesto, me llevó a una forma de vida completamente distinta. Dejé de ir a la escuela. Tenía catorce años. Y así fue cómo empecé a entrar en contacto con distintos tipos de filósofos.

Recuerdo, por ejemplo, que teníamos un grupo de apoyo a personas presas. Mucha gente con la que vivíamos terminó en prisión. Entonces formamos ese grupo y, en algún momento, alguien propuso: “hay un tal Foucault, deberíamos leer *Vigilar y castigar*”. Y efectivamente lo leímos en el grupo.

Claro que también hacíamos trabajo “práctico”, porque este movimiento no era muy teórico. En ese contexto, la gente solía decir: “no vale la pena discutir la última nota al pie en Marx; hay que hacer algo”.

¿Cuándo fue eso exactamente?

RJ: A principios de los años ochenta. El movimiento en sí no era teórico; no había nadie que pensara que primero había que leer libros o ponerse de acuerdo sobre una posición bien fundamentada desde el punto de vista teórico. Era una época en la que, de alguna manera, todo el mundo estaba hartado de la izquierda radical de los años setenta. Había habido muchas disputas en torno a teorías que no llevaban a ningún lado. Esa era, justamente, la idea del movimiento autónomo en aquel entonces: se trataba simplemente de actuar, de hacer algo. Así que no todos estaban interesados en la teoría. Pero algunas personas en nuestro grupo sí lo estaban y comenzaron a leer a Foucault para tratar de entender qué era lo que estábamos haciendo realmente, o qué tipo de institución es la prisión, y cosas así. Curiosamente,

aunque al día de hoy no me considero muy foucaultiana, *Vigilar y castigar* fue uno de los primeros libros de filosofía que leí...

¿Ya estaba traducido al alemán?

RJ: Sí, sí, todo estaba traducido y se vendía en las calles. Teníamos la tradición de vender copias ilegales. Foucault ya era muy popular por aquel entonces.

Es interesante que la necesidad de estudiar teoría surgiera a partir de un problema práctico, de un conflicto concreto.

RJ: Como dije, no iba a la escuela. Uno de mis muy buenos amigos en la comunidad en la que vivía era un estudiante universitario intermitente. Empezó a estudiar filosofía; luego lo dejó por todas las cosas en las que estábamos metidos. Y yo a veces asistía a seminarios sin ser estudiante.

Uno de los libros que realmente me influyó fue *Dialéctica de la Ilustración*, que estudié intensamente. Y entonces incluso empecé a leer a Freud, Weber, Nietzsche y Marx para poder entender ese libro. Debo confesar que solo leí la *Odisea* por *Dialéctica de la Ilustración*. Hubo un montón de libros que necesité leer para poder comprenderlo... Eso también fue algo formativo para mí.

Más adelante, bastante después, empecé a estudiar Marx y *El capital* de manera más seria. Había clases magistrales enormes en la universidad, abiertas a todo el mundo. Pero también teníamos un grupo pequeño, más vinculado a la escena política, en el que estudiábamos *El capital*. Luego tomé un curso sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que me influenció mucho.

En cierto momento decidí que quería obtener un título, que quería estudiar formalmente. Como sabrán, todos estos movimientos tienen altibajos, y yo estaba metida en muchas cosas. También trabajaba en un cine como proyccionista. Y, en un momento dado, simplemente me di cuenta: “no voy a hacer esto el resto de mi vida”. Eso era algo muy común en nuestro entorno... Pero, claro, ese estilo de vida también dependía de lo bajos que eran los alquileres. Era

posible vivir así. De todos modos, no pensé que eso fuera sostenible a largo plazo. Realmente sentía que debía encontrar algo que quisiera hacer, algo que de verdad me interesara. Y siempre supe que quería estudiar filosofía.

Así que decidí rendir el examen de secundaria de manera libre. No quería volver a la escuela porque realmente la detestaba; no quería tener nada que ver con ella. Existía la posibilidad de hacer el examen final externamente. Y por eso soy una gran fan de las bibliotecas: son mi manera de tener disciplina, lo cual no es tan fácil si uno lleva el tipo de vida que yo llevaba en ese entonces. Lo que hacía era ir cada mañana a la biblioteca. Allí encontraba personas que sabían un poco más de los temas que tenía que aprender, como matemáticas y física, y cosas así.

En ese momento leí mucho a Hannah Arendt, casi todo lo que escribió. También soy bastante hegeliana. Estudié seriamente a Hegel, y también a Marx. Pero Hannah Arendt fue la única autora con la que siempre estuve comprometida. Leí todas sus cartas. Por alguna razón, también me interesaba como persona. Y cuando empecé a estudiar filosofía, también me enfoqué en Arendt. Escribí mi tesis de maestría sobre Arendt y Heidegger. Hannah Arendt fue también la razón por la que leí a Heidegger. Considero que uno debe leer a Heidegger para entender lo que está en juego en Arendt, y en esa época trabajé mucho sobre él.

Desde entonces nunca he vuelto a enseñar Heidegger. Fue una mezcla algo rara y, diría, todavía queda algo de esa mezcla en mi forma de pensar. Hace tiempo que no escribo sobre Hannah Arendt, pero publiqué mi tesis como libro y escribí algunos artículos sobre ella. A veces todavía me invitan a congresos sobre Arendt. No es que sea el foco central de mi pensamiento hoy, pero diría que sigue habiendo una fuerte influencia de Arendt en lo que hago.

¿Has escrito y publicado cuatro monografías, verdad? Welt und Person, sobre Hannah Arendt, de 1997; Entfremdung, que fue tu tesis doctoral, de

2005; Kritik von Lebensformen, de 2013; y tu libro más reciente, Fortschritt und Regression...

RJ: Salió en diciembre [de 2023], por fin... Leí la segunda prueba de imprenta mientras estaba en Vermont, hace un par de semanas, y ahora ya está en prensa.

¿Podrías contarnos cómo han cambiado o evolucionado tus ideas de un libro al otro?

RJ: Mi libro sobre Arendt termina con un capítulo sobre la alienación en Marx y en Hannah Arendt. Y luego decidí escribir un libro sobre la alienación, que en realidad no trata demasiado ni de Marx ni de Arendt. Discuto brevemente a Heidegger y a Marx, pero muy por encima.

Sin embargo, decidí abordarlo de una manera completamente distinta, sin centrarme en la lectura de los clásicos. Aun así, el tema de la alienación ya me interesaba cuando escribí el último capítulo del libro sobre Arendt. Me interesaba la forma en que Hannah Arendt malinterpretó a Marx y muchas cosas sobre su concepto de trabajo, y demás. Me basé en una observación suya: ella decía “sí, Marx se centra en la autoalienación, pero debería hablarse de alienación respecto del mundo”. Ella tiene esta idea de la *alienación del mundo*. Creo que Hartmut Rosa también la utiliza.

Sí, él utiliza esa idea en su libro Resonanz.

RJ: El concepto en alemán es *Entfremdung*, y también implica una “alienación del mundo”. Entonces pensé: “bueno, en cierto sentido, tiene razón.” Sin embargo, también se equivoca. El joven Marx habla de la alienación en el trabajo y de la alienación respecto a los productos de la actividad, y así sucesivamente. Se trata de una alienación del mundo, porque el trabajo es el mundo productivo, es productividad. Así que, en ese sentido, está completamente equivocada. Y creo que ella se refiere únicamente al joven Marx. Por otro lado, también tiene razón: la idea de *Entäußerung* implica que lo que veo en el producto de mi propio trabajo no soy yo, aunque debería serlo. En Hegel,

esto se relaciona con la realización del espíritu; en Marx, con la realización en el trabajo. Entonces uno podría pensar: “O.K., si se trata del mundo, aún hay un error filosófico allí”, porque falta la idea de acción, que para Arendt era tan importante.

Aquí fue cuando el pragmatismo empezó a aparecer en mi pensamiento, al menos en relación con esta idea tan interesante. Lo que tomo de Arendt es que hay algo que no se puede prever, que no es simplemente el resultado de lo que uno planea intencionadamente, pero con lo que, sin embargo, uno se relaciona. Claramente que ese capítulo no sólo era breve, sino que yo todavía no conocía todas estas cosas. Sin embargo, pensaba que había algo valioso en Arendt y en su crítica protopragmatista de Marx. Estaba convencida de que la idea de alienación en Marx seguía teniendo validez de alguna manera. Y que había que integrar, de algún modo, la idea de acción. Y también, por supuesto, la dimensión política.

Esto era una cuestión muy presente cuando escribía todo aquello. Me refiero a la democracia radical, como en Laclau y muchos neo-marxistas que rechazan la suposición de armonía, la idea de que el conflicto puede superarse de alguna forma...

Detrás de la idea de alienación en Marx subyace esta suposición...

RJ: Incluso las ideas de emancipación y de alienación estaban, en cierto modo, afectadas por esa suposición: “una vez que superemos la alienación, viviremos en un mundo perfectamente estable...” Mi vínculo con la idea de acción política proviene de Hannah Arendt, aunque soy un poco más crítica con lo que algunas personas hicieron con ella. Sin embargo, el componente arendtiano sigue siendo algo que me parece importante.

Y mi siguiente libro fue sobre la alienación. En el libro sobre la alienación intenté pensar cómo se puede concebir la alienación sin caer en la trampa del esencialismo o en la idea de un sujeto fuerte, transparente para sí mismo; ya sea un sujeto personal individual, o la sociedad concebida como sujeto. Mi trabajo, de algún modo, tomó otro rumbo. Quiero decir, incluso cuando empecé a escribir mi tesis

doctoral, hacía ese tipo de trabajo exegético. Escribí como cien páginas porque intentaba abrirme paso entre los clásicos, conectar a Heidegger y a Marx de alguna manera, algo que muchas personas ya habían hecho antes. Pero en cierto momento supe que eso no iba a funcionar para mí. Necesitaba realmente desarrollar una nueva perspectiva. Así surgió *Entfremdung*. La alienación es una especie de autocontradicción de la modernidad liberal. Creo que la promesa de autonomía, de autodeterminación, está sistemáticamente socavada.

¿Pero cuál es el criterio normativo aquí? ¿Por qué la alienación es algo malo?

Dado que en la modernidad valoramos mucho la autonomía, esta contradicción interna ya basta como base para una crítica. Para ir más allá de este tipo de crítica, que más adelante llamé “crítica interna” (en contraste con la crítica inmanente), uno necesita ser capaz de criticar la forma de vida como tal. Me refiero a la forma de vida de la modernidad. O, al menos, se debe poder definirla para no limitarse a decir: “bueno, la autonomía es un hecho de la vida moderna”. Eso ya nos da suficientes fundamentos para seguir las contradicciones y tendencias que socavan esa autonomía.

Así que, en *Entfremdung*, ya está presente la idea de que, para avanzar, era necesaria una crítica de las formas de vida. Y hacia el final de *Kritik von Lebensformen*, en realidad, ya empiezo a hablar del progreso: ¿qué es una buena forma de vida? Es una forma de vida racional, en cierto sentido, es decir, un tipo de proceso de aprendizaje acumulativo. Y, de una manera muy modesta, a eso se le puede llamar progreso. El libro siguiente fue sobre el progreso...

El libro sobre alienación nos inspiró mucho porque, en nuestro ámbito académico en Argentina, el concepto se consideraba obsoleto como consecuencia de todas las críticas del siglo XX. También creemos que la noción de alienación tiene un potencial crítico para estudiar nuestra situación actual, especialmente las nuevas formas de sufrimiento subjetivo...

RJ: Por eso empecé este libro sobre la alienación y decidí hacerlo desde cero. Es decir, ser de alguna manera ecléctica y utilizar esto y

aquello de la filosofía analítica. Cuando empecé a escribir esta tesis, todo el mundo –yo era una joven estudiante de doctorado por aquel entonces– me decía: “Esto está muy anticuado. ¿Cómo puedes hacer esto?”, “Ya sabes, ahora somos liberales y la alienación es una doctrina global que no se puede defender, al igual que la idea de la buena vida...” Otros decían: “Ahora somos posestructuralistas, hemos abandonado el sujeto, ¿de qué estás hablando?” Así que era una situación realmente difícil. En aquella época, nadie estaba interesado en averiguar si existía un concepto útil de alienación en Marx. Y yo creía firmemente que era así. Hoy en día, mucha gente escribe, por ejemplo, sobre el concepto de *Gattungswesen*, el ser de la especie. Hay un nuevo interés y la gente se atreve ahora a abordar estas cuestiones.

En Potsdam, por ejemplo...

RJ: En Potsdam, claro, pero también en muchos otros lugares. Creo que ahora sí es el momento de trabajar a fondo con Marx y Hegel. Cuando escribí el libro, no lo era. Para poder decir algo o intervenir en el debate, era importante, de algún modo, mirar todo eso desde una perspectiva nueva.

Académicamente hablando, Entfremdung fue tu tesis doctoral y Axel Honneth fue tu director, ¿verdad?

RJ: Sí, él fue mi director.

¿Y esto fue en Frankfurt?

RJ: Sí, fue en Frankfurt. Tenía este puesto como *wissenschaftliche Mitarbeiterin*...

Estábamos pensando que el ejercicio que hizo Honneth con la idea de reificación es, en cierto sentido, similar...

RJ: Sí, salió prácticamente al mismo tiempo, pero mi tesis doctoral es de varios años antes.

¿De 2005, verdad?

RJ: Sí, pero entregué la tesis en el año 2000. Por cierto, con respecto a todo esto, podemos contar la historia así, pero también es un poco en broma, porque en el fondo todo es algo arbitrario.

Podemos pasar a la siguiente pregunta, que es un poco larga. Uno de los temas que atraviesan tu obra es la cuestión nodal: “¿Qué es la crítica?” Encontramos esta pregunta en tu libro coescrito con Robin Celikates sobre filosofía social, así como en los volúmenes colectivos que coeditaste con Tilo Wesche y Daniel Loick, y también en Entfremdung y Kritik von Lebensformen. Especialmente en este último libro, parece que tu respuesta se orienta decididamente hacia el modelo de la crítica inmanente. Queremos preguntarte por sus fundamentos filosóficos, en particular por su relación con la categoría hegeliana de la “negación determinada” y con la cuestión de la dialéctica histórica en general. Podría decirse que tus reflexiones más recientes sobre la relación entre el progreso moral y la regresión en la historia también están informadas por una lectura hegeliano-pragmatista del cambio histórico radical. ¿Podrías compartir algunas reflexiones metodológicas sobre este debate –tan relevante en la historia de la Teoría Crítica, desde Adorno hasta Honneth– y sobre la manera en que la crítica se relaciona con la historia?

RJ: Es una muy buena pregunta, sustantiva y también bastante compleja. Así que, en primer lugar: sí, lo creo. De algún modo, todo gira en torno a la crítica inmanente, y yo defiendo una cierta versión de ella. Para mí es muy importante hacer una distinción entre lo que llamo crítica interna *a secas* y crítica inmanente. También se podría traducir como crítica interna y, digamos, una crítica de tipo hegeliano de izquierda. Pero el punto interesante aquí es que ambas comparten la idea de que los criterios de la crítica deben tomarse desde dentro de la formación social. La crítica interna confía, en cierto modo, en la normatividad inherente de una comunidad determinada, y luego señala cómo esa comunidad no cumple con sus propios compromisos normativos. Para eso no sólo hace falta confianza, sino también una comunidad con compromisos normativos que, al mismo tiempo, sean buenos o emancipatorios. Así que hay un problema con este

tipo de crítica interna, que muchas personas defienden. Es el primer paso en muchas situaciones.

Creo que Michael Walzer es uno de los ejemplos más destacados en este sentido. Siempre menciono también a Oliver Stone, el cineasta, que en mi opinión es un crítico interno. Pero, para mí, esto es demasiado conservador –aunque no en un sentido político. Sé que la mayoría de quienes practican este tipo de crítica no son conservadores. Quiero decir, Michael Walzer no es conservador. Pero esta no es una crítica transformadora. Por supuesto, las personas tienen que repensar sus compromisos normativos al darse cuenta de que no los están cumpliendo. La idea básica es: “defiendes los derechos humanos, pero dejas que la gente se ahogue en el Mediterráneo”; o: “tratas mal a los refugiados, aunque eres un cristiano comprometido”. La idea es lograr que las instituciones y prácticas coincidan con los compromisos normativos. Sin embargo, en tiempos de Trump y de su equivalente en su país, Javier Milei, hay quienes cínicamente intentan reconciliar normas y prácticas sociales simplemente renunciando a las propias normas. No hay ninguna transformación radical a la vista. Por eso creo que la crítica inmanente es otra cosa, y mucha gente confunde ambas.

Incluso Adorno: si uno mira dónde habla de crítica inmanente, encuentra lo que yo llamaría crítica interna. No es conceptualmente consistente en ese punto. Para él, no era algo tan importante.

Cuando hablás de esto, ¿estás pensando en el debate liberal-comunitario?

RJ: Sí, esto es más o menos una idea comunitarista. Así que la crítica inmanente se diferencia del tipo de crítica que acabo de describir.

Primero, porque busca las contradicciones sistemáticas dentro de una formación social.

No se trata simplemente de decir: “O.K., sólo defiendes esto de palabra y deberías ser más honesto”. Se trata de contradicciones profundas y sistemáticas, de una manera estructural de no cumplir con los propios compromisos normativos. Se trata de normas que no sólo

no se cumplen en una determinada sociedad, sino que además, al mismo tiempo, cumplen una función conservadora.

Mi ejemplo principal aquí es cómo Marx aborda la libertad y la igualdad en la sociedad capitalista burguesa. Esto lo desarrollé por primera vez en mi artículo sobre ideología de 2009. Lo interesante no es simplemente que la sociedad capitalista burguesa hable de manera superficial o ideológica sobre libertad e igualdad, sino el hecho de que está basada en la explotación. Lo interesante de la sociedad capitalista burguesa es que la libertad y la igualdad desempeñan un papel conservador. Quiero decir: no tendrías el mercado laboral de “doble libertad” en el capitalismo sin la idea del contrato laboral, que se basa en la idea de que las personas son, en cierto modo, sujetos: independientes, libres, autónomos... al menos lo suficiente como para poder acceder a un contrato.

Es una realización práctica del principio...

RJ: Es una realización práctica, pero que al mismo tiempo contradice la propia idea de libertad e igualdad. Ese es el tipo de crítica inmanente –de crítica ideológica– que me interesa. Diría que incluso dentro del campo de la crítica inmanente hegeliana de izquierda, podría haber dos versiones. No hablaría de dos bandos dentro del mismo campo, pero sí de dos enfoques. Uno es más positivo, más cercano a lo que Axel Honneth llama una reconstrucción normativa. Compartimos la idea de que las posiciones son de algún modo racionales. No se trata simplemente de una norma contingente que aparece por azar. Uno puede optar por una reconstrucción más positiva y buscar las formas en que esas normas justificadas y razonables ya están operando en una determinada formación social, y trabajar a partir de ahí. Lo que yo prefiero es quizás una versión más marxista. Depende también de cómo se interprete a Hegel. Yo diría que Hegel también es un teórico de la crisis. Pero se puede tener esa otra lectura más positiva: “veamos dónde ya está operando la razón en la historia, y partamos de allí”.

La otra lectura es la más negativa: hay contradicciones, hay crisis, hay tensiones, hay elementos que no pueden resolverse fácilmente. Son parte de la estructura, no simplemente cosas aisladas que se resolverán con el tiempo. Este es un modo de crítica más transformador, y ahí es donde aparecen con claridad las diferencias con la crítica comunitarista o interna. Esta crítica es transformadora. En términos de crítica inmanente, no se puede resolver el problema sin transformar toda la formación social. Para estar realmente a la altura de los ideales de libertad e igualdad, no basta con que algunas personas se tomen un poco más en serio sus propias normas, ni con que se reformen algunas instituciones para cumplir, en términos marxistas, con las ideas burguesas de libertad e igualdad. Hay que transformar las propias normas.

Quiero decir: hay que hacer, prácticamente, una revolución. Y eso también implica que las normas no seguirán siendo las mismas. Ese es el tipo de crítica inmanente que yo defiendo.

En resumen, esta es una idea de crítica inmanente basada en una crítica de la crisis de la sociedad, que se enfoca en los aspectos negativos: en cómo las cosas no funcionan, en cómo entran en conflicto, en cómo se generan crisis y contradicciones. La base de la crítica, entonces, es un poco distinta. No es un conjunto de cosas a las que nos aferramos porque podemos defenderlas como razonables. Es más bien el camino negativista a través de la sinrazón y la historia. Me refiero al modo en que, en el capitalismo, la *Sittlichkeit* (vida ética, en términos hegelianos) está distorsionada. Está presente, pero de forma distorsionada. Este enfoque asume el peso de estar vinculado con alguna idea de filosofía de la historia. Digamos que se trata de un proceso de transformación en el cual las instituciones y las prácticas sociales evolucionan, se erosionan y se transforman debido a una dinámica de crisis.

Así que este enfoque tiene que comprometerse con algún tipo de teoría social que adopte la narrativa de un proceso de aprendizaje, o de una negación determinada, en términos hegelianos. De algún modo, lo que intento hacer es desarrollar, una vez más, la idea de

negación determinada. La negación dialéctica es un concepto muy estricto y exigente, y también la idea de contradicción, que es clave aquí. Yo intenté darle un poco de aire. Quiero decir, si uno se pregunta qué es una contradicción práctica, hay distintas versiones. No es fácil decir en qué consiste exactamente. Quizás no siempre tiene que estar presente esa idea fuerte de contradicción. Yo la conecto con la idea pragmatista de resolución de problemas. Traduzco esa idea al proceso dialéctico de la experiencia guiada por la negación determinada.

Y, al mismo tiempo, dejo espacio para lo que podríamos llamar una contradicción no tan puramente inmanente. Ahí entra en juego la idea de innovación, o de acción política, o de contingencia. Así que intenté elaborar un concepto que no sea teleológico en el mal sentido: uno que esté guiado por un proceso de resolución de problemas, pero que no se aleje de las crisis y los conflictos. Esto es lo que defiendo en el libro sobre el progreso. Sin embargo, no defiendo una idea rígida de proceso de aprendizaje. Prefiero abrirlo a una variedad de equivalentes funcionales para responder a la pregunta acerca de cómo entra la contingencia en el panorama, sin caer en esa idea, a mi parecer débil, de “todo es contingente”.

¿Qué opinas sobre la situación actual de la Teoría Crítica de la sociedad? Nos interesa conocer tu perspectiva general sobre el panorama actual de esta tradición centenaria de pensamiento, considerando las distintas contribuciones realizadas desde la intervención crucial de Axel Honneth, tanto en Alemania como en otras partes del mundo. Cuando hablamos de “Alemania”, no nos referimos sólo a Frankfurt, sino también, por supuesto, a lo que tú estás haciendo, por ejemplo, en Berlín. Y cuando hablamos del “mundo”, pensamos no sólo en los centros del capitalismo, sino también en sus periferias.

RJ: Creo que hay desafíos bastante evidentes para la Teoría Crítica. Comienzan con la crisis ecológica y la relación con la naturaleza, y se extienden a la situación poscolonial, la relación con el Sur Global, y así sucesivamente. No se trata sólo de cómo criticar al capitalismo,

sino también de cómo sentar algunas bases conceptuales. En términos económicos, se trata de cómo concebir la economía y la relación entre economía y sociedad –y esta pregunta no puede responderse simplemente volviendo a una especie de marxismo, lo cual, por supuesto, a mí me parece bien. También me interesan algunos problemas sistemáticos fundamentales.

Desde luego, tenemos que analizar el neoliberalismo financierizado y las transformaciones tecnológicas que estamos atravesando. Necesitamos una idea de cómo funciona todo esto, cómo afecta nuestras vidas hoy, y demás. Pero también hay algo que ya es hora de cuestionar: la teoría económica en un nivel más básico. Y esto es un desafío muy difícil, porque desde la Teoría Crítica clásica, el “economicismo” ha sido una palabra mal vista. No hay muchas personas que tengan los conocimientos necesarios –yo misma me incluyo en la crítica. Es algo que se ha ido abandonando de algún modo. Aunque, desde hace algunos años, hay voces fuertes dentro de la Teoría Crítica que están trabajando sobre estos temas. Quizás no se note, pero, al igual que con el concepto de alienación, el concepto de capitalismo también estuvo fuera de moda. Recuerdo mis primeras conferencias sobre el capitalismo y las formas de criticarlo. También recuerdo cuando Nancy Fraser volvió a hablar del capitalismo. Había una tendencia liberal, o una nueva tendencia posestructuralista, foucaultiana, que hablaba de otros regímenes –pero no del capitalismo. Así que no fue fácil volver siquiera al terreno de la crítica al capitalismo. La cuestión es que la Teoría Crítica, como tal, es una crítica del capitalismo. Y siempre lo ha sido. Si uno mira a las primeras generaciones, cuando Adorno escribe sobre la industria cultural –incluso en su estética– está formulando una crítica del capitalismo, de algún modo.

Sin embargo, con la excepción de algunas figuras más o menos olvidadas, nadie ha abordado realmente la economía como tal. La economía como economía. Esto fue conducido, en parte, por Lukács y su tesis de la reificación (*Verdinglichung*). Siempre se trató de cómo la economía afecta al mundo de la vida. Así que, incluso antes de que Habermas propusiera su famosa distinción entre sistema y mundo

de la vida, ya había una tendencia a enfocarse en cómo la economía afecta a la sociedad. La economía era vista entonces como una parte ajena, y el foco estaba puesto en cómo invade la sociedad, en cómo distorsiona las formas de vida —o no. Yo intento adoptar otra perspectiva, que concibe la economía como una parte de la sociedad que también es normativa. Este es un punto que algunos ya han señalado: que Habermas se equivocó al considerar la economía como un sistema sin carga normativa, y demás.

Creo que *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas causó cierto daño en ese aspecto. Es un gran libro y, en cierto modo, el último gran intento dentro de la Teoría Crítica de elaborar una teoría social integral e impresionante. Sin embargo, luego él abandonó ese campo. Fue criticado por la distinción sistema/mundo de la vida, pero después dejó de trabajar en eso. Se dedicó a la filosofía política, la teoría de la democracia, etc. Así que la brecha no es sólo respecto a la economía. La otra brecha refiere a la teoría social.

Y seguimos aferrándonos a la idea de que lo que distingue a la Teoría Crítica de una especie de *rawlsianismo* de izquierda es que implica una teoría social, o una teoría de la sociedad. Este es un punto crucial. Y, de nuevo, creo que aquí también tenemos una laguna. También está esa idea de que “no existe tal cosa como la sociedad en su conjunto, sino sólo un conjunto de grupos en conflicto”. Pero hay personas que aún mantienen una teoría marxista de la sociedad. Creo que habrá que debatir mucho al respecto.

Sin embargo, probablemente ustedes se referían más a los desafíos políticos. Claro que hay desafíos políticos evidentes, pero también hay retos teóricos y conceptuales.

Se trata de establecer una discusión seria sobre las críticas a la sociedad, a la economía y a la relación con la naturaleza. Esto me parece interesante, porque muchos teóricos críticos hoy dirían: “sí, esto es algo que tenemos que hacer o que hemos fallado en hacer”, como dijo Axel Honneth en una conferencia reciente. Pero ya hay algunos teóricos críticos que lo están haciendo. No quiero ser dogmática respecto a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, ni con la

primera y segunda generación ni con su hegelianismo de izquierda. Bueno, quizás soy algo dogmática, pero al mismo tiempo creo que sería bueno explicitar qué aportes específicos tiene la Teoría Crítica – de Frankfurt, hegeliana de izquierda – a todos estos temas. Y, a veces, lo que está en juego es tan importante que uno no quiere enfrentarse a ello, porque no quiere cargar con el peso de una teoría compleja, de una filosofía de la historia, o de una concepción exigente de la razón. Pero al menos deberíamos intentar, desde el respeto a la tradición, explicitarla y reconstruirla, y luego confrontarla con las teorías críticas en sentido plural.

Quiero decir, a veces se hace una especie de gesto superficial, como: “O.K., ahora hay que integrar el pensamiento poscolonial en la Teoría Crítica; hay que hacer lo mismo con la filosofía crítica de la raza, el feminismo, y así sucesivamente”. Y sí, creo que eso es importante.

Pero esto implica una **relación**. Relación significa que hay dos posiciones diferenciadas que luego se ponen en diálogo o se conectan entre sí. Pero no creo que la solución sea simplemente renunciar a ciertos elementos. Cuando Marx dice que la Teoría Crítica debe estar siempre ligada a las luchas y deseos de su época –y también, por supuesto, a las luchas y deseos teóricos de su tiempo–, creo que es importante asumir eso como un intento de ser un socio crítico, no sólo decir: “O.K., todo lo que parezca más o menos bueno o de izquierda debería integrarse”.

Lo mismo vale, por ejemplo, para la idea de que ahora necesitamos un nuevo concepto de naturaleza y deberíamos reflexionar sobre nuestra relación con ella. Algunas personas dicen: “sí, la Teoría Crítica no ha hecho mucho en ese terreno”, lo cual es cierto, especialmente en relación con el giro kantiano. El kantismo no se presta fácilmente a pensar la naturaleza.

Pero si miramos *Dialéctica de la Ilustración*, ahí hay muchos recursos valiosos para pensar sobre ello. Y lo que me parece interesante es que **ellos ya estaban planteando esas preguntas**.

O, al menos, planteaban el tipo correcto de preguntas: no concebir la naturaleza de forma meramente instrumental, y, al mismo tiempo, no caer en una especie de reencantamiento de la naturaleza. A veces, en estas nuevas discusiones donde se dice que necesitamos una nueva ontología, creo que ese discurso ontológico no es necesario. No necesitamos una nueva ontología para pensar todo esto. Incluso en Marx, ya está presente. Así que lo interesante es la tensión entre dos extremos: una naturaleza reencantada, con una ontología que ni siquiera permitiría realizar distinciones, y la versión instrumental y explotadora. *Dialéctica de la Ilustración* ya se situaba en un punto intermedio. Y ya ofrecía una crítica fuerte de la autonomía. Defendía la autonomía en términos más actuales. Presentaba una idea de autonomía relacional. Y también ofrecía, diría yo, una crítica al dominio masculino. Odiseo es como la figura maestra de una idea masculina de cómo controlar el mundo, cómo ser soberano, y así sucesivamente. Así que ya había muchas cosas ahí. Por supuesto, no estoy diciendo que simplemente tengamos que volver a eso. No es así como trabajo. Pero creo que para la Teoría Crítica es importante hacer ambas cosas: tratar de recuperar esos recursos y ponerlos en diálogo.

Hay un pensador argentino, Eduardo Grüner, que plantea que aprendió la diferencia entre centro y periferia no de la tradición latinoamericana del pensamiento decolonial o poscolonial ni de los subaltern studies, sino de la tradición de la Teoría Crítica, y de Adorno, por ejemplo.

RJ: Qué interesante...

Tenemos una última pregunta sobre el poscolonialismo y el decolonialismo...

RJ: No soy una gran especialista en ese campo. Pero de hecho me interesaría mucho hablar más sobre eso durante la conferencia en Buenos Aires. Cuando hablo de progreso, tengo una manera nueva de responder a ciertos tipos de preguntas. Mi idea, en el fondo, es que existen múltiples procesos de aprendizaje, y que algunos de ellos

interactúan y se conectan entre sí. Al mismo tiempo, mi concepción de los procesos de aprendizaje no ofrece una definición sustancial de lo que es el progreso, sino más bien una respuesta procesual, como ya planteé en *Kritik von Lebensformen*. Una concepción sustancial implicaría situar a otros pueblos en la “sala de espera” de la historia, como dice Chakrabarty. Y nadie me cree; todos piensan que sigo anclada en la modernidad occidental como centro de mi pensamiento. Así que encontré una manera, al menos, de desconcertar un poco al público. Digo: “¿sabían que en algunas tribus brasileñas, o en ciertas sociedades, siempre ha habido más de dos géneros?” Es un hecho antropológico. La dicotomía masculino/femenino no era válida en todas las sociedades. Y recién ahora estamos empezando a entender que el género es un espectro. Entonces, ¿eso significa que esas sociedades son más progresistas que la nuestra, o no lo son? Yo argumentaría que depende. Puede juzgarse desde la sustancia –por ejemplo: “ellos ya tienen quince géneros y tú sigues atascado con tu verdad”. Pero también se trata del proceso mediante el cual se produce algún tipo de desarrollo. Y eso a veces desconcierta a mi audiencia, porque doy vuelta las cosas. Es como decir: “el hecho de que aquí tengamos autonomía no significa necesariamente que todos los demás estén menos avanzados”, porque puede que, con el tiempo, también terminen valorando y apreciando la autonomía. Así que descubrí que, por lo menos por esa razón, es un argumento muy útil para plantear.

Acerca de los autores y autoras

Santiago M. Roggerone

Doctor en Ciencias Sociales (FSOC-UBA), Magíster en Sociología de la Cultura (EIdAES-UNSaM) y Licenciado y Profesor en Sociología (FSOC-UBA). Se desempeña como Investigador del CONICET en el Centro de Historia Intelectual (UNQ), Profesor Titular en la Universidad Nacional del Chaco Austral y Jefe de Trabajos Prácticos en la Universidad de Buenos Aires. Entre sus publicaciones, destacan los libros *¿Alguien dijo crisis del marxismo?* (2018), *Venir después* (2020), *Tras las huellas del marxismo occidental* (2022) e *Hipótesis comunistas* (2025).

Agustín L. Prestifilippo

Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, Profesor Regular Adjunto de Teoría Social en la Universidad Nacional de Luján, y Jefe de Trabajos Prácticos en la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires.

Se especializa en Teoría Crítica Contemporánea y Filosofía Clásica Alemana.

Alexis Gros

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Desde 2019 se desempeña como investigador y docente en el Instituto de Sociología de la Friedrich-Schiller-Universität Jena, Alemania. Su trabajo se centra en los campos de la teoría sociológica y la filosofía social, con especial foco en la vinculación entre la Teoría Crítica de la sociedad y la fenomenología social.

Ana Laura Alonso

Licenciada en Comunicación Social (FCE-UNER), Magíster en Comunicación e Imagen Institucional (UCAECE-Fundación W. Benjamin) y Doctoranda en Cs. Sociales (UNER). Prof. Titular de “Comunicación y Conocimiento” y JTP de “Comunicación y Cultura”, de la Lic. en Comunicación Social (FCE-UNER). Prof. Adjunta de “Ciencia, arte y problemática del conocimiento” y de “Patrimonio y Aspectos museográficos” de la Tecnicatura en Gestión Cultural (FCE-UNER). Directora de proyectos de investigación y extensión sobre visualidades, imaginarios, identidades, espacio urbano y escenas culturales.

Juan Bautista Ballestrin

Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), candidato a Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Docente auxiliar de “Georg Simmel: la cosificación de la sociedad moderna” y “La idea de nación”, seminarios pertenecientes a la Licenciatura en Sociología de la UBA. Miembro permanente de grupos de investigación nucleados en torno a la Teoría Crítica de la Sociedad, la Teoría Sociológica Clásica y Contemporánea y la Sociología del Trabajo. Sus investigaciones se concentran en problemáticas laborales de la sociedad contemporánea, específicamente en los impactos subjetivos de la plataformización del capital, de los cuales trata de dar cuenta a partir de abordajes empíricos y cualitativos.

Mariano Caputo

Licenciado y Profesor en Ciencias de la Comunicación Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Doctorando en Ciencias Sociales (UBA). Becario doctoral UBACyT con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Integra el proyecto UBACyT “La imaginación postdictatorial. Mutaciones en la experiencia ideológica del tiempo histórico (Argentina, 1983-2025)”, dirigido por Natalia Romé. Participa en el Programa de Estudios Críticos en Ideología, Técnica y Política del IIGG, coordinado por Natalia Romé y Pablo Manolo Rodríguez. Sus trabajos indagan en la dimensión ideológica y subjetiva de los procesos de plataformización de la vida social.

Pedro Carvallo González

Sociólogo y Magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Docente e investigador en el Observatorio Social de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Alba. Ha investigado etnográficamente procesos de identificación institucional, relacionando literatura sobre policías, organizaciones, identidad, psicología social y teoría sociológica. Su análisis etnográfico incluye

observación participante y entrevistas en profundidad. Actualmente realiza un curso de teorías sociológicas en la Universidad del Alba.

María Castel

Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente se desempeña como docente en las Facultades de Filosofía y Letras y de Ciencias Sociales (UBA), en Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) y en el IES N° 1, Dra. Alicia Moreau de Justo. Ha dictado cursos de especialización y posgrado en la UBA y la Universidad Nacional de Córdoba. Desarrolla su investigación en torno a los aspectos políticos y estéticos del concepto de tiempo en la filosofía de Walter Benjamin. Participa en diversos equipos de investigación de temáticas afines y ha participado como ponente o conferencista invitada en numerosas reuniones científicas nacionales e internacionales. Ha publicado numerosos artículos y ha sido becaria de la UBA y del DAAD.

Francisco Combina

Profesor y Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Desde su formación de grado, trabaja la cuestión animal desde la Teoría Crítica, desarrollada en su Tesina “¿Son sólo animales? Hacia un descentramiento del sujeto humano en la Teoría Crítica” (2023). Es Doctorando en Ciencias Sociales por la UNLP, donde investiga pedagogías antiespecistas y post-humanistas desde la Teoría Crítica. Es adscripto graduado del seminario “Crítica de la Cultura y la Sociedad” de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP y desde 2024 participa del proyecto de investigación “La libertad en disputa: entre neoliberalismo,

neo-autoritarismo y una alternativa socialista. Interrogaciones a partir de Hannah Arendt y la Escuela de Frankfurt”.

Romina Conti

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús, Profesora en Filosofía y Especialista en Docencia Universitaria por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). Se desempeña como docente-investigadora en la UNMdP, en la asignatura Estética y el Seminario Prácticas estéticas de resistencia, ambos de las carreras de Filosofía de la Facultad de Humanidades; y en la asignatura Filosofía Social de la carrera de Trabajo Social de la misma Universidad. Integra el Consejo regional de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas y coordina el grupo “Estética colectiva”, en el marco del Grupo de Investigación Problemas de Filosofía Contemporánea (FH-UNMdP). Su área de trabajo se despliega en torno a los aportes críticos a la Filosofía social y política, que mantienen un diálogo fluido con asuntos de Estética y teoría del arte. Entre sus publicaciones se encuentran los textos colectivos *Alcances extraestéticos de la experiencia del arte* (2021), *Perspectiva descolonial* (2018) y *Teoría social y praxis emancipatoria* (2011).

Carlos De Angelis

Sociólogo, Doctorando en Ciencias Sociales, Profesor de Sociología de la Opinión Pública y docente del área de las metodologías de investigación de la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Dirige el Programa de Actualización en Opinión Pública en la misma casa de estudios. Es consultor en estudios políticos y de gestión con la realización de estudios para organismos gubernamentales, y no gubernamentales. Publicó los siguientes libros:

Radiografía del voto porteño: La Argentina que viene (2009), *Investigación social para el análisis de la opinión pública y el comportamiento electoral* (2013; junto a Miguel Oliva) y *Nueva opinión pública* (2021). Asimismo, es columnista político en diversos medios de Argentina y la región.

Emiliano Exposto

investigador y activista. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), becario posdoctoral en CONICET y docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Integrante de la editorial Coloquio de Perros y del colectivo Fantasma del futuro. Es autor de los libros *El goce del capital* (2020), *Manifiestos para un análisis militante del inconsciente* (2020), *Las máquinas psíquicas* (2023) y *La política de los sintomáticos* (2025).

Lucas Fiaschetti Estévez

Doctor en Sociología y Licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad de San Pablo. Realizó una estancia de investigación en la Universidad Libre de Berlín y en el Archivo Adorno. Imparte regularmente cursos de extensión sobre la obra de Theodor W. Adorno y tiene artículos publicados en las áreas de Teoría Crítica frankfurtiana, crítica cultural, teoría social y estética. Se ha desempeñado como profesor y coordinador de proyectos interdisciplinarios en la enseñanza secundaria.

Juan Alberto Fraiman

Licenciado en Comunicación Social y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER), Profesor Titular Ordinario de Epistemología en la UNER y en la Universidad Autónoma de Entre Ríos, miembro de la Red Latinoamericana de Estudios Sociales Críticos con investigaciones y artículos publicados en revistas especializadas sobre Teoría Crítica y marxismo.

Rodolfo Gómez

Doctor en Ciencias Sociales, Magíster en Investigación en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSOC-UBA). Docente de grado y de posgrado e investigador de los Departamentos de Ciencias de la Comunicación y de Ciencia Política (FSOC-UBA), y de la Facultad de Ciencias de la Educación y de la Comunicación Social de la Universidad del Salvador. Forma parte de la Dirección de Investigación de CLACSO, donde coordina la Colección de Grupos de Trabajo.

Rahel Jaeggi

Una de las figuras principales de la Teoría Crítica contemporánea. Se desempeña como Profesora de Filosofía Práctica y Social en la Universidad Humboldt de Berlín y directora del Centro de Crítica Social de la misma Universidad. Es autora de los libros *Welt und Person – Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts* (1997), *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* (2005), *Kritik von Lebensformen* (2013) y *Fortschritt und Regression* (2023).

Inés Mahiques

Profesora en Letras por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es becaria del Consejo Interuniversitario Nacional y miembro de proyectos de investigación sobre literatura europea y Teoría Crítica. Ha participado en congresos nacionales e internacionales de teoría literaria y crítica cultural y es adscripta a la cátedra de Literatura Alemana (UBA).

Ari Fernando Maia

Profesor del Departamento de Psicología de la Facultad de Ciencias de la Universidad Estatal Paulista (UNESP)/Bauru, y del programa de posgrado en Educación Escolar de la Facultad de Ciencias y Letras de la UNESP/Araraquara. Doctor en Psicología por la Universidad de San Pablo. Coordinador del Observatorio de Educación en Derechos Humanos.

María Martinengo

Licenciada en Filosofía (UNS) y se desempeña como Docente investigadora en la Universidad de Tierra del Fuego AeIAS. En investigación, se dedica a proyectos que abordan la tensión entre estética y política. Trabajó en el Museo Fueguino de Arte “Niní Bernardello” y en Magma, Espacio Cultural Independiente. Co-coordina, desde 2018, *Reverberando*, Taller de filosofía. Reside en Río Grande.

Agustín Méndez Samoiloff

Licenciado en Ciencia Política (FSOC-UBA). Becario doctoral del CONICET, con asiento en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Actualmente desarrolla tareas de investigación dentro del Grupo de Estudios en Subjetivación y Orden Político (IIGG). Su línea de trabajo se centra principalmente en el estudio de posibles vínculos y/o divergencias entre las ontologías políticas de corte posfundacional y la Teoría Crítica.

Ángel Oliva

Profesor de Enseñanza Media y Superior en Historia de la Carrera de Historia, Facultad de Humanidades y Artes (FHyA), Universidad Nacional de Rosario (UNR). Diplomado en Estudios Avanzados en Historia Reciente Argentina, FHyA, UNR y Maestrando en Humanidades y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Quilmes. Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la materia Organizaciones e Instituciones B de la Facultad de Psicología, UNR, y como Adjunto a cargo en Problemática Histórica, FHyA, UNR. Además es docente en el Profesorado de Enseñanza Media y Superior en Historia del Instituto de Enseñanza Media N° 28 “Olga Cosettini”. Es integrante del Centro de Estudios Walter Benjamin - Memoria Historia y Psicoanálisis.

Aldo Osiadacz Rastelli

Candidato a Doctor en Filosofía, Universidad Nacional de Lanús. Magíster en Pensamiento Contemporáneo, Universidad Diego Portales y Licenciado en Filosofía por la Universidad ARCIS. Docente en MBA de Economía en la Universidad Central, docente en pregrado en la

Universidad de Valparaíso y la Universidad de Santiago, en las cátedras de Ética Contemporánea y Derechos Humanos, Poder y Comunicación. Trabaja en líneas de investigación ligadas con la ética, filosofía política, epistemología, filosofía del arte, pensamiento moderno y contemporáneo. Docencia basada en metodologías participativas e innovadoras.

Betsabé Pap

Doctoranda en Filosofía, Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad y Licenciada en Ciencia Política por la UBA, con una Licenciatura en Artes en curso en la misma universidad. Desde 2006 se dedica a la docencia universitaria y a la investigación académica. En sus investigaciones pone en relación problemas de estética, historia del arte y teoría política. En esta línea, en los últimos años se ha centrado en analizar los llamados procesos de “estetización de la política”.

Julio L. Risso

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Se desempeña como Profesor de Grado Universitario en Ciencia Política, UNR; docente investigador adjunto del Instituto de Cultura, Sociedad y Estado, Universidad Nacional de Tierra del Fuego, e Investigador Asistente del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Sus actividades de docencia e investigación se enmarcan en los estudios de la cultura y abordan diversos aspectos históricos y filosófico-políticos de la relación entre Estado-Nación y diversidad sociocultural.

Jéssica Raquel Rodeguero Stefanuto

Psicóloga (UNESP/Bauru), Técnica en Música (EMEAI), Magíster en Educación Escolar (UNESP/Araraquara), Doctora en Educación (UNESP/Marília) con estancia de investigación en el CSIC-Madrid y actualmente investigadora de posdoctorado en Psicología (IP-UFRJ). Se desempeña en las áreas de psicología escolar y educativa y psicología social, desarrollando investigaciones sobre la construcción social de la subjetividad en relación con los contextos formativos en la contemporaneidad.

Ana Angélica Rodrigues de Oliveira

Profesora de la Universidad Federal Fluminense, asignada al Departamento de Química del Instituto de Ciencias Exactas en Volta Redonda. Trabaja en el Curso de Licenciatura en Química. Pedagoga, con Maestría y Doctorado en Educación por la Universidad Federal de Río de Janeiro. Posee publicaciones e investigaciones especialmente en las áreas de gestión democrática de la enseñanza pública, la escuela, la música popular brasileña y la educación emancipadora.

Ernesto Manuel Román

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y docente en la cátedra Filosofía del Hombre de la Facultad de Psicología en la misma Universidad. Al mismo tiempo, es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

Ricardo Pagliuso Regatieri

Profesor del Departamento de Sociología y del Programa de Posgrado en Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Bahía, Brasil, donde es uno de los coordinadores del PERIFÉRICAS - Núcleo de Estudios en Teorías Sociales, Modernidades y Colonialidades. Sus investigaciones se concentran en los siguientes temas: teoría sociológica, teorías críticas, circulación del conocimiento, colonialidad, modernidad, dominación y autoritarismo.

Daniel Valente Pedroso de Siqueira

Doctorando en Filosofía por la Universidade Federal do ABC, donde investiga las patologías sociales en la Teoría Crítica de Jürgen Habermas. Es investigador en el Coloquio de Filosofía Política de la Justus-Liebig Universität Giessen y en el Instituto Normative Orders de la Goethe Universität Frankfurt. Integra también la Red Latinoamericana de Estudios Sociales Críticos, y ha formado parte del Centro Brasileiro de Análisis y Planificación (CEBRAP). Ha presentado y publicado trabajos sobre Teoría Crítica, modernidad y racionalidad en congresos internacionales.

Claudio Véliz

Magíster en Comunicación y Cultura (FSOC-UBA), Licenciado en Sociología (UBA) y Profesor de Historia, Lengua y Literatura (IA-DES). Desde 2011, trabaja como docente e investigador de la Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), en las Carreras de Periodismo y Gestión Cultural. En 2015 fue designado como Director de Investigación del Departamento de Humanidades y Artes (UNDAV). Ha intervenido como expositor, en diversas Jornadas y Seminarios en

Argentina, México y Chile, y es autor de numerosos ensayos y artículos referidos a problemáticas vinculadas con la filosofía, la política, la cultura y la comunicación. Integró varios proyectos de investigación como profesor-investigador desde 2012 en la Universidad de Buenos Aires, el CONICET y la Universidad Nacional de Avellaneda.

Thor Veras

Postdoctor en Sociología y Ciencia Política por la Universidad Federal de Santa Catarina, Doctor en Filosofía por la UFSC con pasantía de investigación en la Universidad Johann Goethe de Frankfurt del Meno y en el clúster de excelencia “Normative Orders”. Licenciado en Ciencias Sociales (2016) y Máster en Filosofía (2019) por la UFSC. Formado en psicoanálisis en la Escuela Brasileña de Psicoanálisis (EBP-Sección Sur). Investigador del proyecto “Justicia en el Siglo XXI: Una Perspectiva desde América Latina”. Investigador de NUPESC - Centro de Investigaciones Sociológicas y Teoría Crítica (UFSC). Es autor del libro *Fisionomia da vida patológica: Crítica ao capitalismo em Axel Honneth* (2020).

La historia del Instituto de Investigación Social, inicial y actualmente afiliado a la Universidad Johann Wolfgang Goethe de la ciudad alemana de Frankfurt del Meno, se encuentra entrelazada de manera estrecha con la de la Argentina. Es sabido que los fondos puestos a disposición por Hermann y Felix J. Weil para la fundación de esta reconocida institución, la cual eventualmente permitiría el despliegue y desarrollo de la Teoría Crítica de la sociedad, como así también la génesis y consolidación de la peculiar Escuela de pensamiento a ella vinculada, fueron producto de la extraordinaria renta agraria generada en el territorio sudamericano. Con motivo de los cien años de la creación del Instituto, el I Congreso Nacional de Teoría Crítica reunió a investigadores, docentes y estudiantes de grado y posgrado que trabajan en, con o a partir de la perspectiva referida a los fines de reflexionar y discutir en torno a las complejas relaciones que yacen entre la misma y el país austral. Más concretamente, el evento congregó distintos tipos de intervenciones que, como consecuencia de un resuelto posicionamiento situado e interseccional en los análisis y abordajes ofrecidos, se propusieron tematizar y auscultar de forma innovadora los (des)encuentros existentes entre la tradición de la Teoría Crítica y una región periférica o del llamado Sur Global como es la Argentina.

De la Introducción.