

Santiago M. Zarria  
Estefanía C. Apolo  
EDITORES



*Crisis, desafíos y vitalidad de la Teoría Crítica*

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria  
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador





**ESCUELA DE FRANKFURT**  
Crisis, desafíos y vitalidad de la *Teoría Crítica*



La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL  
CONSEJO EDITORIAL  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria  
Prof. Martín Aulestia Calero

Prof. Pablo Meriguét  
Prof.a. Natasha Sandoval



La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL es un proyecto desarrollado entre la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador (UCE) y Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, que comenzó en 2022 a través de la firma de un convenio de cooperación académica entre ambas instituciones. Este esfuerzo reúne a reconocidos especialistas nacionales e internacionales en filosofía y ciencias sociales, promoviendo un diálogo entre diversas corrientes de pensamiento y fortaleciendo así la academia en Ecuador y la región.

Iniciativas como esta son esenciales para la difusión y el desarrollo del pensamiento filosófico, ya que contribuyen a formar ciudadanos críticos y comprometidos con su contexto social. Agradecemos al Dr. Patricio Espinosa, Ph.D., Rector de la Universidad Central del Ecuador, por su apoyo a este proyecto, que refuerza el compromiso de la universidad con el avance de la filosofía en el país. También reconocemos la labor de la Dra. Julieta Logroño, Ph.D., Vicerrectora Académica y de Posgrado, y de la Dra. Katherine Zurita, Ph.D., Vicerrectora de Investigación, Doctorados e Innovación, cuyo respaldo académico ha sido clave para consolidar este espacio de diálogo y reflexión crítica. Finalmente, agradecemos a Edison Benavides, director de la Editorial Universitaria, por su valiosa colaboración para que esta colección se haga realidad. Su apoyo refleja el compromiso de la editorial con la difusión del conocimiento filosófico.

Finalmente, nos complace presentarles la COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL como un espacio vital para el pensamiento crítico, esencial para comprender nuestra realidad y promover la transformación social desde la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador.

Msc. Jorge Piedra

DECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador

Dra. Daisy Valdivieso

SUBDECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador





Santiago M. Zarria  
Estefanía C. Apolo  
(editores)

**ESCUELA DE FRANKFURT**  
Crisis, desafíos y vitalidad de la *Teoría Crítica*

Stefan Gandler  
Esteban Torres  
Eduardo Mendieta  
Martin Jay  
Ángeles Smart  
Adriana Gonzalo  
Matías Aimino  
Claudia Leeb  
María Pía Lara  
Meysis Carmenati  
Danilo Rosero  
Paula García Cherep  
Ricardo Arrubla Sánchez  
Serguei Komissarov  
Pedro Gabás Pallás

**COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL**

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

EDITORIAL UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.  
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.  
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.  
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

ESCUELA DE FRANKFURT  
Crisis, desafíos y vitalidad de la *Teoría Crítica*  
1.ª edición | marzo de 2025  
ISBN | 978-9942-7308-4-8

Editorial Universitaria  
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.  
Quito, Ecuador  
+ 593 (02) 2524033  
Director: MSc. Edison Benavides  
Supervisión de diagramación | Ing. Christian Echeverría  
editorial@uce.edu.ec  
Filosófica Editorial  
Eloy Alfaro  
Quito, Ecuador  
filosofica@fundacionfilosofica.com  
www.fundacionfilosofica.com  
COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador  
DECANO | MSc. Jorge Piedra  
SUBDECANA | Dra. Daisy Valdivieso  
CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO  
Santiago M. Zarría  
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,  
Alemania | Universidad Central del Ecuador  
Martín Aulestia Calero  
Universidad Central del Ecuador  
Pablo Meriguet  
Universidad Central del Ecuador  
Natasha Sandoval  
Universidad Central del Ecuador

---

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales  
CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA  
Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador  
David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania  
Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto  
Werther Gonzales León, Universität Jena, Alemania  
COORDINADORA. FASE 1  
Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania  
COORDINADORA. FASE 2 y 3  
Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

---

Publicación apoyada por:  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e  
ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

# Índice

INTRODUCCIÓN.....	13
-------------------	----

## PRIMERA SECCIÓN ¿HA MUERTO LA TEORÍA CRÍTICA?

CAPÍTULO I. LA MUERTE DE LA ESCUELA DE FRANKFURT. <i>TEORÍA CRÍTICA</i> CONTEMPORÁNEA DESDE LAS AMÉRICAS.....	27
<i>Stefan Gandler</i>	
CAPÍTULO II. EL EUROCENTRISMO, LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LA SOCIEDAD MUNDIAL POSCOLONIAL.....	63
<i>Esteban Torres.</i>	
CAPÍTULO III. LA DIALÉCTICA DE LA COLONIALIDAD/MODERNIDAD: REESCRITURA DE UN CLÁSICO.....	89
<i>Eduardo Mendieta</i>	
CAPÍTULO IV. ADORNO Y EL PUNTO DE VISTA DE LA REDENCIÓN.....	107
<i>Martin Jay</i>	
CAPÍTULO V. ALGUNAS COSAS QUE AÚN HOY PODEMOS APRENDER DE LA DIALÉCTICA NEGATIVA DE ADORNO.....	149
<i>Ángeles Smart</i>	
CAPÍTULO VI. UNA REVISIÓN DEL ROL DE LA CIENCIA Y LA INVESTIGACIÓN SOCIAL EN LA RECEPCIÓN DEL EMPIRISMO LÓGICO EN LA ESCUELA DE FRANKFURT.....	183
<i>Adriana Gonzalo y Matías Aimino</i>	

SEGUNDA SECCIÓN  
NEOLIBERALISMO, FEMINISMO Y CONTRAPÚBLICOS

CAPÍTULO VII. TRABAJADORAS REBELDES DE LAS MAQUILADORAS:  
UNA PERSPECTIVA FEMINISTA DE LA TEORÍA CRÍTICA.....221  
*Claudia Leeb*

CAPÍTULO VIII. LOS CONTRA-PÚBLICOS COMO SITIO DE LOS IMAGINARIOS  
SOCIALES Y SU RELACIÓN CON LOS MOVIMIENTOS SOCIALES.....249  
*María Pía Lara*

CAPÍTULO IX. LA PERFORMANCE DE LAS MARCHAS FEMINISTAS  
PARA UNA REVISIÓN DE LA VIDA PÚBLICA DESDE EL DEBATE  
DE JÜRGEN HABERMAS Y NANCY FRASER.....283  
*Meysis Carmentati*

CAPÍTULO X. LAS MANIFESTACIONES POLÍTICAS DEL CAPITALISMO  
NEOLIBERAL: UN ITINERARIO TEÓRICO PARA AMÉRICA LATINA  
DESDE LA LECTURA DE NANCY FRASER Y WENDY BROWN.....315  
*Danilo Rosero*

TERCERA SECCIÓN  
ALGORITMIZACIÓN DE LA VIDA SOCIAL:  
ENTRE EL TOTALITARISMO DIGITAL Y LA ESPONTANEIDAD

CAPÍTULO XI. LA POSTERGACIÓN DE LA ESPONTANEIDAD  
EN LA INDUSTRIA CULTURAL ALGORÍTMICA.....355  
*Paula García Cherep*

CAPÍTULO XII. EL DESPLAZAMIENTO DEL PENSAMIENTO CRÍTICO NEGATIVO  
EN LAS ESTRUCTURAS SIMBÓLICAS DE LA SOCIEDAD DIGITAL  
EN AMÉRICA LATINA.....379  
*Ricardo Arrubla Sánchez*

CAPÍTULO XIII. EL APORTE DE LA ESCUELA DE FRANKFURT  
PARA UNA *TEORÍA CRÍTICA* DEL CAPITALISMO DIGITAL.....421  
*Serguei Komissarov*

CAPÍTULO XIV. DOMINIO Y CULTIVO DE LA NATURALEZA  
EN LA ESCUELA DE FRANKFURT .....449  
*Pedro Gabás Pallás*

## INTRODUCCIÓN

La *Teoría Crítica* (*kritische Theorie*) fue un concepto propuesto por Max Horkheimer en su obra *Teoría tradicional y teoría crítica*, publicada en 1937. Por su parte, el término *Escuela de Frankfurt* comenzó a ser utilizado por Theodor W. Adorno a partir de 1960 (Wiggershaus, 2009, p. 10) que, entre otras cosas, agrupó pensadores vinculados al Instituto de Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*). Sin embargo, tanto el concepto de *Teoría Crítica* como la etiqueta de *Escuela de Frankfurt* comparten un mismo objetivo intelectual: la crítica social y la emancipación, ligados a un proyecto común que busca entender las estructuras de poder y contribuir a la emancipación.

Aunque la teoría crítica es el núcleo del *Instituto de Investigación Social* (IfS), es legítimo cuestionar su vigencia, especialmente en un contexto en el que las condiciones sociales, políticas y económicas han cambiado profundamente. En este escenario, la teoría crítica podría considerarse un concepto anticuado, dada la transformación de la sociedad hacia un omnipresente entramado de control y vigilancia, de hiperconexión digital, de aceleración, de profundización de la desigualdad a nivel estructural, de incertidumbre, de fragmentación identitaria y explotación del miedo, entre otros fenómenos.

Sin la capacidad de autocrítica se corre el riesgo de que el IfS se convierta en un instituto dogmático, atemporal. Incapaz de adaptarse y responder a los nuevos desafíos. En 1966, Adorno configuró la alternativa:

La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización. El juicio sumario de que meramente interpretaba el mundo, de que por resignación ante la realidad se atrofió también en sí, se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo. No ofrece lugar alguno desde el cual la teoría como tal pueda ser condenada por el anacronismo del que, después como antes, es sospechosa. Quizá la interpretación que prometía la transición a la práctica fue insuficiente. El instante del que dependía la crítica de la teoría no puede prolongarse teóricamente. Una praxis indefinidamente aplazada ya no es la instancia de apelación contra

una especulación autosatisfecha, sino la mayoría de las veces el pretexto con el que los ejecutivos estrangulan por vano al pensamiento crítico del que una praxis transformadora habría menester. Tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones. (Adorno, 1984, p. 11)

En el 2023, el *Instituto de Investigación Social*, cumplió cien años de su fundación y sus miembros formularon algunas perspectivas que debería afrontar la Escuela de cara al futuro para “reorientar la labor del IfS en el ámbito académico y reexaminar su posicionamiento social, haciendo un renovado énfasis en las categorías de crisis y conflicto” (*Institut für Sozialforschung*, 2023, p. 26). El plan de acción de la Escuela de Frankfurt busca una práctica académica que no solo critique, sino que también prefigura formas de organización social que puedan trascender el objeto de crítica. Una Escuela comprometida con la crítica radical de las crisis globales actuales. Quizás, con esto presente, el IfS ingrese en una “reconfiguración del espíritu filosófico” (Habermas, 1975) que abre la posibilidad de renovar el compromiso de la Escuela de Frankfurt con la crítica radical de las crisis, reconociendo que lo político y lo social requieren nuevas formas de organización y resistencia en un mundo cada vez más complejo y desafiante.

Asumiendo el necesario impulso de reconfiguración filosófica de la *Teoría Crítica*, proponemos en esta publicación una lectura contemporánea que evite su declive intemporal. La pregunta por lo contemporáneo, que tomamos como hilo conductor, no se reduce a una carrera compulsiva por ‘actualizar’ la teoría frankfurtiana frente a la ineludible aceleración de nuestra época. Al contrario, busca comprender cómo los abordajes, limitaciones y derivas teóricas de esta Escuela encarnan la apuesta agambeniana por lo ‘inactual’. En otras palabras, en este libro no se traza lo contemporáneo como una búsqueda obsesiva por estar ‘al día’ con el presente. Más bien, se propone marcar un camino que exige tomar distancia de la temporalidad en la que estamos inscritos, sin que ello implique un alejamiento ascético o una huida. Como bien señala Adorno en

*Mínima Moralia*: “La distancia no es una franja de seguridad, sino un campo de tensiones” (Adorno, 2004, p. 127). Así, reconociendo nuestra inscripción irrevocable en el presente y las contradicciones de las que somos parte, avanzar revelando sus fracturas, identificando sus tensiones, sus urgencias.

Alentamos este gesto agambeniano en correspondencia con la eludible dimensión política del mundo teórico en general, a menudo no enunciada, olvidada o deliberadamente suprimida, pero, sobre todo, en relación con el irrevocable posicionamiento político que la *Teoría Crítica* asumió desde su nacimiento. Una *Teoría Crítica* que, desde nuestra perspectiva, ha ampliado nuestra concepción de lo político, desde sus tradicionales expresiones institucionales hacia lo político como un recorrido en permanente desafío frente a toda forma de pensamiento que clausure el horizonte de lo socialmente posible. Como bien señala Stefan Gandler, en este libro, una *Teoría Crítica* que es una utopía negativa, y que añadimos es necesaria sostener de cara a un mundo que cada vez más se aplana políticamente.

En congruencia con el párrafo anterior y sin dejar de lado la discusión sobre las limitaciones teórico-conceptuales de la propuesta frankfurtiana en el contexto latinoamericano que se esbozan en esta publicación, el despliegue del proyecto neoliberal, la emergencia de las ‘nuevas’ derechas latinoamericanas, los repertorios de las luchas feministas, la algoritmización de la vida social entre tantos otros fenómenos analizados en este libro, invitan a los lectores a realizar una reflexión contemporánea a contrapelo con la actualidad de estas problemáticas. Nos acerca a una composición que insta a “volver a un presente en el cual nunca hemos estado” (Agamben, 2008, p.7) o a “ser puntuales en una cita a la que se puede solo faltar” (p.4). Frente a estas frases que guardan y exponen la consustancial insondabilidad del tiempo histórico, lo que nos queda precisamente es el coraje de ser contemporáneos; insertando irónicamente un anacronismo en nuestra lectura. Resguardando en lo actual “una pequeña parte de su afuera”. De caminar, cómo refiere Agamben, hacia un “umbral inaferrable entre un “no aun” y un “no más” (p.5). En definitiva, se trata de señalar en el

presente lo que persiste en él de lo ‘arcaico’, asumiendo lo ‘arcaico’ no como una búsqueda lineal de una anterioridad que ya ha dejado de ser, sino la indagación en un ‘origen’ siempre actuante y en constante desfase. Un camino que no clausure, como habíamos referido antes, el horizonte de los socialmente posible.

Bajo el filtro de la mirada de ‘contemporaneidad’ que sugerimos, el libro está conformado por tres secciones que realizarán una lectura aguda de las tensiones, limitaciones y vitalidad de la teoría crítica. La primera sección plantea la siguiente interrogante: *¿Ha muerto la teoría crítica?: interrogantes, limitaciones y desafíos conceptuales*. Esta sección, inicia con la propuesta de Stefan Gandler: *La muerte de la Escuela de Frankfurt. Teoría Crítica contemporánea desde las Américas*, donde examina la “muerte” de la Escuela de Frankfurt. Gandler sostiene que, para revitalizar su proyecto, es necesario reconocer la desaparición de la escuela, un proceso que comenzó en los años 40 y 50 con la desintegración del grupo y culminó con la muerte de su último miembro, Leo Löwenthal, en 1994. Aunque los autores de la escuela continuaron desarrollándose individualmente, sus ideas no pueden entenderse sin considerar el contexto histórico, social y político en el que surgieron, especialmente el florecimiento cultural en la Europa de 1920, seguido por la ruptura de la civilización marcada por el Holocausto. Gandler critica las interpretaciones que limitan la escuela a un enfoque meramente cultural sin alcance político-social y enfatiza la necesidad de recuperar su radicalidad crítica, particularmente en relación con las estructuras sociales y económicas del capitalismo. Finalmente, concluye señalando que, aunque la Escuela de Frankfurt ha muerto, su proyecto puede revitalizarse por medio de su impulso autocrítico, pero esto implica distanciarse de las tendencias actuales que sociologizan o moralizan el legado propio de la Escuela de Frankfurt.

*La Teoría Crítica en transición: de la sociedad moderna a la sociedad mundial poscolonial* de Esteban Torres cuestiona el eurocentrismo de la Escuela de Frankfurt y su desconexión con los procesos globales poscoloniales. Torres sostiene que, desde su fundación en 1923 hasta 2021, la Escuela mantuvo una perspectiva centrada en Euro-



pa, sin considerar las luchas anticoloniales ni los movimientos de liberación del Sur Global. Sin embargo, con la llegada de Lessenich a la dirección del *Instituto de Investigación Social* en 2021, comenzó una crítica al eurocentrismo, abriendo la posibilidad de conectar la teoría crítica con los desafíos de la sociedad mundial poscolonial. Además, Torres subraya que, para recuperar relevancia, la escuela debe superar su enfoque eurocéntrico y reconocer los procesos históricos y sociales en otras regiones, particularmente en las periferias. Este giro permitiría a la teoría crítica contribuir a un futuro poscapitalista y democrático a escala global.

Asimismo, Eduardo Mendieta en *La dialéctica de la colonialidad/modernidad: Reescritura de un clásico* propone una relectura de *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, un texto fundamental de la Teoría Crítica. Mendieta critica la obra por su enfoque ahistórico y eurocéntrico, señalando su falta de atención a temas cruciales como el racismo, el género y las clases sociales. A pesar de reconocer su importancia como crítica immanente a la razón, Mendieta argumenta que la obra ha envejecido mal y no aborda las complejidades del mundo contemporáneo. Sostiene que una reescritura de la *Dialéctica* debería incorporar perspectivas omitidas, como la relación entre antisemitismo y racismo, el papel del cristianismo en la formación de la conciencia moderna y la influencia de eventos históricos como el descubrimiento de América en 1492. Propone también incluir temas actuales como el Antropoceno y la justicia climática. Mendieta concluye citando a Italo Calvino, sugiriendo que un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir, y que *Dialéctica de la Ilustración* sigue siendo relevante, aunque necesita ser reinterpretado.

Por otro lado, el concepto de “redención” en la obra de Theodor W. Adorno es central en el texto que Martin Jay realiza en *Adorno y el punto de vista de la redención*, donde explora cómo Adorno lo usó en *Minima Moralia*, particularmente en su aforismo final, donde se plantea que la única filosofía que puede practicarse responsablemente ante la desesperación es contemplar el mundo desde el punto de vista de la redención. Jay cuestiona si Adorno

lo usó de manera metafórica o literal y cómo influyó en la Teoría Crítica. Aunque Adorno nunca desarrolló completamente lo que entendía por redención, la asoció con la felicidad humana y el fin del sufrimiento, pero evitó definirla de forma concreta, respetando la prohibición judía de representar lo divino. Jay critica la ambigüedad del concepto, señalando que su uso como fundamento normativo para la crítica social carece de claridad y concluye que la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, tuvo como objetivo fundamentar la Teoría Crítica sobre bases post-teológicas y post-metafísicas.

Ángeles Smart en *Algunas cosas que aún hoy podemos aprender de la dialéctica negativa de Adorno* subraya la importancia de la crítica inmanente en Adorno, un enfoque que refuta los sistemas de pensamiento desde su interior, desmantelando las contradicciones de manera que se evita la simple negación. Esta forma de crítica permite cuestionar la rigidez de las ideologías como el idealismo y el positivismo sin caer en una visión simplista, sino buscando una superación dialéctica que preserve la complejidad de la realidad. Smart resalta que la dialéctica negativa, con su lógica de desintegración, destruye los conceptos estáticos, ofreciendo una herramienta filosófica poderosa para el análisis social. De acuerdo a Smart, la dialéctica negativa de Adorno sigue siendo una herramienta crucial, no solo en el ámbito filosófico, sino también en las artes y las ciencias sociales, donde la complejidad y la contradicción requieren enfoques flexibles y críticos.

Finalmente, Adriana Gonzalo y Matías Aimino en *Una revisión del rol de la ciencia y la investigación social en la recepción del Empirismo Lógico en la Escuela de Frankfurt* examinan la interpretación que Max Horkheimer hizo del empirismo lógico, particularmente entre 1930 y 1937. Horkheimer criticó este enfoque por su neutralidad valorativa, objetividad científica y optimismo tecnológico, argumentando que estas posturas perpetúan el statu quo y son incapaces de transformar la sociedad. Los autores cuestionan esta visión, señalando que Horkheimer homogeneizó las diversas perspectivas dentro del empirismo lógico y pasó por alto las contribuciones de

Otto Neurath, quien defendió una concepción de la ciencia comprometida con la transformación social y la democratización del conocimiento. Gonzalo y Aimino contrastan la visión de Horkheimer con la filosofía de Neurath, destacando su enfoque enciclopedista, antifundacionalista y naturalista. Los autores concluyen que la interpretación de Horkheimer es insuficiente y proponen una revisión histórica que rescate las ideas de Neurath, cuya relevancia para la crítica social contemporánea debería ser reconsiderada.

La segunda sección propone una reinterpretación feminista de la Teoría Crítica y discute sobre la dirimente complejización conceptual de lo público en el marco de la racionalidad neoliberal y la globalización; así como la comprensión de las manifestaciones políticas contemporáneas en la cartografía latinoamericana. Así, a partir de un enfoque feminista, Claudia Leeb en *Trabajadoras rebeldes de las maquiladoras: una perspectiva feminista de la teoría crítica* ofrece una interpretación crítica de la explotación de las trabajadoras en las maquiladoras de la frontera entre México y Estados Unidos. Utilizando el concepto de “no-idéntico” de Adorno y el concepto de “lo real” de Jacques Lacan, Leeb explora cómo las trabajadoras, a pesar de estar sometidas a discursos de poder raciales, de clase y de género, emergen como sujetos políticos capaces de resistencia transformadora. Leeb introduce el concepto del “momento del límite”, un instante en el que las trabajadoras, a pesar de la opresión a la que son sometidas, logran escapar parcialmente de los discursos de poder que buscan subyugarlas completamente. Este “momento del límite” se vincula a la experiencia del sufrimiento corporal, que actúa como catalizador para la resistencia. Leeb también examina y critica cómo estas estructuras capitalistas reducen a las mujeres a la categoría de “cuerpo despreciado”, utilizándolas para justificar trabajos peligrosos y mal remunerados. Debido a esto, según Leeb, se crean momentos de resistencia, en donde las trabajadoras pueden convertirse en sujetos políticos capaces de desafiar las estructuras de poder.

En tono con el enfoque crítico en la comprensión del avance del proyecto neoliberal y la globalización, Meysis Carmenati y María Pía Lara en *La performance de las marchas feministas para una revisión*

de la vida pública desde el debate de Jürgen Habermas y Nancy Fraser, y *Los contra-públicos como sitio de los imaginarios sociales y su relación con los movimientos sociales* respectivamente, parten de la noción de “contrapúblicos subalternos” de Fraser para dar cuenta del carácter excluyente de la esfera pública, enfatizando con ello la crítica a la concepción habermasiana de lo público desde el feminismo.

Carmenati sitúa en el performance de las marchas feministas, particularmente en el desnudo, un enclave de disputa política que expone la doble crisis de lo público y pone en evidencia la alianza entre neoliberalismo y patriarcado. La autora se refiere a la actual “refeudalización posmoderna” que no ocurre, como temía Habermas, gracias a los medios de comunicación, sino por la captura de lo público por las exigencias del neoliberalismo globalizado que instrumentaliza la política sexual patriarcal, así como al carácter predominantemente masculino y por tanto históricamente excluyente de lo público. La fuerza de los performances desestabiliza, justamente, la dicotomía pública/privado que ha cobijado la despolitización de la violencia contra las mujeres.

Desde un énfasis diferente, pero subrayando también la impronta feminista, María Pía Lara parte de la crítica de Fraser al marco Keynesiano-Westfaliano con el objetivo de señalar la insuficiencia analítica para pensar la representación política global de los contra públicos desde la figura del Estado. Siguiendo la línea teórica que va de Walter Benjamin a Oskar Negt, Alexander Kluge y Miriam Hansen, la autora articula lo público desde una concepción post-literaria con la experiencia colectiva; entendida como expresión de imaginarios sociales plurales y movimientos políticos. Este marco teórico le permite examinar el feminismo latinoamericano como ejemplo paradigmático de estos nuevos contra-públicos que configuran “proyectos trans-subjetivos globales con potencial revolucionario para la transformación social.”

Finalmente, en *Las manifestaciones políticas del capitalismo neoliberal: un itinerario teórico para América Latina desde la lectura de Nancy Fraser y Wendy Brown*, Danilo Rosero problematiza el alcance analítico de Fraser y Brown para capturar las particularidades de los

procesos de neoliberalización y derechización en América Latina. En contraposición al mundo noratlántico, el autor sugerentemente propone entender las sensibilidades políticas y la adherencia popular a programas políticos en la región desde un “pragmatismo vitalista” que opera desde abajo. En efecto, las inherentes particularidades del proyecto neoliberal en América Latina - la imposible configuración de un consenso hegemónico debido al carácter originariamente antidemocrático de su imposición, por ejemplo, entre otros factores- sitúa dicha especificidad más allá de una simple correspondencia a una racionalidad normativa compacta o a un “poder agraviado” de sectores desplazados.

Esta sección nos deja interrogantes inquietantes alrededor de las nuevas gramáticas políticas que emergen en tensión en la cartografía latinoamericana. Por un lado, la derechización de las sociedades latinoamericanas, pero por otro los repertorios de acción colectiva ligados al feminismo que revitalizan el potencial transformador de los contra- públicos como movimientos sociales.

Sin dejar de lado la discusión transversal en torno a la neoliberalización del mundo presente en los demás artículos, la última sección, nos acerca al problema de la razón técnica y la algoritmización de la vida social. Sin duda las derivas de lo digital evocan una necesaria crítica de la razón técnica más allá del análisis que ubique el buen o mal uso de las tecnologías. Avanzar en esa dirección implicará reconocer la racionalidad técnica como un proceso civilizatorio inscrito en una ontología de las relaciones de poder, el cual debe interrogarnos constantemente sobre la forma de ser sujetos que se configura en dicho despliegue. Y no meramente, la interpretación de la automatización tecnológica como un conjunto de herramientas de las cuales el sujeto puede disponer como objetos externos. Los textos de esta sección delimitan los indicios a seguir en la trayectoria que proponemos. Los autores coinciden en la vigencia de la crítica a la industria cultural. La mediatización algorítmica revela, bajo sus respectivos análisis, la expansión sutil y a la vez totalizante de la razón instrumental.

En su lectura de Christoph Menke, Cherep en *La postergación de la espontaneidad en la industria cultural algorítmica*, a más de lo antedicho, subraya una de las problemáticas más polémicas subyacentes en el horizonte tecnológico imperante bajo el modelo de las plataformas: la libertad en la configuración de la subjetividad contemporánea. A partir de la deferencia Menkeniana de gusto estético y social, para Cherep la plataformización de la cotidianidad no solo desarrolla competencias para el consumo y la autoexposición digital, sino que fundamentalmente erosiona la fuerza de la experiencia espontánea que Adorno y Horkheimer consideraban esencial para la emancipación humana. En este escenario, el valor social se mide por la capacidad de los individuos de presentarse como sujetos disciplinados que han internalizado las competencias del capitalismo de plataformas, reproduciendo así la racionalidad instrumental que la Escuela de Frankfurt identificó como destructora de la espontaneidad genuina y la autonomía en las relaciones sociales, ahora mediadas por la lógica algorítmica de las plataformas digitales.

En *El desplazamiento del pensamiento crítico negativo en las estructuras simbólicas de la sociedad digital en América Latina*, Arrubla contextualiza lo digital en el contexto latinoamericano a través de cuatro ejes fundamentales: desde los fundamentos del pensamiento crítico negativo en Hegel y Adorno, analiza cómo el paradigma tecnológico-digital agudiza el histórico debilitamiento del pensamiento crítico en la región. La sociedad digital, más que democratizar el conocimiento, está profundizando desigualdades mientras desplaza las estructuras simbólicas que permitían imaginar transformaciones sociales. Frente a esto, propone recuperar el pensamiento crítico a través de una razón axiológica materialista, retomando a Honneth, que permita articular el reconocimiento en la era digital sin caer en reduccionismos funcionalistas.

Desde una perspectiva pragmática en *El aporte de la Escuela de Frankfurt para una Teoría Crítica del capitalismo digital*, Komissarov centra su enfoque en el funcionamiento económico del capitalismo digital, dando cuenta de las economías de escala y las externalidades de red que despliegan la potencialidad monopólica de las platafor-

mas. Esto revela más profundamente la colonización del mundo de la vida al mostrar el salto cualitativo que opera en el: de categorizar y cuantificar consumidores a la transformación de toda interacción en datos para predecir y modificar comportamientos. Frente a ello, al señalar los límites de un enfoque puramente económico, el autor propone la regulación de las plataformas mediante el control de fusiones y adquisiciones, la prevención de conductas discriminatorias, y la promoción de interoperabilidad y portabilidad de datos.

Finalmente, en *Dominio y cultivo de la naturaleza en la Escuela de Frankfurt*, Pedro Raúl Gabás Pallás realiza un estudio sobre el dominio y la explotación de la naturaleza formulada por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*. Allí, muestra la crítica a la Ilustración que, al intentar dominar la naturaleza, eliminó su dimensión cualitativa tanto en la ciencia como en la moral. Según Horkheimer y Adorno, este proceso de dominación condujo a la alienación del ser humano, quien perdió su individualidad al quedar sometido a la lógica del control técnico. Según Gabás, Horkheimer y Adorno también critican la racionalidad técnica que caracteriza el modelo industrial, señalando cómo ha empobrecido la experiencia humana, reduciéndola a funciones y cálculos. Esta lógica ha dado lugar a una sociedad masificada y desencantada, desprovista de la capacidad para conectarse genuinamente con la naturaleza. Actualmente, la crítica de la Escuela de Frankfurt sigue siendo pertinente frente a la expansión de la inteligencia artificial, que, si bien ofrece avances, también plantea riesgos, como la pérdida de privacidad y autonomía. La propuesta de recuperar la relación con lo natural y defender la vida y la individualidad sigue siendo una reflexión válida en un contexto globalizado donde la técnica y la racionalidad dominan cada vez más.

Santiago M. Zarria  
Estefanía C. Apolo

EDITORES

## Referencias

- Adorno, T. W. (1984). *Dialéctica negativa* (J. M. Ripalda, Trad.; J. Aguirre, Rev.). Taurus Ediciones, S. A. (Trabajo original publicado en 1966).
- Adorno, T. W. (2004). *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada* (J. Chamorro Mielke, Trad.). Editorial Akal.
- Agamben, G. (2008). ¿Qué es lo contemporáneo? Fundación Paiz. <https://19bienio.fundacionpaiz.org.gt/wp-content/uploads/2014/02/agamben-que-es-lo-contemporaneo.pdf>
- Habermas, J. (1975). ¿Para qué aún filosofía? *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 5(2), 189-212.
- Institut für Sozialforschung 2023: 100 Jahre IfS | Perspektiven. IfS Working Paper Nr. 20. Frankfurt a. M.: Institut für Sozialforschung.
- Wiggershaus, R. (2009). *La escuela de Fráncfort* (F. A. Pérez, Trans.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado 1986).



**PRIMERA SECCIÓN**

**¿HA MUERTO LA TEORÍA CRÍTICA?  
INTERROGANTES, LIMITACIONES  
Y DESAFÍOS CONCEPTUALES**



## CAPÍTULO 1

# LA MUERTE DE LA ESCUELA DE FRANKFURT. *TEORÍA CRÍTICA* CONTEMPORÁNEA DESDE LAS AMÉRICAS

*Stefan Gandler*<sup>1</sup>

### RESUMEN

Partimos de la idea de que la primera condición para poder retomar el proyecto único de la Teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt es reconocer que ha muerto. Esta muerte prolongada por varios decenios empezó a más tardar en los años cuarenta y cincuenta con la desintegración de uno de los pocos proyectos exitosos en el siglo pasado, de un grupo interdisciplinario de investigación social y terminó con la muerte del último miembro de esta escuela. Leo Löwenthal falleció en el año 1994 en Berkley California, donde trabajaba en la University of

---

1 Universidad Autónoma de Querétaro, México.

California al igual que Herbert Marcuse. Aunque después de la desintegración los autores de esta escuela se desarrollaban por su propia cuenta y camino, ninguno de ellos se puede entender sin tomar en cuenta estos momentos de fructuoso intercambio desde los finales de los años veinte hasta los cuarenta o cincuenta.

Tampoco se pueden entender sin tomar en cuenta el contexto histórico, social y político en que se desarrollaba la Escuela de Frankfurt. Nace en estos inolvidables años veinte del siglo pasado, los cuales eran la última época en la cual el “viejo continente” merecía por última vez la fama de ser una tierra fecunda para el desarrollo de la cultura y las formas de convivencia en general.

Inmediatamente después de estos años siguió aquello que la Escuela de Frankfurt concibe como la “ruptura de civilización” y que es todavía mucho menos posible de olvidar, porque hasta hoy está presente en la vida cotidiana de Europa y del mundo entero lo que uno de los herederos científicos centrales de la Teoría crítica, Raul Hilberg, llama *La destrucción de los Judíos Europeos* en las “fábricas de la muerte” más perfectas y más racionalizadas de la historia en términos de lo que estos autores conceptualizan como “razón instrumental”.

**Palabras claves:** Teoría crítica de la sociedad, Escuela de Frankfurt, Razón instrumental, Ruptura de civilización, Crítica a la ideología.

## ABSTRACT

We start from the idea that the first condition to be able to resume the unique project of the Critical theory of society of the Frankfurt School is to recognize that it has died. This death, lasting for several decades, began at the latest in the 1940s and 1950s with the disintegration of one of the few successful projects in last century, to construct an interdisciplinary social research group, and ended with the death of the last member of this school. Leo Löwenthal died in 1994 in Berkeley, California, where he worked at the University of California, like Herbert Marcuse. Although

after the disintegration the authors of this school developed on their own path, none of them can be understood without taking into account these moments of fruitful exchange from the late 1920s to the 1940s or 1950s.

Nor can they be understood without considering the historical, social and political context in which the Frankfurt School developed. It was born in these unforgettable twenties of the past century, which were the last era in which the “old continent” deserved for the last time the fame of being a fertile land for the development of culture and forms of coexistence in general.

Immediately after these years followed what the Frankfurt School conceives as the “rupture of civilization”, that is still much less possible to forget and what one of the core scientific heirs of the Critical theory, Raul Hilberg, calls the *Destruction of European Jews*, in the most perfect and most rationalized “death factories” in history, in terms of what these authors conceptualize as “instrumental reason.”

**Keywords:** Critical theory of society, Frankfurt School, Instrumental reason, Rupture of civilization, Critique of ideology.

Han sido pocas las escuelas filosóficas en la modernidad cuyo nombre se deriva del de una ciudad. En el caso de la *Teoría crítica de la sociedad*, esa terminología, que diluye lo conceptual en lo geográfico, ha sido ampliamente criticada. No solo por el hecho de que la mayor parte de los textos de esta *escuela* no fueron redactados en Frankfurt am Main, sino en París, New York, Berkeley, Los Ángeles, San Diego y otras ciudades que recibieron a los miembros del *Institut für Sozialforschung* [*Instituto de Investigaciones Sociales*] y a Walter Benjamin, quienes, al verse obligados a salir de Alemania con la llegada de los nazis, tuvieron que trasladarse para seguir trabajando y existiendo.

Al salir de Frankfurt/Main en 1993, llevábamos en nuestras maletas y en las reflexiones todo un bagaje que, al empacarse, trasladarse y desempacarse, quedó cada vez más fragmentado, despedazado y desintegrado. Esta fragmentación *filosófica* no es lamen-

table y tampoco representa una pérdida *conceptual* reclamarse a alguna instancia de control de calidad *académica*. Al contrario, en términos *filosóficos* y *conceptuales* este *estrangement* (alejamiento, enajenación) de Frankfurt nos ha permitido entender la Teoría crítica, como nunca lo habíamos logrado *en* Frankfurt.

Al alejarnos del lugar en donde estuvo, antes del nacionalsocialismo —y, para algunos miembros, también después de la *ruptura de civilización*—, el centro de reunión de este grupo de pensadores único en el siglo XX, pudimos acercarnos mucho más a sus ideas principales y a su conceptualización de la materialidad de esta ciudad, de ese país y de ese continente, así como de aquella forma de reproducción social: Frankfurt, Alemania, Europa y la forma de socialización capitalista. Frankfurt no sólo está perdiendo los documentos originales de estos autores, como sucedió hace ya varios años con el *Walter Benjamin Archiv*, que fue traslado a Berlín, porque la Universidad de Frankfurt y el gobierno local no estaban dispuestos a ofrecer un espacio digno a este importante archivo, sino que, también en términos de reflexión teórica y filosófica inspirada en la Teoría crítica, esta ciudad y su universidad están renegando de su propia historia.

A diferencia de otras ciudades —como las *típicas* de Alemania, por ejemplo, la Freiburg [Friburgo] de Heidegger—, Frankfurt tenía una tradición de menor subordinación a los gobiernos centrales que la mayoría de las ciudades *alemanas* (en términos de la actual Alemania). La ciudad se distinguía por una burguesía relativamente abierta y menos subordinada al poder del antiguo régimen feudal y sus clases dominantes. Esta burguesía de Frankfurt, y especialmente su parte judía, generó el impulso que condujo a la fundación de la Universidad de Frankfurt, hace más de cien años, y fueron judíos quienes financiaron posteriormente el *Institut für Sozialforschung*, independiente de la Universidad, pero con ciertas relaciones institucionales con ella. Al ser una institución académica privada, no eran aplicables las leyes antisemitas de la República de Weimar, lo que permitió que docentes judíos impartir clases e investigar, algo

que no era posible en ninguna otra institución científica de Alemania antes del nacionalsocialismo.

Por obvias razones, esta historia específica de Frankfurt, de su Universidad y especialmente del *Institut für Sozialforschung*, suele mencionarse lo menos posible en los discursos y los escritos sobre ella. Así, se reconstruyó un Frankfurt *ario*, dónde, de repente, los capitalistas de hoy, herederos de aquellos que expropiaron esta atípica burguesía de Frankfurt y enviaron a la muerte (o, a veces, al exilio) a sus representantes, se presentan como los verdaderos guardianes de *esta* tradición de Frankfurt. Esto no solo es una monumental falsedad histórica, sino que, además, constituye un intento de expropiar y desaparecer, *por segunda vez*, a los judíos de Frankfurt, de la ciudad, de la universidad y del *Instituto de Investigaciones Sociales*.

En este sentido, era necesario alejarse de lo que hoy queda en la superficie de Frankfurt para poder acercarse a este Frankfurt atípico, burgués —en el mejor sentido de la palabra, *anti feudal*—, lo cual incluye como momento central la capacidad de inspirar, sostener y aceptar lo que todavía se sigue llamando la *Escuela de Frankfurt*. Así, este nombre sólo tiene sentido al entenderlo como reminiscencia de aquella Frankfurt que desapareció con el nacionalsocialismo, con la destrucción de los judíos europeos y con la incapacidad de la sociedad alemana posnazi de romper verdaderamente con los restos de esa forma de pensar y actuar, así como con sus representantes más destacados. También en este sentido hablamos de *fragmentos*: de esa Frankfurt, de aquella de la *Escuela de Frankfurt*, sólo quedaron pedazos, restos petrificados, semi enterrados y cuasi imperceptibles para la mirada actual. Quedaron fragmentos de memoria en dos sentidos: memoria colectiva y memoria individual.

*Primero: la memoria colectiva* que, a pesar de todo, todavía se mantenía en los años ochenta y principios de los noventa, del siglo pasado, en los pasillos de filosofía y ciencias sociales de la universidad de Frankfurt. Mientras estudiábamos allá, estudiantes de izquierda, que en gran parte habíamos llegado a esta uni-

versidad atraídos por la fama de la Teoría crítica y la esperanza de encontrar algo de esta radicalidad conceptual que trataba de llegar hasta las raíces más profundas de las contradicciones sociales, las cuales habían sido el caldo de cultivo en el que pudo crecer y *floreecer* el nacionalsocialismo y su crimen principal: la *Shoah*, la destrucción de los judíos y gitanos europeos. Nos interesaba esa radicalidad conceptual, que intentaba ir más allá de los límites del marxismo dogmático típico de la Unión Soviética y sus aliados, y que buscaba no quedarse atrapada en las contradicciones de la forma de reproducción social capitalista, sino ver su relación decisiva con formas mucho más antiguas, más *culturalizadas*, integradas en la civilización occidental misma, en su manera de pensar, hablar y actuar cotidianamente.

Al llegar a las aulas de Frankfurt, la decepción de muchos de nosotros fue bastante grande. Aunque la universidad no era tan rechazada como otras de Alemania que ya lo habían sido en los años ochenta, la situación académica estaba muy lejos de lo que habíamos aspirado a encontrar. Habermas y sus seguidores ya se habían apoderado de la mayor parte del instituto de filosofía, los maestros inspirados por la Teoría crítica en los departamentos de ciencias sociales, lenguas y letras, historia y derecho estaban en plena actitud defensiva y la derecha universitaria ocupaba cada vez más espacios. Lo único que encontrábamos como *restos* de pensamiento y la actitud de la Teoría crítica eran clases de algunos catedráticos como Alfred Schmidt, Joachim Hirsch, Jürgen Ritsert y Heinz Steinert, cursos de maestros invitados y maestros por hora, y lo que era de suma importancia: discusiones con otros estudiantes inspirados en la Teoría crítica, algunos de los cuales tenían un amplio conocimiento de sus escritos y una destacada capacidad para relacionar problemas políticos actuales del mundo, de Alemania, de Frankfurt y de la universidad, con los conceptos y el análisis de la Teoría crítica. Entre ellos se encontraban, por ejemplo, Peter-Erwin Jansen, hoy editor de obras de Herbert Marcuse y Leo Löwenthal, y Susanne Kill, entonces estudiante de historia especializada en temas relacionados con el nacionalsocialismo.



*Segundo: la memoria individual.* Esta tensión entre, por un lado, los restos de la Teoría crítica presentes en los pasillos, en varias clases, en discusiones académico-políticas y de política universitaria, y, por el otro, la creciente presencia de la derecha universitaria —que coincidía con la gran debilidad de la restante izquierda profesoral— nos llevó a situaciones cada vez más insoportables, que impedían la misma reflexión crítica, aún en los sujetos estudiantiles (como nos llamábamos) más dedicados al entendimiento de la Teoría crítica de la escuela de Frankfurt.

Para dar un solo ejemplo: pocos días antes del festejo oficial del 75 aniversario de la Johann Wolfgang Goethe – Universität Frankfurt, el autor de estas líneas fue electo democráticamente como presidente (*Vorsitzender*) del Consejo General de Estudiantes (*Allgemeiner Studentenausschuß - AStA*), órgano directivo de la Asociación de Estudiantes (*Studentenschaft*), a la cual pertenecen por ley todos los estudiantes inscritos. Todavía en 1989 era posible la elección de un miembro del grupo estudiantil *Plantilla izquierdista/Izquierda no dogmática* (*Linke Liste/Undogmatische Linke*) —sin vinculación con ningún partido político establecido, a diferencia de los otros grupos—, aún dentro de un contexto cada vez más conservador, principalmente debido a una huelga nacional de estudiantes universitarios que tuvo su inicio en la Universidad de Frankfurt y que había concluido algunos meses antes de estas elecciones.

Dentro de esta huelga, algunos miembros del grupo alcanzamos una alta estimación por gran parte de muchos estudiantes, debido a nuestra capacidad organizativa y argumentativa, así como nuestra exitosa resistencia a los intentos del rector de la universidad de cooptar y subordinar la institución a sus propios intereses. Nosotros queríamos una profunda reforma de la universidad, en el sentido de una ruptura definitiva con las herencias autoritarias y reaccionarios presentes en su estructura y en los contenidos académicos establecidos institucionalmente, así como superar la creciente exclusión de pensadores críticos hacia las relaciones dominantes del profesorado.

La mayoría de los estudiantes que participaron en la huelga (que fue la más grande en términos del número de participantes en toda la historia de la universidad hasta hoy) querían, en cambio, solo mejoras en términos de más recursos económicos y mejores instalaciones para la universidad. A pesar de ello, y en parte porque aceptábamos ayudar a la organización del movimiento y defenderlo en contra de los ataques del rector, a pesar de no estar de acuerdo con su limitación en términos de sus propuestas políticas, alcanzamos una gran popularidad en este movimiento, incluso más allá de los límites de la universidad de Frankfurt.

Al enterarse de esta elección, el entonces rector de la universidad, Klaus Ring, de orientación política derechista, con afinidades con la extrema derecha y políticos antisemitas como Jürgen Möllemann, entonces Secretario de Ciencias del gobierno federal (quien posteriormente fue enjuiciado por tráfico ilegal de tanques de alta potencia a países en conflicto militar), revocó inmediatamente la invitación previamente formulada a la Asociación de Estudiantes para que su primer representante hablara en este festejo.

La razón de esta insólita decisión, que ningún rector de una universidad alemana había tomado desde el fin del nacionalsocialismo, era que, en ocasiones anteriores y en eventos festivos a nivel de facultades, habíamos intervenido argumentativamente recordando la mencionada historia específica de la ciudad de Frankfurt, y el papel desempeñado por su antigua burguesía, parcialmente liberal, especialmente entre sus miembros judíos. Además, habíamos criticado el intento del rector, de un sector del profesorado derechista y de algunos representantes de las clases dominantes en Frankfurt, de falsificar la historia de la universidad. Negaban la diferencia entre la burguesía pre-nacionalsocialista de la ciudad, que fundó la universidad y la financió en sus primeros años, y la burguesía pos-nacionalsocialista. Esta última, no sólo ya no financiaba los gastos de la universidad, que había sido integrada al presupuesto del Estado, sino que, además, era política e históricamente *opuesta* a aquella burguesía liberal judía que había distinguido la

ciudad como a la universidad de Frankfurt, en comparación con otras en Alemania.

Este *ser opuesto* llega a extremos colectivamente ignorados en el caso de varios altos representantes de empresas capitalistas de Frankfurt, desde los años treinta hasta los años noventa del siglo veinte. El ejemplo más llamativo es el caso de Hermann Josef Abs, jefe del Deutsche Bank, quien había sido el principal consejero financiero de Hitler, así como uno de los gerentes del consorcio químico *IG-Farben*, que *utilizaba* a miles de obreros esclavos de los campos de concentración durante el nacionalsocialismo. La gran mayoría de estos obreros murió por maltrato, desnutrición y enfermedades provocadas por las indescriptibles condiciones de vida en las que el SS los mantenían presos, bajo acuerdo con esta empresa.

Los mismos ‘nuevos burgueses’ de la época nacionalsocialista, que ocuparon los puestos más altos en el sistema nacionalsocialista, no solo expropiaron a la parte liberal judía de la *vieja* burguesía de Frankfurt, sino que mandaron a sus miembros a las cámaras de gas, si no lograban huir *a tiempo*. Estos mismos ‘nuevos burgueses’ se autoproclamaron sin el menor problema como los ‘auténticos herederos de los fundadores de la Universidad de Frankfurt’. Su plan era festejarse a sí mismos con esta perversa reconstrucción de la historia de Frankfurt –implícitamente pro-nacionalsocialista, al negar la existencia misma de judíos en la Alemania anterior al nazismo–, aprovechando los actos conmemorativos realizados en torno al 75 aniversario de la universidad.

El rector intentó impedir a toda costa que el autor de este artículo, como representante electo de los estudiantes universitarios, criticara esta falsificación de la memoria histórica y expusiera una visión diferente sobre la historia de la universidad de Frankfurt, en la cual nombres como Horkheimer, Adorno, Marcuse y Neumann jugaron un papel central. Este último, con su libro *Behemoth*, nos ayudó en gran medida a entender la estructura del nacionalsocialismo, describiendo y analizando hasta los detalles más pequeños de sus aspectos políticos, ideológicos y económicos. El análisis em-

pírico-teórico del nacionalsocialismo de Neumann, junto con las respectivas reflexiones filosóficas y de teoría social, así como de ciencias sociales de otros autores de la Teoría crítica, fueron nuestros puntos de referencia fundamentales<sup>2</sup> para la intervención que habíamos proyectada para el acto oficial del 75 aniversario. Este evento se celebraba en la *Paulskirche* [Templo de San Pablo] de Frankfurt, un destacado símbolo de la democracia alemana, por haberse celebrado allí el primer parlamento alemán.

Los aprendizajes, reflexiones y comprensiones que los textos de la Teoría crítica nos facilitaron, provocaron e impulsaron, iban a expresarse de manera muy peculiar, precisamente en referencia a la historia de la Universidad de Frankfurt, con la cual estos autores tuvieron una notable cercanía biográfica. Pero el fanatismo (y el pavor a la verdad histórica y jurídica) de aquellos ex-nacionalsocialistas, que todavía ocupaban alto puestos en Frankfurt y en Alemania, en complicidad con el autoritarismo del rector de la universidad, hicieron imposible que este intento de ‘*atterizar*’ las reflexiones de la *Escuela de Frankfurt* en Frankfurt mismo, en su universidad, durante el acto conmemorativo, se realizara.

La decisión del rector fue tan violenta que incluso mandó a las fuerzas policiales, armadas con macanas, para impedir el ingreso del representante democráticamente elegido de los estudiantes de la Universidad de Frankfurt a la *Paulskirche*, mientras varios representantes de la derecha estudiantil fueron invitados personalmente a asistir al acto. Los representantes de la auto declarada ‘segunda generación de la Teoría crítica’, como Habermas, o de la ‘tercera’ como Honneth y Dubiel, no vieron la necesidad de protestar en contra de este acto de censura *académica*, que tenía como objetivo garantizar la exclusión de la postura teórica e histórica de la Teoría

---

2 Sobre nuestro acercamiento personal al tema del nacionalsocialismo, sobre todo la *Shoah*, así como la relacionada firme orientación política hacia la izquierda no dogmática, al entender la íntima relación del nazismo con la forma de reproducción capitalista, véase con más detenimiento: Stefan Gandler, “Shoah y Frankfurt.” En: *Desacatos. Revista de Antropología Social*. México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, número 29, enero-abril 2009.

crítica en el 75 aniversario de la universidad de Frankfurt. Mientras los supuestos ‘herederos de la Teoría crítica’ callaban, únicamente el periódico más respetado de Alemania, de orientación conservadora, el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, criticaba en una nota editorial esta exclusión del acto conmemorativo.

Esta experiencia, junto a decenas de otras de naturaleza similar, fue la razón por la cual, a pesar de la presencia *implícita* de la Teoría crítica en la Universidad de Frankfurt, este lugar no nos permitía desarrollar *materialmente* sus aportaciones conceptuales más importantes. Fue hasta nuestra llegada a México, en 1993, un hermoso país con una tradición antifascista representada por figuras como Isidro Fabela, que comenzamos a hacer *realmente* productivo lo que habíamos implícitamente conceptualizado en Frankfurt.

Con el trabajo que estamos realizando desde nuestra salida de Europa en 1993, pretendemos aportar elementos conceptuales para rescatar una interpretación no reformista de la Teoría crítica, a contracorriente de existente *moda filosófica*, también presente en México, de quitarle a esta escuela teórica y de investigaciones sociales su carácter crítico. Después de un largo periodo en el que, a nivel internacional, se evadió la radicalidad de la crítica a las relaciones sociales existentes, desarrollada por los miembros de este único grupo de pensadores del siglo XX, al obviar, silenciar y negar la importancia de sus aportaciones (tanto desde la derecha como desde la izquierda dogmática), últimamente la estrategia argumentativa ha cambiado. Hoy en día, la manera más común, y a la vez la más destructivamente *efectiva*, es aquella que celebra, reconoce y cita sin cesar la Teoría crítica, pero siempre cuidando pedantemente que su aportación visible se reduzca a estudios culturales de alcance social mínimo.

Al mismo tiempo, y con la misma vehemencia, se trata de negarle relevancia *actual* a sus críticas a las relaciones sociales capitalistas. Este enfoque trata de sacar a la Teoría crítica de la *culturalización* y la *historización* a las que han sido sometidas por sus actuales detractores —muchas veces vestidos con la piel del buen borrego del ‘seguidor actualizado de la Teoría crítica’—, y, con ello, hacer

visible nuevamente su absoluta falta de *piEDAD* al criticar la tendencia destructiva y auto destructiva de la forma social que *todavía* nos toca vivir.

La Escuela de Frankfurt ha muerto, y reconocer este hecho es la primera condición para poder retomar su proyecto único en algún momento. Esta muerte, que se prolongó por varias décadas, comenzó a gestarse los años cuarenta y cincuenta con la desintegración de uno de los pocos proyectos exitosos del siglo XX: un grupo de investigaciones sociales no sólo multidisciplinarias, sino también interdisciplinarias. La finalización de este proceso se produjo con la muerte del último miembro o representante de esta escuela. Leo Löwenthal falleció en 1994 en Berkley, California, donde trabajó la mayor parte de su vida en la Universidad de California, al igual que su amigo y colega Herbert Marcuse.

A pesar de que, tras la continua desintegración, los autores de esta escuela tomaron caminos cada vez más independientes, ninguno de ellos puede ser comprendido sin tener en cuenta éstos únicos momentos de intercambio fructífero que tuvieron lugar desde los finales de los años veinte hasta los años cuarenta o cincuenta.

Tampoco se puede entender a estos autores (los más conocidos son, además de los ya mencionados, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Otto Kirchheimer y, con una distancia cada vez mayor, Erich Fromm y, en una relación ambigua, Walter Benjamin) sin considerar el contexto histórico, social y político en el que se desarrolló la Escuela de Frankfurt. Esta nació en los inolvidables años veinte, una época en la que el “viejo continente” gozaba por última vez de la fama —que hasta hoy tiene— de ser una tierra fecunda para el desarrollo de la cultura y las formas de convivencia en general. Se pueden mencionar como ejemplos: el arte de vanguardia, no solo al inicio de la Unión Soviética, sino también en obras de teatro moderno (como, por ejemplo, el teatro del absurdo), en la música dodecafónica de Schönberg y Alban Berg, y en los proyectos de reformismo social que merecía ese nombre, como el caso de “das rote Wien — la “Viena roja”,

donde, sin precedentes, se construyeron miles de viviendas para el proletariado y la clase media baja austriaca).

Inmediatamente después de estos años, se produjo aquello que la Escuela de Frankfurt concibe como la “ruptura de civilización”, un acontecimiento que es aún mucho más difícil de olvidar que lo anterior, porque sigue presente en la vida cotidiana no solo de Europa, sino del mundo entero (a pesar de que a menudo se niega este último aspecto). Esta ruptura no se refiere a Hiroshima o Nagasaki, ni a la Segunda Guerra Mundial en sí misma, sino a lo que uno de los más importantes herederos científicos de la Escuela de Frankfurt, Raul Hilberg, llama *La destrucción de los Judíos Europeos*<sup>3</sup>. Hilberg, quien logró escaparse del destino que le esperaba en la Europa ocupada por la Alemania nacionalsocialista, dedicó toda su vida a estudiar y documentar este proceso único: una matanza completamente planificada, organizada y llevada a cabo utilizando los grandes avances científicos y los métodos industriales más modernos.

Nunca antes ni después existieron “fábricas de la muerte” tan perfectas y racionalizadas desde la perspectiva de la “razón instrumental”. Este concepto clave de la Escuela de Frankfurt no se puede entender sin comprender lo que ocurrió en Auschwitz, Treblinka, Majdanek, Sobibor, Bergen Belsen, Dachau, Mauthausen y los otros campos de exterminio y concentración nacionalsocialistas.

Ningún otro concepto de la Escuela de Frankfurt puede ser verdaderamente comprendido sin un conocimiento profundo —y no superficial— de lo que fue este proceso casi completamente exitoso de convertir a Europa en “judenfrei” (“liberado” o “libre de judíos”) como expresa la más emblemática e importante palabra de la LTI (*Linguae Tercii Imperii*)<sup>4</sup>.

---

3 Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*. Trad. Cristina Piña Aldao. Madrid, Akal, 2005. Original: *The destruction of the European Jews*. Ed. rev. y definitiva. New York, Holmes y Meier, 1985. 3 vols.

4 Victor Klemperer, *LTI. Apuntes de un filólogo*. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona, Minúscula, 2001, 410 pp. Original: *LTI. Die unbewältigte Sprache*. München, Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1969. 286 pp.

Cuando un autor de esta corriente teórica habla de “la desesperación” frente a la cual habría que establecer una “filosofía que puede ser practicada responsablemente” (Adrono, 1987, p. 255), no se refiere a una “desesperación” en general, ni a un mundo *sin grandes proyectos*, un mundo donde la clase media tiende a aburrirse (mientras la crisis no la salva del aburrimiento). Se refiere a algo mucho más radical, más profundo, casi existencial. Se refiere a la desesperación que provoca el conocimiento no superficial del hecho único en la historia: la Shoah<sup>5</sup>, en cualquier ser humano que no sea completamente cínico, y mucho más en aquellos que apenas lograron salvarse del “destino” que el movimiento nacionalsocialista les ha previsto. Toda la Escuela de Frankfurt debería haber perecido en las cámaras de gas si la historia hubiera “cumplido su destino lógico”, como después diría más tarde Horkheimer.

Pero la desesperación no es solo la de un sobreviviente, quien siempre tiene familiares y amigos que no pudieron escapar de la “lógica de la historia”. También es una desesperación a nivel conceptual y teórico. Es ahí donde la Escuela de Frankfurt tiene su principal ruptura con la izquierda clásica, el movimiento obrero y el marxismo tradicional, especialmente el marxismo dogmático al estilo de la Unión Soviética (que en la época de esta escuela se había vuelto cada vez más rígido y estalinista). Se trata de la ruptura con la creencia en el papel progresista-revolucionario del proletariado dentro de la historia de la forma de producción capitalista. Pero es aún más: se trata de una ruptura con un punto esencial en la percepción del mundo moderno que desarrollaba Karl Marx.

Mucho se ha criticado a este exiliado alemán de familia judía, pero curiosamente una de sus limitaciones más graves y transcendentales casi nunca se menciona en los cientos o miles de textos de críticos de Marx, tan serios como auto denominados.

---

5 Véase al respecto la mejor obra cineasta sobre este tema de Claude Lanzmann: *Shoah*, una película de nueve horas, hecho sin ningún actor o material de archivo con puros entrevistas con sobrevivientes o ex guardias de los campos de exterminación nacionalsocialistas. (Desde 1998 existe una versión en español de esta película que fue estrenada en Francia en 1985.)



Esta limitación, que la Escuela de Frankfurt destaca como la mayor distancia respecto al fundador del socialismo científico, no es la que hoy algunos nos quieren hacer creer: que Marx no vio suficientemente los aspectos “bondadosos” de la forma de producción capitalista. Es, curiosamente, todo lo contrario. La limitación de Marx es su ingenuidad, o, mejor dicho, su ignorancia respecto al grado de crueldad al que puede llegar este sistema económico en una sociedad en la que se encuentra vigente. Marx —en gran parte por la situación histórica en la que escribe— ve, sobre todo, la *explotación* como la razón del sufrimiento humano extremo que provoca esta formación social. Lo que ve de una manera sumamente limitada es el sufrimiento humano provocado *no* directamente por la lógica económica capitalista, sino, incluso en ocasiones, en contra de esta lógica. Este sufrimiento, sin embargo, surge como resultado de la *psicología social* o *de masas* que corresponde a este sistema de producción.

Esto, Marx —a pesar de sus observaciones críticas sobre el *Carácter fetichista de la mercancía y su secreto*<sup>6</sup>, sus *Tesis sobre Feuerbach*<sup>7</sup>, y otros textos sobre la *cosificación* y la *enajenación*, partiendo de los cuales<sup>8</sup> la Escuela de Frankfurt desarrolla su *crítica a la ideología* (*Ideologiekritik*) para tratar de dar explicaciones para la mencionada “ruptura de civilización”— no podía imaginarlo todavía: estaba fuera de su imaginación, porque en su época aún era (al menos en Euro-

---

6 Véase: Karl Marx, *El Capital. Libro primero. El proceso de producción de capital*. [Tomo I] Trad. Manuel Sacristán. México, Grijalbo, 1979. (Publicación de los primeros dos capítulos como *El Capital 2*) 64 pp., aquí: 4º párrafo del capítulo primero, sobre ‘La Mercancía’, titulado ‘El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto’ pp. 41-54. (Col. Textos Vivos, Coordinador de la Colección: Adolfo Sánchez Vázquez).

7 Karl Marx, ‘Tesis sobre Feuerbach’. En: Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana. Crítica de la filosofía alemana más reciente en sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus distintos profetas*. Trad. Wenceslao Roces. Montevideo, Pueblos Unidos, 1959, pp. 633-635

8 La Escuela de Frankfurt retoma estas ideas Marxianas en parte por vía del texto de György Lukács: *Historia y conciencia de clase*, sobre todo el capítulo sobre ‘La cosificación y la conciencia de clase’. (György Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Trad. Manuel Sacristán. Madrid, Sarpe, 1985. Col. Los Grandes pensadores núm. 59.)

pa) inédito que la *maquinaria en sí* (*Maschinerie an sich*)<sup>9</sup> se usara en contra de los intereses de la humanidad. No porque se aplicara de manera capitalista (*kapitalistisch angewandte Maschinerie*), sino porque se vuelve todavía más destructiva como fábrica de la muerte<sup>10</sup>. Marx no podía imaginar que los grandes capitalistas alemanes, al ver amenazada “su” forma de producción por un movimiento obrero comunista y socialista, optaran por la vía de la destrucción generalizada, uniéndose y financiando a un movimiento sumamente antiburgués y —a primera vista— anticapitalista.

Marx se imaginaba la “muerte” del capitalismo mucho más sencilla —más fácil— y no podía saber que este sistema de reproducción, en su agonía, podría optar por el irracionalismo absoluto, combinado con la razón instrumental altamente desarrollada, para salvarse como proyecto social y económico. Mucho menos aún podía imaginar en qué grado una parte muy considerable del proletariado alemán y europeo participaría en este afán autodestructivo del proyecto de la Ilustración, en una sociedad en la que rigen las ideas de “liberté, égalité, fraternité”. (Cabe mencionar aquí la gran excepción en Europa occidental de España, en donde la izquierda junto con una parte de la burguesía progresista se enfrenta de ma-

---

9 Véase: Karl Marx, *El Capital. Libro primero, loc. cit.*, capítulo 13.

10 Véase al respecto el mencionado estudio de Raul Hilberg o también la obra principal de su maestro académico Franz Neumann, en donde con muchos detalles se comprueba, cómo los nacionalsocialistas en muchas ocasiones violan la lógica capitalista y también la lógica militar para llevar a cabo lo más rápido posible su proyecto principal: el genocidio de los judíos y gitanos europeos. (Franz Neumann: *Behemoth. Pensamiento y acción en el Nacional Socialismo*. Trad. Vicente Herrero y Javier Marqués. México, Fondo de Cultura Económica, 1943. 583 p. Col.: Sección de política. Reimpresiones: 1983 [FCE España], 2005 [FCE México].) Original: *Behemoth. The structure and practice of national socialism*. 2ª ed., aumentada por un apéndice sobre los años 1941- 1943. New York, Octagon Books, 1943. La segunda edición, ampliada por un apéndice actualizado, ya no se tradujo al español. Un ejemplo es la política de trenes de los nacionalsocialistas: en el momento, cuando la guerra estaba casi perdida, pedía la comandancia del ejército alemán que se les dieran más trenes para fines militares. Esta solicitud se negaba porque se necesitaba una parte importante de los trenes para transportar judíos y gitanos de toda Europa a los campos de exterminación, en su mayoría dentro del territorio polaco ocupado. En términos económicos-capitalistas los campos de exterminio tampoco tenían sentido, sino solamente en el sentido del mencionado proyecto clave del nacionalsocialismo.

nera armada al proyecto de extrema derecha de tipo franquista, llamando una última vez parcialmente de manera exitosa a la realización de la vieja idea del internacionalismo proletario<sup>11</sup>.)

Marx era consciente de los posibles “dolores de parto” que podría acompañar el tránsito de la forma de producción capitalista a una pos capitalista (socialista o comunista, como lo diría). Para hacer más cortos estos dolores, escribió *El Capital*, tal como dice en uno de los prólogos. Pero nunca habría imaginado que este sistema económico, para salvarse, provocaría las dos guerras más grandes de la historia y el genocidio más perfecto y rápido de la historia precedente, involucrando a una gran parte de los más explotados y prácticamente a todos los Estados del mundo<sup>12</sup>.

A partir de esto, se puede explicar por qué la Escuela de Frankfurt siempre ha sido objeto de dos tipos de crítica o rechazo, sumamente distintos y hasta contradictorios. La izquierda dogmática siempre la ha acusado, y la acusa, de ser floja y hasta burguesa, llamándola “Marxeólogos” debido a sus referencias (no acríticas) a Marx, las cuales no conducen a una glorificación de los movimientos realmente existentes de la izquierda (dogmática), especialmente de los países del hoy desaparecido “socialismo real”.

- 
- 11 En Holanda también había importante resistencia en contra de los nacionalsocialistas, por ejemplo la huelga general en Amsterdam en contra de deportaciones de los judíos de esta ciudad – acto único en toda Europa. Véase también el caso de Dinamarca. En relación a Europa del este habría que mencionar la fuertísima resistencia en Polonia, la Unión Soviética y Yugoslavia. En este último país, a pesar de la ocupación, había una tercera parte del territorio que las tropas de la Alemania nacionalsocialista o de la Italia fascista nunca podían invadir por la fuerte presencia partisana. Este hecho nunca se ha perdonado a este país, como se pudo ver en el afán exitoso del gobierno alemán de apoyar la desintegración y finalmente la destrucción de este Estado multinacional
  - 12 Un detalle: antes de terminar la segunda guerra mundial, en el momento de máxima “productividad” de las fábricas de la muerte – había días en verano de 1944 en los cuales se mataban sólo en Auschwitz veinte mil personas diariamente en las cámaras de gas – todos (!) los países del mundo habían ya cerrado completamente sus fronteras para refugiados judíos y se hicieron así todos cómplices de la Alemania nacionalsocialista. Según Héctor Aguilar Camín se negaba, sólo durante el año 1939, la entrada a México a 104 judíos. (Héctor Aguilar Camín, *La frontera nómada. Sonora y la revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1979.)

La derecha y los conservadores siempre calificaron a la Escuela de Frankfurt de “marxista”, lo que para ellos equivalía a estar en favor del llamado socialismo real<sup>13</sup>. Aunque esta postura es completamente falsa, ya que no logra percibir las importantes diferencias entre el marxismo soviético de corte dogmático y la Teoría crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt, intuye, al mismo tiempo, algo acertado. En su rechazo, de la derecha, hacia esta escuela, que en ocasiones incluso llegó a ser más fuerte que hacia el marxismo soviético (que por lo menos era una teoría del poder y de cómo defender el poder y con esto comprensible para las teorías conservadoras y derechistas) la derecha intuyó que la Escuela de Frankfurt es, en cierto modo, más radical en su crítica de la sociedad existente que el propio Marx, y aún más todavía que el marxismo ortodoxo.

En México se puede observar una forma particularmente única de presencia de la corriente teórica establecida por la Escuela de Frankfurt, que se manifiesta de dos maneras<sup>14</sup>. Por un lado, existe una cercanía en general desconocida entre la Escuela de Frankfurt y esta nación latinoamericana, que, a partir de la revolución, ha mantenido una tradición antifascista y abierta hacia la izquierda de otros países. Uno de los libros más importantes de esta corriente filosófica-social, el *Behemoth* de Franz Neumann<sup>15</sup>, que hasta hoy sigue siendo clave para entender el nacionalsocialismo, se tradu-

---

13 Otro detalle: en la época del terrorismo de izquierda de la “Fracción del Ejército Rojo (Rote Armee Fraktion)” en los años setenta y ochenta, a los integrantes de esta escuela se les acusaba en la RFA (República Federal de Alemania) de ser los “padres intelectuales” de este movimiento.

14 Esta presencia es posible, no a pesar de las diferencias que mantiene obviamente con Alemania y Estados Unidos, los dos países de referencia crítica más importantes para la Escuela de Frankfurt, sino justamente a causa de estas diferencias. Pero, no nos referimos a las diferencias que resaltan a la vista cuando nos dejamos llevar por la ideológica división del mundo por números ordinales, sino más bien a diferencias de otra índole. México todavía no es, a pesar de todos los intentos de acabar con esto, un país pobre cualquiera. Tiene una historia y una cultura cotidiana muy específica, que justamente lo alejaron más que cualquier país de América Latina (y probablemente de América) del proyecto fascista de los años treinta y cuarenta y del proyecto de un anticomunismo autoritario de los años cincuenta a setenta.

15 Franz Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el Nacional Socialismo*, ed. cit.

jo pocos meses después de su publicación original (en inglés) en México, a través del Fondo de Cultura Económica. Erich Fromm vivió un tiempo aquí e hizo estudios sobre los campesinos mexicanos<sup>16</sup>. Herbert Marcuse vino en el 68 a dar conferencias en el contexto del movimiento estudiantil.

Al mismo tiempo, en la recepción de los textos de esta corriente teórica, en muchos casos, se observa la tendencia hacia una de las dos formas de lectura previamente descritas. El hecho de que la crítica al marxismo dogmático haya comenzado más tarde en el subcontinente latinoamericano que en Europa occidental (una importante excepción es Adolfo Sánchez Vázquez, quien a partir de su *Filosofía de la praxis*<sup>17</sup> ha ofrecido y sigue ofreciendo aportaciones estimulantes para un marxismo no dogmático) podría explicar por qué, muchas veces, se interpretó aquí a la Escuela de Frankfurt como “una corriente más del pesimismo burgués”. La misma circunstancia del desarrollo tardío de un marxismo no dogmático en estas latitudes también facilitó que los pensadores conservadores confundieran cualquier forma de marxismo crítico con el marxismo dogmático.

En este ámbito, hay un aspecto adicional que se presenta en diferentes interpretaciones de los textos de autores de la escuela en cuestión, particularmente en México. Nos referimos a la tendencia de descontextualizar la Escuela de Frankfurt, al olvidar o ignorar la situación histórica, política y social que mencionamos brevemente al inicio de este texto. Esto da paso a la tendencia de ontologizar e incluso teologizar sus desesperaciones y últimas esperanzas, que están directamente vinculadas con la realidad que permitió la existencia y el desarrollo tan fecundo de esta escuela.

---

16 Véase: Erich Fromm y Michael Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

17 Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967, 383 pp. (Col. Ciencias económicas y sociales.) (Versión de libro de la tesis de doctorado con el título *Sobre la praxis*, presentada en el año de 1966 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.) Nueva edición revisada y ampliada, México, Grijalbo, 1980 (Col.: teoría y praxis, núm. 55), 464 pp. y Barcelona, Crítica, 1980, 426 pp.; 5ª ed. México, Grijalbo, 1991. Col. tratados y manuales.

Al mismo tiempo, se puede observar —a veces en el mismo autor— la tendencia de “sobrecontextualizar” la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, subestimando, por ejemplo, sus ensayos sobre el antisemitismo. Este enfoque sugiere que se trata de un “fenómeno típico de Alemania o Europa” y, por lo tanto, sin gran relevancia para México<sup>18</sup>.

Para concluir esta breve exposición sobre algunos puntos problemáticos en ciertas interpretaciones de la Escuela de Frankfurt, es conveniente mencionar uno más: la “negatividad”. En un texto que censura la distancia crítica que la Escuela de Frankfurt mantiene respecto a los distintos poderosos existentes, leemos: “la negatividad cede ante la necesidad postergando o cancelando la posibilidad del cambio, o bien la negatividad transforma y entonces se convierte en una nueva posibilidad”<sup>19</sup>.

Esta crítica, realizada por un autor conservador a la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, se parece mucho a la de los marxistas dogmáticos. Para ellos, cualquier teoría social “sería” debe necesariamente vincularse con un proyecto de poder. Hace apenas algunos años, esto significaba alinearse con el bloque capitalista o con el bloque de llamado socialismo real. Sin embargo, este es precisamente el enfoque que *no* querían los integrantes de la Escuela de Frankfurt. La relevancia de sus aportaciones teóricas radica, entre otras razones, en este aspecto.

Esto no quiere decir que buscaban la ‘neutralidad’. La Escuela de Frankfurt *si* tomaba claramente una posición o por lo menos trataba de hacerlo. Era una postura abiertamente en contra de la opresión y explotación del hombre por el hombre, una oposición

---

18 A final de cuentas hay algo en común en estas dos tendencias de interpretación a primera vista contradictorias: a nivel político-social la subestimación del peligro del antisemitismo hoy en día en el *mundo* y a nivel filosófico el ignorar la relación compleja entre la realidad socio histórica y los conceptos filosóficos y de investigación social más elevados o bien la profunda (es decir innegable y a la vez en ocasiones obscura) relación entre teoría y praxis.

19 Jaime Hernández Delgado, “El pensamiento fluctuante de Theodor Adorno”. En: *Ergo. Revista de Filosofía*. Universidad Veracruzana. Xalapa, Veracruz, septiembre de 1995, pp. 51-65, aquí: p. 64.

contraria a la irracionalidad en la que la Ilustración ha caído, al aplicar la más desarrollada “razón instrumental”<sup>20</sup>. Era una posición en contra de aquellas teorías que consideraban lo represivo, lo dominante, y la tendencia de explotar a los otros como “algo natural” en los seres humanos, algo biológicamente determinado. Era la perspectiva que ve *todo* lo rechazable en nuestras sociedades actuales como un producto histórico y social, es decir, algo hecho por el ser humano, lo cual, en última instancia, significa superable por el hombre. Sin embargo, Horkheimer y Adorno no veían ninguna fuerza política capaz de superar esta situación actual. Los proyectos políticos de cierta fuerza que existían en su tiempo no ofrecían nada sustancial en este sentido: el nacionalsocialismo, el fascismo, el capitalismo democrático, el estalinismo, la social democracia.

Más allá de esta situación concreta, sabían perfectamente que lo único de lo que es capaz la teoría es de analizar la realidad y, con ello, criticarla (como en su momento dijo Karl Marx). Para la Escuela de Frankfurt, la teoría no tiene la capacidad de hablar del futuro ni de las posibilidades concretas de cambio social, ya que esto sería hacer profecías (en este sentido, la posición más pragmática está más cerca del “mesianismo” del que, en ocasiones, se acusa a la escuela, que la escuela misma). La teoría solo puede señalar lo que *no* se debe repetir de los errores cometidos anteriormente, lo cual, si se reflexiona seriamente, es mucho más de lo que la mayoría de las teorías sociales que ha visto la humanidad han logrado hacer.

Si la Escuela de Frankfurt desarrolla una *Teoría crítica*, esto no significa que toman la crítica o la negatividad como una postura fija o una posición ‘externa’ a la realidad existente, sino como una auto restricción, nada más. Se *limitan* al análisis crítico, conscientes que este mismo análisis está también condicionado por las contradicciones inmersas en la Dialéctica de la Ilustración. Si subrayan la importancia de la negación, lo hacen solamente únicamente porque han comprendido que la razón objetiva, no instrumental, *no* es ca-

---

20 Véase: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Trad. H.A. Musena y D. J. Vogelmann. Buenos Aires, Sur, 1969, 195 pp. (2ª ed. 1973.) (Col. Estudios Alemanes).

paz de otra cosa. Saben que lo único que podemos afirmar científicamente sobre un mejor futuro es el resultado del entendimiento de los errores del pasado. La “negatividad” *no* es, por lo tanto, una nueva religión, como se sugieren algunas interpretaciones de la escuela, sino una utopía que pretende existir sin ningún auto engaño, es decir, sin profecía.

La clásica formulación de una utopía negativa, en este sentido, que parte únicamente de la experiencia reflexiva de los fracasos pasados, proporciona una idea de única combinación posible de un análisis frío de lo ocurrido sin caer en el cinismo<sup>21</sup> que hoy en día parece estar de moda. “Vivir sin tener miedo” podría ser, para Adorno, el lema de una sociedad pos capitalista. Este lema, a primera vista tan humilde y hasta banal, revela su radical si se compara con los proyectos teóricos y políticos de la izquierda dogmática y la izquierda reformista, destacando así la verdadera profundidad de esta *utopía negativa*.

Una consecuencia metodológica de este concepto central para la Teoría Crítica es el método de enfoque en el análisis de los puntos más oscuros de la sociedad vigente. No solo para comprenderla mejor, sino también para identificar los aspectos claves de una posible imagen negativa de una sociedad poscapitalista. Esta imagen negativa incluye únicamente los aspectos más repugnantes de la sociedad actual, como indicadores de lo que jamás debe repetirse ni prolongarse. El antisemitismo, en este contexto, se presenta como uno de los ejemplos *negativos* más claros en el camino hacia una sociedad menos represiva y explotadora. El hecho de que muy pocos autores que se autodenominan herederos de la Teoría crítica hagan referencia al análisis del antisemitismo realizado por los miembros de Escuela de Frankfurt, demuestra una vez más su irrevocable muerte.

---

21 Usamos el término “cinismo” o “cínico” en todo este texto en el actual sentido cotidiano y no el de la historia de la filosofía. Véase al respecto de esta distinción, por ejemplo: Bolívar Echeverría: “Postmodernidad y cinismo”. En: Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista, 1995. 200 pp., pp. 39-54.



Analizar con toda seriedad las estructuras sociales, los esquemas civilizatorios y dinámicas de psicología social que hacen posible el antisemitismo y que permitieron el exterminio de los judíos europeos sería, entonces, una de las bases fundamentales para comenzar a pensar en una forma de vida más libre. sin embargo, ni lo primero ni lo segundo parecen ser de interés para la mayoría de los científicos que hoy se consideran los legítimos herederos de la Teoría Crítica, ya sea en Frankfurt, Alemania, o en cualquier lugar donde se sientan con el derecho *territorial* de reclamar tal herencia.

Es en este punto donde resulta fundamental regresar a los centros del pensamiento de la Escuela de Frankfurt, destacando su profunda capacidad para adentrarse en los aspectos más oscuros de la consciencia y del inconsciente humano. Esta escuela confrontó, por primera vez en la historia del pensamiento, el análisis marxista con el psicoanálisis y las críticas a la ilustración de pensadores como Nietzsche y de Sade. A partir de esta confrontación, la Escuela de Frankfurt intentó superar las limitaciones del enfoque *clásico* de la crítica científica a la sociedad burguesa. Para ello, se centró en lo que llama Marx denominó la “superestructura”, un concepto que, en términos contemporáneos, se podría llamarse “cultura política”. Estos científicos se dedicaron sobre todo al análisis de los aspectos engañosos, oscuros y falsos de la cultura política, es decir, de la ideología, o como dice Marx, de la consciencia necesariamente falsa. Esta consciencia no es falsa simplemente por la propaganda, la desinformación o las limitaciones intelectuales de los individuos, sino por la oscuridad, falsedad y el carácter antagónico de las relaciones sociales objetivamente existentes.

Un ejemplo fundamental de la crítica a una ideología dominante realizada por la Escuela de Frankfurt es su análisis del antisemitismo, una ideología de alcance global que se mundializó con la colonización y el proyecto histórico burgués-capitalista-cristiano. En este análisis, se revela que el antisemitismo, a pesar de su apariencia inicial, no es una perversión de los ideales y del proyecto general de la ilustración, sino más bien una de sus consecuencias *lógicas*. Este fenómeno contradice el ideal de la *liberté*, pero a la vez

refleja, a su manera el ideal de la *égalité*, que en última instancia no puede tolerar lo que se considera como una minoría y, por lo tanto, termina desembocando en la '*Volksgemeinschaft*' nacionalsocialista. Esta 'comunidad del pueblo racial' representa, dentro de las relaciones de producción existentes, la forma más significativa de celebrar el tercer ideal burgués: la *fraternité*.

Horkheimer y Adorno formulan al respecto en su primera de las siete tesis<sup>22</sup> sobre el antisemitismo:

La armonía de la sociedad, profesada un tiempo por los judíos liberales, tuvieron que experimentarla al fin ellos mismos, sobre su propia piel, como armonía de la 'comunidad popular' racial. Creían que era el antisemitismo lo que deformaba el orden que, en realidad, no puede existir sin deformar a los hombres. La persecución de los judíos, como en la persecución en general, es inseparable de ese orden. (1994, p. 215)

El análisis del antisemitismo realizado por la Escuela de Frankfurt es, en primer lugar, una explicación de un acontecimiento histórico: la destrucción de los judíos europeos, que fue el proyecto central del nacionalsocialismo. Pero, a la vez, es una teoría general sobre la dominación y la represión, especialmente, aunque no exclusivamente, en las sociedades del capitalismo tardío. Esto se refleja en la cita anterior, así como a lo largo de sus estudios sobre el antisemitismo y nacionalsocialismo. Estos fenómenos no se conciben como 'accidentes de la historia', como suele afirmarse generalmente, sino como el cumplimiento de la "marcha lógica" de la historia universal, una marcha que debe ser rota para alcanzar una sociedad verdaderamente humana<sup>23</sup>.

---

22 Véase en adelante: Theodor W. Adorno y Max Horkheimer: "Elementos del Antisemitismo", capítulo de su libro: *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid, Trotta, 1994.

23 Véase al respecto un de las más conocidas frases de Max Horkheimer: "Mientras la historia del mundo siga su curso lógico, dejará de cumplir su destino humano." (Max Horkheimer, *Estado Autoritario*. Trad. y pres. Bolívar Echeverría. México, Itaca, 2006. 86 pp., aquí: p. 86.)

En *Elementos del antisemitismo* Max Horkheimer y Theodor W. Adorno desarrollan diversas formas de analizar las raíces de esta ideología arquetípica de las sociedades modernas. Organizan su texto en siete tesis, cada una con una manera distinta de abordar lo incomprendible e inimaginable de lo ocurrido en Auschwitz, Treblinka, Sobibor, Majdanek, Kulmhof, Bergen Belsen, Dachau, Sachsenhausen, Buchenwald, Mauthausen y los demás campos de exterminación y campos de concentración nacionalsocialistas.

El antisemitismo es resultado de la contradicción entre lo particular y lo universal en la que se encuentran los judíos en las sociedades modernas, ilustradas (tesis I), (Horkheimer&Adorno, 1994, pp. 213-215). Son el objeto del odio hacia “la felicidad sin poder”, algo intolerable para aquellos engañados por el proyecto burgués-capitalista, “porque ésa, y sólo ella sería verdaderamente felicidad” (tesis II), (1994, pp. 215-218). A partir de su papel como pequeños comerciantes y prestamistas, los judíos fueron asignados como chivos expiatorios en el momento en que el capitalismo comenzó a expandirse por Europa del Este. En este contexto, se les responsabilizó, en representación de la clase capitalista en general (que en su mayoría estaba formada por cristianos), por todas las crueldades inherentes a este sistema económico y social. Esta proyección de la responsabilidad de toda la clase capitalista hacia una minoría de sus miembros, que trabajan sobre todo en la esfera de circulación, se debe a una consciencia falsa que surge necesariamente dentro de la forma de producción capitalista (tesis III), (pp. 218-221).

El antisemitismo tiene su raíz histórica más profunda en el cristianismo, que, aunque ha perdido influencia a nivel religioso, sigue persistiendo de manera pseudo-racionalizada en muchos de los ‘valores’, actitudes y estructuras de las sociedades modernas e ilustradas. Estos restos pseudo-racionalizados del cristianismo pueden resultar incluso más peligrosos que la religión misma, pues mientras que una religión puede aceptar que existen otras creencias, los irracionalismos religiosos importados a una forma ilustrada de pensar ya no pueden tolerar divergencias: la verdad ilustrada se presenta como única e indiscutible. El rechazo cristiano, ya sea de

forma religiosa o pseudo-racionalizada, hacia otras religiones, no se concentra por azar en los judíos. Es el odio religioso al padre, el complejo de Edipo que el cristianismo experimenta con su propio origen histórico: la religión judía. Desde el momento en que el cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio Romano, los judíos son los no cristianos más perseguidos. Al igual que el hijo que quiere matar a su padre para afirmarse como sujeto autónomo, el cristianismo trata de destruir su religión de origen para autoafirmarse como una religión propia y dejar de ser una secta judía, como lo fue durante su primera etapa (tesis IV), (Horkheimer&Adorno, 1994, pp. 221-224).

El *progreso histórico*, en el sentido técnico y cultural, que, en casi todas las teorías sociales, tanto conservadoras como de izquierda, se presenta como algo necesario y desde el principio bondadoso para la humanidad, constituye otra raíz del antisemitismo. La civilización consiste fundamentalmente en una creciente suma de prohibiciones que se imponen a los seres humanos en relación con sus deseos corporales. A pesar de los avances tecnológicos, persiste un temor profundo hacia la naturaleza y, en general, hacia lo desconocido.

En lugar de utilizar los logros técnicos para establecer una forma de vida más emancipada, se opta por superar de una manera falsa el miedo a lo desconocido y a lo natural por vía de su exclusión, de su represión y hasta destrucción. Este proceso da lugar a la destrucción creciente de la naturaleza exterior y la represión cada vez mayor de la naturaleza interior, lo cual se expresa, por ejemplo, en la sexualidad completamente formalizada y controlada, o en la cada vez más pobre y hasta asquerosa comida que se consume, a menudo en menos de quince o treinta y cinco minutos, especialmente en los países supuestamente altamente desarrollados. En este contexto represivo, crece una envidia generalizada hacia aquellos que parecen ser menos reprimidos, más libres en su actuar y en el realizar sus deseos corporales. Lo crucial no es si estos individuos son más libres o no, sino que se distinguen en ciertos aspectos de la 'normalidad' y, al hacerlo, provocan la sospecha de gozan de más libertades que las que se permite la mayoría de la población.

Esta mayoría, al no poder liberarse, desea al menos que los otros sean igualmente reprimidos. Este fenómeno puede observarse hoy en día, por ejemplo, con muchos mexicanos o chicanos en Estados Unidos, cuando se les acusa de flojos (es decir, de disfrutar supuestamente *demasiado* la vida), y ha sucedido, y continúa, con los judíos en muchas partes del mundo.

Los deseos reprimidos que todos poseen, de repente, parecen ser algo característico de un grupo social específico y se rechaza como algo “extraño.” Por esta razón, Horkheimer y Adorno afirman que,

los hombres cegados por la civilización experimentan sus propios rasgos miméticos, marcados por el tabú, sólo en determinados gestos y comportamientos, que encuentran en los demás y que llaman la atención como restos aislados y vergonzosos en el eterno civilizado. Lo que repugna como extraño es sólo demasiado familiar. (Tesis V). (1994, pp. 224-230).

Según esta tesis, este proceso de rechazo y persecución, una vez iniciado, se autoalimenta. Los que huyen de la persecución parecen superar, así parece para los otros, las limitaciones impuestas por la sociedad sedentaria; quienes gritan o se mueven impulsivamente al ser torturados parecen ser menos reprimidos en la relación con su propio cuerpo. Esto provoca todavía más odio y un mayor impulso de persecución por parte de aquellos que no soportan que otros *parezcan* ser menos reprimidos que ellos.

Los expulsados suscitan fatalmente el ansia de expulsar. (...) En las reacciones de fuga, a la vez caóticas y regulares, de los animales inferiores, en las figuras del hormiguero, en los gestos convulsionados de los torturados aparece aquello que en la vida indigente no puede ser controlado: el impulso mimético. En la agonía de la criatura, en el extremo opuesto de la libertad, aparece irresistible la libertad como la vocación contrariada de la materia. Contra ello se dirige la idiosincrasia que el antisemitismo aduce como pretexto. (1994, pp. 227-228).

Otra explicación del antisemitismo que Max Horkheimer y Theodor W. Adorno ofrecen en este texto parte de una teoría filosófica-psicológica del conocimiento. En cada acto de conocimiento, el sujeto proyecta sus experiencias, memorias, fantasías y los deseos sobre el mundo exterior que quiere percibir. Esta proyección es necesaria para poder conocer algo nuevo. Cada acto de conocimiento implica una confrontación entre lo ya vivido, pensado o sentido con la nueva percepción, con el fin de establecer una relación entre sujeto y objeto del conocimiento. Sin embargo, esta proyección puede darse de dos maneras que, aunque cercanas, son profundamente distintas: la “proyección bajo control y su degeneración en falsa proyección” (tesis VI), (1994, pp. 230-243).

Es importante observar aquí la gran diferencia con la concepción positivista del “prejuicio”, hoy en día predominante tanto en las ciencias sociales como en la consciencia cotidiana. En la concepción del “prejuicio” se parte de la posibilidad de distinguir entre un juicio fundado y un juicio emitido sin fundamentos objetivos para ello, o *antes* de tenerlos (de ahí lo de “prejuicio”). La idea central de esta concepción es que un juicio racionalmente fundado debe ser capaz de distinguir clínicamente entre lo subjetivo y lo objetivo. En otras palabras, el sujeto debe procurar estar ausente como tal en el proceso de conocimiento y, con ello, excluir sus preferencias, recuerdos, miedos, deseos, tradiciones, etc.

El concepto de la “proyección bajo control” de Horkheimer y Adorno se enfrenta directamente a esta concepción positivista, que, desde la perspectiva de una Teoría Crítica es sumamente ingenua y fundadora de una fe cuasi religiosa en la potencia absoluta de la razón. La razón, dicen en otro lugar, recae con este caso en un nuevo mito: el mito de la razón como fuerza absoluta e incorruptible<sup>24</sup>.

---

24 De Hegel, uno de los filósofos ilustrados que más respetan, dicen: “En el concepto de negación determinada ha resaltado Hegel un elemento que distingue a la Ilustración de la descomposición positivista, a la que él la asimila. Pero al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, es decir, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó, él también, en mitología. Esto no le ha acontecido solamente a su filosofía en cuanto apoteosis del pensamiento en continuo progreso, sino a la Ilustración misma en tanto que sobriedad mediante la cual ella cree

En el concepto de la “proyección bajo control”, Horkheimer y Adorno parten en un inicialmente de las limitaciones inherentes a la razón en el proceso de conocimiento, para luego poder salvaguardar su importancia en un segundo momento. En este sentido, se distancian claramente de posiciones posmodernas muy *en vogue* hace poco tiempo. La razón, necesita de capacidades no racionales del mismo ser humano, como la memoria (que tiene una selectividad en gran parte no controlable por el intelecto), los deseos, miedos, preferencias, etc. Estas capacidades son necesarias para poder dar una *primera forma*<sup>25</sup> al sinnúmero de percepciones que recibimos a cada instante.

Sólo comparando las imágenes, los sonidos, las sensaciones de tacto, olfato y gusto que percibimos en el *presente* con memorias de imágenes, sonidos y sensaciones de tacto, olfato y gusto *pasadas*, somos capaces de extraer alguna información de ellas, ordenarlas, darles sentido y no perdernos en ellas. La memoria, a su vez, se estructura en gran medida en función de la simpatía o el rechazo, el deseo o al miedo que asociamos con cada uno de los acontecimientos vividos y las sensaciones percibidas.

El segundo momento en el acto de conocimiento, según la teoría de Horkheimer y Adorno, es el de la razón que controla estas proyecciones, evitando que, al ser una herramienta necesaria en el proceso cognitivo, llegue a dominarlo y se aleje completamente de cualquier percepción sensual. Sólo en la presencia continua de una actitud crítica y autocrítica hacia la propia “seguridad sensual” y la autoconsciencia de que esta seguridad puede ser una engañosa, debido a la permanente presencia de proyecciones *inconscientes* en cada acto de conocimiento, incluso en los más sencillos, se posible poner bajo control la proyección y convertirla en una verdadera

---

distinguirse de Hegel y de la metafísica en general. Pues la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema.” (Theodor W. Adorno y Max Horkheimer: *Dialéctica de la ilustración*, *loc. cit.*, capítulo: “Concepto de ilustración”, pp. 59-95, aquí: p. 78.)

25 Véase: Sofía Rodríguez Fernández, *Primera Forma*. Querétaro, Conaculta/Universidad Autónoma de Querétaro, 2003.

herramienta en el proceso de conocimiento<sup>26</sup>. En cambio, la actitud positivista, que parte de la ingenuidad de que, mediante un puro acto voluntarista, es posible alejarse de la propia subjetividad y entregarse incondicionalmente a la percepción de lo meramente objetivo, reemplazando así los prejuicios por juicios, cae en la grave debilidad de no poder enfrentar nada sustancial en la formación de las ideologías más repugnantes.

Si se niega la existencia necesaria de la proyección en cada acto de conocimiento, según el enfoque positivista, se imposibilita la capacidad de establecer mecanismos de “control” racional sobre dicha proyección, lo que impide evitar que se convierta en un instrumento de ideologías más agresivas e incluso genocidas. Las dos formas de proyección descritas por Horkheimer y Adorno son tan similares, que aquellos que construyen ideologías de odio a partir de la falsa proyección se sienten justificados, pues consideran, al hacer una observación, están igualmente proyectando de manera incontrolada<sup>27</sup>. Esa concepción niega la distinción entre una proyección consciente y otra que tiene “ausencia de reflexión”. En el caso del antisemitismo, se proyectan sobre los judíos muchos de los propios deseos del sujeto; por ejemplo, el deseo de acumular dinero se proyecta en la falsa creencia de que todos los judíos están obsesionados con el dinero. De la misma manera, los grupos cristianos, que históricamente han controlado casi todos los puestos de poder en el mundo y que han hecho un sinnúmero de guerras de agresión para expandir su influencia, proyectan la idea de que

---

26 Esta es una de las múltiples razones porque la Teoría crítica tiene este nombre: la crítica no es algo extra, o una actitud específica dentro del proceso de conocimiento en general o dentro del proceso científico, sino es un elemento *indispensable* en este proceso, sin el cual está inevitablemente destinado a fracasar.

27 Véase: “Como para alcanzar la verdad es siempre necesaria una cierta fuerza de imaginación, a quien carece de ella puede siempre parecerle que la verdad es fantástica y que su quimera es la verdad. El enfermo explota el elemento imaginativo inherente a la verdad misma, exponiéndolo sin cesar. Insiste democráticamente en la igualdad jurídica de su locura, porque de hecho la verdad misma no se impone con necesidad absoluta. Y si el burgués concede que el antisemita está equivocado, pretende por lo menos que también la víctima sea culpable”. (Horkheimer&Adorno, 1994, pp. 236-237.)



hay una ‘conspiración judía para controlar el mundo’. Horkheimer & Adorno, (1994), afirman lo siguiente:

Lo patológico en el antisemitismo no es el comportamiento proyectivo como tal, sino la ausencia de reflexión en el mismo. Cuando el sujeto no está más en condiciones de restituir al objeto lo que ha recibido de él, no se hace más rico sino más pobre. Pierde la reflexión en ambos sentidos: al no reflejar ya al objeto, deja de reflexionar sobre sí y pierde la capacidad de la diferencia. (p. 233).

En esta tesis que sumamente claro lo que se mencionó: en los *Elementos del Antisemitismo*, Horkheimer y Adorno, superan ampliamente el análisis del antisemitismo, ofreciendo esbozos de invaluable valor para una crítica profunda de las relaciones sociales existentes y sus correspondientes formas de pensar. La explicación de los dos modos de proyección representa una doble crítica a dos maneras de simplificar el complejo acto de conocimiento: la idealista y la positivista. La primera reduce el acto de conocimiento a algo puramente interno del sujeto, al pensamiento y a las teorías, mientras que la segunda, “despreciada por los filósofos desde el kantismo como realismo ingenuo” (1994, p. 232), niega por completo la necesidad de la mencionada proyección controlada en el acto del conocimiento. No comprende que “entre el objeto real y el dato indudable de los sentidos, entre lo interno y lo externo, hay un abismo que el sujeto debe llenar a propio riesgo” (1994, p. 232).

A partir de estas reflexiones epistemológicas, Horkheimer y Adorno llegan a afirmaciones más generales sobre la relación de sujeto y objeto, formulando dentro de esta temática su doble rechazo tanto a las limitaciones del idealismo como a las del positivismo.

La profundidad interior del sujeto consiste únicamente en la fragilidad y riqueza de su mundo perceptivo exterior. Si esta compenetración recíproca se quiebra, el yo se entumece. Si se agota, al modo positivista, en el acto de registrar el dato, sin dar nada de sí, queda reducido a un punto; y si, al contrario, esboza y proyecta el mundo, al modo idealista, desde el fondo sin fondo de sí mismo, se agota en una ciega repetición. (1994, pp. 232-233)

La muerte de la Escuela de Frankfurt no podrá ser superada. No se trata de competir con aquellos teóricos que se autodeclaran la segunda, tercera, etcétera, generación de la Escuela de Frankfurt, sugiriendo una continuidad que no existe. Sin embargo, el proyecto de una Teoría Crítica sí puede ser retomado, precisamente al aplicar su impulso más fuerte: el impulso autocrítico de la razón. No obstante, al retomar este proyecto, no se puede negar que, hoy en día, así como sucedía en la época de la Escuela de Frankfurt, esta tarea se encuentra completamente en contra de la corriente, incluso frente a la corriente provocada por el aparente *declive generacional* de esta tradición teórico-filosófica.

Sólo la mayor lejanía posible de una re-moralización de la Teoría Crítica al estilo neokantiano, y al mismo tiempo, la mayor distancia hacia la re-sociologización al estilo neopositivista, podrían sentar las bases para retomar este proyecto teórico único del siglo XX en el siglo XXI. Son pocos los científicos en Alemania y en el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt que no caen en uno de los dos errores: en el primer caso, siguiendo a Habermas, y en el segundo, limitándose a estudios meramente descriptivos.

¿Existe un lugar idóneo para retomar la herencia intelectual de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Neumann, Kirchheimer, Löwenthal y, *last but not least*, ¿Benjamin? No lo sabemos. Sin embargo, retomado la crítica de Walter Benjamin al supuesto *continuum* del tiempo, podría preguntarse —rompiendo con el falso continuum geográfico-filosófico: ¿está acaso México más cerca de *Frankfurt* que Frankfurt de sí mismo?

## Referencias

- Adorno, T. W. (1987). *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada* (J. Chamorro Mielke, Trad.). Taurus. (Colección Ensayistas, núm. 274).
- Adorno, T. W., y Horkheimer, M. (1994). Elementos del Antisemitismo. En *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos* (pp. 213-250). Trotta.
- Aguilar Camín, H. (1979). *La frontera nómada. Sonora y la revolución mexicana*. Siglo XXI.

- Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista.
- Fromm, E., y Maccoby, M. (1973). *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. Fondo de Cultura Económica.
- Gandler, S. (2009). *Shoah y Frankfurt*. Desacatos. Revista de Antropología Social, 29, enero-abril. Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.
- Hernández Delgado, J. (1995). El pensamiento fluctuante de Theodor Adorno. *Ergo. Revista de Filosofía*, 51-65.
- Hilberg, R. (2005). *La destrucción de los judíos europeos* (C. Piña Aldao, Trad.). Akal.
- Horkheimer, M. (1969). *Crítica de la razón instrumental* (H. A. Musena y D. J. Vogelmann, Trad.). Sur. (2ª ed. 1973). Colección Estudios Alemanes. Buenos Aires.
- Horkheimer, M. (2006). *Estado Autoritario* (B. Echeverría, Trad. y presentación). Itaca.
- Klemperer, V. (2001). LTI. *Apuntes de un filólogo* (A. Kovacsics, Trad.). Minúscula. (Trabajo original publicado en 1969).
- Lanzmann, C. (Director). (1985). *Shoah* [Documental].
- Lukács, G. (1985). *Historia y conciencia de clase* (M. Sacristán, Trad.). Sarpe. Colección Los Grandes Pensadores, núm. 59. Madrid.
- Marx, K. (1959). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana. Crítica de la filosofía alemana más reciente en sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus distintos profetas* (pp. 633-635) (W. Roces, Trad.). Pueblos Unidos. Montevideo.
- Marx, K. (1979). *El Capital. Libro primero. El proceso de producción de capital* [Tomo I] (M. Sacristán, Trad.). Grijalbo. (Publicación de los primeros dos capítulos como *El Capital 2*). Colección *Textos Vivos* (A. Sánchez Vázquez, Coordinador). México.
- Neumann, F. (1943). *Behemoth. Pensamiento y acción en el Nacional Socialismo* (V. Herrero y J. Marquéz, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Fernández, S. (2003). *Primera Forma*. Conaculta/Universidad Autónoma de Querétaro.
- Sánchez Vázquez, A. (1967). *Filosofía de la praxis*. Grijalbo.



## CAPÍTULO 2

# EL EUROCENTRISMO, LA ESCUELA DE FRANKFURTY Y LA SOCIEDAD MUNDIAL POSCOLONIAL<sup>1</sup>

*Esteban Torres<sup>2</sup>*

### RESUMEN

El creciente agrietamiento del eurocentrismo en el campo de las humanidades y las ciencias sociales abre la posibilidad de recono-

---

1 Este texto recupera selectivamente, reordena y amplía los contenidos de dos conferencias que dicté en 2023 con motivos de la celebración de los 100 años del IfS: i) La conferencia inaugural del Congreso “100 años de fundación de la Escuela de Frankfurt”, en la Universidad Central del Ecuador, el 11 de julio de 2023. El título original que en su momento acompañó mi intervención fue “Hacia una teoría crítica de las sociedades periféricas del siglo XXI”. Y luego ii) la conferencia de clausura del Ciclo “Frankfurtianas”, organizado por el Programa Lectura Mundi de la Universidad Nacional San Martín (LINSAM), Buenos Aires, República Argentina, el 13 de diciembre de 2023. Esta última presentación llevó por título “Por una teoría crítica de la sociedad mundial”.

2 Universidad Nacional de Córdoba-CONICET | Institut für Sozialforschung (IfS), Goethe-Universität Frankfurt. Email: e.torres@em.uni-frankfurt.de

cer la existencia de una sociedad mundial poscolonial que se viene conformando desde mediados del siglo XX. Esta nueva formación social se configura a partir de al menos tres procesos históricos de profundo calado: i) el movimiento de descolonización en su fase avanzada; ii) la emergencia contestataria de los movimientos de liberación nacional del Sur Global, y iii) el ascenso sostenido del bloque económico del Asia-Pacífico, con epicentro en China. En el siguiente trabajo pretendo demostrar cómo la Escuela de Frankfurt, desde su creación hasta 2021, recreó una perspectiva eurocéntrica sin fisuras, y como a partir de la llegada de Stephan Lessenich a la dirección del IfS se inicia la primera crítica frankfurtiana al centrismo europeo. El avance de esta crítica permitiría conectar a la Escuela con los problemas centrales que acarrea el proceso de mundialización en marcha, tanto en Europa como en el resto del mundo.

**Palabras claves:** Sociedad mundial poscolonial, Cambio social, Eurocentrismo, Teoría crítica, Escuela de Frankfurt.

## ABSTRACT

The growing fissures in Eurocentrism within the fields of humanities and social sciences create an opportunity to recognize the emergence of a postcolonial world society that has been developing since the mid-20th century. This new social formation arises from at least three significant historical processes: i) the advanced phase of the decolonization movement; ii) the contestatory emergence of national liberation movements from the Global South; and iii) the sustained rise of the Asia-Pacific economic bloc, centered in China. In this paper, I aim to demonstrate how the Frankfurt School, from its inception until 2021, perpetuated a seamless Eurocentric perspective, and how the arrival of Stephan Lessenich as the director of the IfS marks the beginning of the first Frankfurtian critique of Eurocentrism. This advancing critique enables a connection between the School and the central issues stemming from the ongoing process of globalization, both in Europe and around the world.

**Keywords:** Postcolonial World Society, Social Change, Eurocentrism, Critical Theory, Frankfurt School.

## **1. Los nuevos desafíos para la Escuela de Frankfurt: el descentramiento de Europa y la sociedad mundial poscolonial.**

La tardía toma de conciencia, en la academia del Norte Global, del proceso de descolonización del siglo XX y de los efectos macroestructurales que conllevó, constituye la experiencia histórica que está provocando la primera crisis sustantiva del paradigma moderno de las ciencias sociales y las humanidades desde su creación. Con la crisis del dispositivo moderno, comienza también a resquebrajarse su principio ideológico más dominante: el eurocentrismo.

El eurocentrismo es la forma ideológica central que adoptó el universalismo moderno europeo. Más adelante, me ocuparé de definir este fenómeno decisivo de manipulación intelectual. Lo cierto es que no existió, al menos desde el siglo XIX, una tradición crítica en Europa que no asumiera, en mayor o menor grado, una visión eurocéntrica del mundo. Y la llamada “Escuela de Frankfurt”, núcleo gravitante de la erudición de izquierdas del siglo XX, no será la excepción.

Durante casi 100 años, desde 1923 hasta 2021, los intelectuales aglutinados alrededor del Instituto de Investigación Social (IfS) contribuyeron al fortalecimiento de una robusta tradición moderna, sintetizada en la nomenclatura “teoría crítica” o, más precisamente, “teoría crítica de la sociedad”. En primera instancia, la matriz eurocéntrica imprimirá en la idea o bien en la doctrina de la sociedad moderna, así como en las visiones críticas que de ella se desprenden.

Como se observa, la identificación de esta marca ideológica en la obra del conjunto de los autores vinculados al Instituto coloca a la tradición frankfurtiana, a 100 años de su fundación, frente al mayor desafío identitario de su historia. La Escuela, entonces, se enfrenta a dos posibilidades: o inicia una revisión lo suficientemen-

te profunda, creativa y autocrítica que le permita escindir los inmensos aportes teóricos e investigativos acumulados del paradigma moderno que le dio origen, o, en su defecto, es probable que la teoría crítica frankfurtiana, tal como la conocemos, quede expuesta a una creciente irrelevancia. La propia evolución histórica de Europa y de la sociedad mundial se encargará de extinguir, en un futuro no tan lejano, toda perspectiva crítica sustentada en visiones eurocéntricas del planeta social. Muchos son los indicadores que acompañan esta intuición.

El registro de la evolución demográfica del viejo continente es uno de los más impactantes. Como posiblemente sepan, todo país que logró conquistar una posición protagónica en el mundo resultó ser una potencia demográfica en expansión. Si observamos el continente europeo, vemos que, a mediados del siglo XX, en tiempos de plena producción frankfurtiana, representaba alrededor del 15% de la población mundial, sobre un total de 2,5 billones de habitantes. En la actualidad, aunque resulte increíble, Europa representa menos del 6% de la población planetaria, sobre un total aproximado de 8 billones de personas. Es decir, la proporción prácticamente se redujo a un tercio en unas pocas décadas. Y todas las proyecciones serias publicadas hasta la fecha señalan que Europa continuará perdiendo peso demográfico. Además, imaginen lo que sería la envergadura poblacional de Europa si le descontáramos las decenas de millones de inmigrantes que viven allí y que hoy los partidos de extrema derecha pretenden expulsar sin miramientos. La creciente minimización demográfica europea contrasta con el brutal crecimiento de la población en la periferia del planeta. En la actualidad, alrededor del 90% de la población mundial se concentra en Asia, África, y América Latina y el Caribe, y los estudios demográficos más consistentes prevén un crecimiento tendencial de ese porcentaje.

En cualquier caso, es con la crisis incipiente del eurocentrismo en el campo académico que se abre la posibilidad de reconocer la existencia de una sociedad mundial que se ha venido conformando



desde mediados del siglo pasado, a partir de la progresión de al menos tres procesos históricos de profundo calado. Estos son:

i) el movimiento de descolonización en su fase avanzada, que involucra la trabajosa conquista de las independencias formales de los países africanos y asiáticos;

ii) la emergencia contestaria de los movimientos de liberación nacional del Sur Global, dotados de un poder singular de transformación estructural desde abajo hasta hoy desconocido por la teoría crítica dominante; y

iii) el ascenso sostenido del bloque económico del Asia-Pacífico, primero con epicentro en Japón, luego en los llamados tigres asiáticos, y actualmente en una China globalizadora que no para de expandirse<sup>3</sup>. Seguramente, en un futuro cercano, a China se sumará la India como un polo de gravitación dominante.

De este modo, mi hipótesis es que desde mediados del siglo XX vivimos en la primera sociedad mundial de la historia de la humanidad, siendo este componente mundial un conjunto de arreglos espacio-temporales que son a la vez localizados y multilocalizados, y que no se agotan en la modernidad europea. Los referentes de la sociología y de la teoría crítica moderna que incluyen el término “sociedad mundial” en su léxico a partir de la década del 1990 del siglo XX lo hacen sin considerar los procesos mencionados, y sobre todo sin abandonar un encuadre eurocéntrico. Para ellos, la sociedad mundial no referencia a una nueva estructura social que reorganiza las relaciones entre el Norte y el Sur, así como entre Occidente y Oriente, sino al estiramiento globalizador de la vieja sociedad moderna europea (Habermas, 2007; Luhmann, 1997; Beck, 2007, Giddens, 2002). Es de esperar que una sociedad mundial, cuya existencia depende de la interacción entre múltiples so-

---

3 La gravitación globalizadora de los tres macroprocesos mencionados está siendo reconocida de forma creciente en el siglo XXI en el campo académico de la historia global o mundial, con epicentro en el circuito anglosajón (Thomas and Thompson, 2018; Arne Westad, 2007; Philip Bradley, 2010; Hopkins, 2017; Garavini, 2012; Springhall, 2001; Bracke y Mark, 2018; Leslie y Leake, 2015; Curless y Thomas, 2017; Parker, 2006; Hoogvelt, 2001; Cooper, 2014; Acharya, 2014; Jian, 2009).

ciudades históricas, sólo pueda conformarse materialmente una vez liquidada la estructura de dominación colonial. Así ocurrió. Y es precisamente a partir del reconocimiento de la existencia de una nueva sociedad ampliada, que reagrupa y subsume de una manera conflictiva y estructuralmente novedosa a las diferentes sociedades nacionales del centro y de la periferia del mundo, que se hace posible esbozar una teoría crítica de la sociedad contemporánea (Torres, 2023b; 2023c; 2023d). El descubrimiento increíblemente tardío de la forma que adopta la sociedad actual, instituida como una sociedad mundial multilocalizada y multihistórica, también activa la necesidad de elaborar una teoría crítica de las sociedades periféricas del siglo XXI. Como bien imaginarán ustedes, ésta última debería incluir una futura teoría crítica de la propia América Latina como sociedad regional periférica. Se trata de una deuda teórica que persiste desde principios del siglo XIX hasta hoy en las humanidades y en las ciencias sociales de nuestro continente.

Pero volvamos a la Escuela de Frankfurt. La forma autorreferencial, intraeuropea, y, sobre todo, intranacional que adquirió la tradición crítica frankfurtiana desde sus orígenes resulta por demás comprensible si consideramos el tipo de tragedia social que definió su identidad colectiva. Esta corriente de izquierdas fue la expresión ilustrada de un grupo de intelectuales dispuestos a resistir a la sofisticada maquinaria de dominación nazi, siendo la falta de libertad individual el problema estructural del proyecto frankfurtiano. El escenario de persecución diseñado por el nazismo generó ese “instante de peligro” que Walter Benjamin vislumbró como el motor de todo gran impulso de revisión histórica (Benjamin, 2010). Se trató de una experiencia psicosocial lo suficientemente traumática como para forjar un imaginario completamente unificado sobre la historia y la sociedad europea, el cual persiste hasta hoy. Posteriormente, el problema de la libertad individual, hijo de aquel capítulo de superdominación alemana, se proyectó desde el IFS, sin demasiados reparos, tanto al enjuiciamiento de las experiencias socialistas euroasiáticas del siglo XX como al diagnóstico crítico de la dinámica cultural emergente en la primera sociedad

norteamericana de pleno consumo. De este modo, como señala Habermas, el proyecto frankfurtiano va recreando una idea crítica de la evolución de la sociedad moderna al concatenar tres formas históricas de “perversión social”: la perversión fascista, la soviética y la norteamericana (Habermas, 1981a). Es importante no perder de vista que la primera “patología social”, la fascista, es la que finalmente exporta su problema estructural para la conceptualización de las dos restantes. El modo en que Marcuse actualiza la tesis del totalitarismo social para analizar la democracia norteamericana de la década del 1960 posiblemente sea el mejor ejemplo del grado en que se asimiló el diagnóstico originario de la opresión alemana (Marcuse, 1954).

En cualquier caso, es sencillo constatar cómo la identidad frankfurtiana se desingulariza al exhibir su plena pertenencia a un paradigma moderno que desde fines del siglo XIX moldea al conjunto de las tradiciones críticas europeas. Dicho de otro modo, lo que constituye uno de los elementos decisivos de la tradición crítica frankfurtiana, su matriz eurocéntrica, está lejos de ser una propiedad exclusiva de ella. De esta manera, aunque la naturaleza doméstica del problema estructural que fijó la Escuela de Frankfurt resulta comprensible dadas sus circunstancias históricas de origen, su explicitación universalista no puede ser aceptada bajo ningún punto de vista. No se trata de la disposición de unos pocos intelectuales críticos en un determinado país, sino de una corriente teórica regional que trasciende a Frankfurt, impulsada por la otrora posición superdominante de Europa en la sociedad mundial. Desde 1923 hasta 2021, cada una de las comunidades intelectuales del IfS transformó lo que era un problema interno de las sociedades desarrolladas del planeta (con la dignidad moral que este localismo puede traer aparejado) en el problema determinante de toda la sociedad mundial. Y con esa extrapolación universalista, la teoría crítica frankfurtiana se convirtió en una manifestación paradigmática del eurocentrismo que anida en el cuerpo ideológico de los países occidentales dominantes.

Lo cierto es que las experiencias históricas del siglo XX, tal como la recrearon los pueblos de las diferentes localizaciones del Sur Global, nada tuvieron que ver con el modo en que los campos populares europeos fueron barridos por el nazismo y el fascismo de entreguerras, y mucho menos con el nivel de bienestar económico de los individuos de abajo en la sociedad norteamericana que criticó Marcuse. Por ello, el problema de las faltas de libertad y autonomía individual, tal como lo reprodujo la Escuela de Frankfurt, resultó completamente ajeno a los problemas estructurales de los continentes del Sur Global, al menos hasta la década del 1980. A su vez, en la Alemania actual desapareció la vivencia directa del nazismo como experiencia dominante, tal como la experimentaron Horkheimer, Adorno y Marcuse (entre otros). Es cierto que ha aumentado el poder político y la aceptación social de la ultraderecha en el país, y que en cierto modo persiste activo el problema estructural de la falta de libertad individual. Sin embargo, la experiencia del presente ya no se asocia, no al menos de manera directa, con el terror generalizado por la posible consumación de un nuevo exterminio colectivo.

Ahora bien, también es cierto que los reflujos conservadores en la academia alemana —con epicentro en la historiografía— han reavivado desde fines de los años 80 del siglo pasado la disputa por la interpretación histórica de los crímenes nazis<sup>4</sup>, y que cualquier política progresista para el futuro alemán debe edificarse a partir de una cultura política democrática. Y, por supuesto, para que un avance de izquierdas pueda realmente ocurrir allí, debe permanecer viva una memoria colectiva sobre el exterminio nazi que per-

---

4 A mediados de 1986, en un artículo publicado en *Die Zeit*, Habermas se enfrentó públicamente con los historiadores Andreas Hillgruber, Klaus Hildebrand y Michael Stürmer (Stürmer, 1986), por considerar que sus respectivos relatos históricos buscaban minimizar los crímenes nazis, para a partir de allí recrear una conciencia nacionalista liberada del pasado. Habermas se refirió allí a las “tendencias apoloéticas en la historiografía alemana del tiempo presente”, señalando que “los historiadores gubernamentales” eran “planificadores de ideología” que pretendían eliminar el “pluralismo de interpretaciones históricas”, para así intentar subsumir la identidad alemana revisionista en una nueva conciencia nacional protagónica (Habermas, 1987).

mita actualizar una sanción moral generalizada. Aquí el pasado no retorna, como se decir, porque nunca se fue del presente. No me imagino una forma de superar el paradigma moderno que pueda prescindir del compromiso con la revisión crítica de las grandes tragedias de las historias nacionales. En el caso de la teoría crítica alemana, en la medida en que existan fuerzas políticas e intelectuales dispuestas a reelaborar un relato histórico orientado a relativizar los crímenes del nazismo para relanzar un proyecto de país, el problema del autoritarismo no puede desaparecer como problema nuclear de una agenda de investigación colectiva. Pero este compromiso completamente ineludible con la defensa de los derechos humanos debería ser un punto de partida y no una operación de clausura identitaria y teórica frente a los cambios decisivos ocurridos en y por las sociedades contemporáneas.

Mantener viva la memoria de una comunidad nacional y abrirse a las acuciantes novedades del presente histórico mundial no son tareas sencillas de compatibilizar. Seguramente, el observador “externo” estará más dispuesto a relativizar la trama interna de un país determinado que no es el propio, y el intelectual crítico del país involucrado a colocar el escenario internacional en un segundo plano. Pero, sin duda, el gran desafío es por lograr establecer una conexión renovada entre ambos registros, de modo que cada uno de ellos pueda visualizarse de una forma superadora y, sobre todo, más realista.

## **2. Crisis, crítica y superación del eurocentrismo: el IfS de Stephan Lessenich**

Desde la perspectiva del proceso de mundialización contemporánea, es decir, desde la consolidación de la sociedad mundial poscolonial, el costo que pagaron los sucesivos programas intelectuales del IfS por su apego a un paradigma moderno ha sido la pérdida combinada de capacidad científica, de crítica estructural y de potencial de transformación social. Esta desconexión con los modos de determinación de las diferentes realidades sociales, tanto nacionales del centro y de la periferia mundial como respecto de la realidad

de la sociedad mundial en su conjunto, ha provocado, en las últimas décadas, una pérdida de influencia de la Escuela de Frankfurt en la galaxia del pensamiento de izquierdas. Esta retracción ha sido particularmente evidente en América Latina, al menos en el Cono Sur.

Como ha sido habitual desde la fundación del IfS, la pregunta sobre el futuro de la teoría crítica alemana se comienza a responder observando el proyecto intelectual impulsado por su director. De este modo, y desde mi punto de vista, lo que podemos observar a partir de 2021, con la llegada de Stephan Lessenich a la dirección del IfS, es el inicio de la primera crítica al único paradigma que ha abrazado la constelación frankfurtiana desde su creación. Por el momento, la autocrítica de Lessenich se centra en señalar el histórico descompromiso de la Escuela de Frankfurt con los grandes problemas de las mayorías sociales del planeta. Y quizás el aspecto más neurálgico de su autocrítica apunta a la indiferencia frankfurtiana de larga duración respecto al oscuro papel desempeñado por Europa en la coproducción de las miserias de los pueblos periféricos.

El 2023, con motivo de celebración del centenario del IfS, el sociólogo alemán ha aprovechado para hacer pública su posición crítica respecto a la deriva eurocéntrica de Frankfurt. En un artículo publicado en *Global Dialogue*, en un dossier que ambos coordinamos, Lessenich afirma lo siguiente:

El centenario del Instituto de Investigación Social y, por lo tanto, de la llamada Escuela de Frankfurt, es el momento de preguntarse por qué la teoría crítica frankfurtiana se ha quedado sin fuerza, y cuándo lo hizo... No parece exagerado afirmar que la Teoría Crítica de alguna manera pasó por alto la globalización. Al menos en su corriente principal habermasiana, se aferró a un cierto eurocentrismo, u occidentalismo para el caso, que ya definía a la mayoría de sus representantes de primera generación<sup>5</sup> (Lessenich, 2023a, s/n).

---

5 Traducción propia del inglés

El director del IFS no duda en señalar que la Escuela de Frankfurt fue, desde su génesis, un proyecto intelectual centrado en los problemas internos de una Europa dominante que se autoconcebía como síntesis superior del mundo entero. En el mismo artículo, pocas líneas más abajo, Lessenich avanza en su crítica:

Desde la perspectiva del resto del mundo, la agenda de investigación de Frankfurt obviamente parece extraña y autorreferencial. Desde hace un siglo, y en casi todas sus variantes clásicas y contemporáneas, tanto el colonialismo occidental y el dominio imperial, por un lado, como la historia de la descolonización y la poscolonialidad, por el otro, han estado notoriamente ausentes de la Teoría Crítica (con C mayúscula) del capitalismo alto, tardío y último. No ha habido ningún intento importante, más amplio o duradero dentro de la Teoría Crítica de provincializar a Europa y a la experiencia histórica europea, o la Teoría Crítica misma... El punto de referencia empírico de todo su pensamiento analítico y diagnóstico lo constituye casi exclusivamente la realidad social (o lo que se está retratando como tal) de las democracias ricas del hemisferio occidental<sup>6</sup> (Lessenich, 2023a, s/n).

Tal como lo observo, el tipo de renovación intelectual que está promoviendo Lessenich desplaza del centro de la escena a las pequeñas historias atesoradas en Frankfurt sobre las diferencias internas que existieron entre los intelectuales de la Escuela a lo largo de su historia<sup>7</sup>. En particular, invita a revisar el enunciado de cambio paradigmático ofrecido por Jürgen Habermas y Axel Honneth. Ambos consideran que la obra de Habermas representa el primer cambio de paradigma en la tradición crítica frankfurtiana, al proponer una salida auspiciosa a la lógica egocéntrica y fatalmente destructiva de una racionalidad humana de tipo instrumental, que promueve la modernización de las sociedades noratlánticas. Según

---

6 Ibidem.

7 A modo de ejemplo, poco sentido tendría insistir en recuperar una historia intelectual apoyada en la identificación de un “círculo interno” y un “círculo externo” del IFS, tal como lo hacen Habermas y Honneth, sobre todo éste último (Habermas, 1981b; Honneth, 1985; 2007).

ambos filósofos, esa revolución paradigmática se concretaría, re-conduciendo la acción del sujeto moderno sobre la realidad objetiva hacia el mundo, supuestamente enriquecido, de las relaciones intersubjetivas, en especial de aquellas experiencias locales de comunicación alejadas de la mercantilización capitalista (Habermas, 1981a; 1981b; Honneth, 1985; 2007).

Ahora bien, esta modificación habermasiana deja intacta la base eurocéntrica del paradigma moderno heredado. Se trata de una innovación en la teoría abstracta del sujeto moderno europeo, que sigue presuponiendo su apego ontológico a una “sociedad moderna” en singular, como expresión de toda sociedad civilizada del planeta. Observado desde la crítica al eurocentrismo iniciada por Lessenich, el eventual aporte de Habermas pierde abruptamente su carácter paradigmático y se reduce al ámbito más modesto del giro teórico. Sería en última instancia, un giro más dentro de la teoría crítica frankfurtiana, de carácter eminentemente tradicional. Al orientar la discusión sobre los paradigmas válidos en las ciencias sociales hacia el territorio general e histórico de la constitución del dispositivo moderno europeo, Lessenich desactiva por defecto la equivalencia minimalista sugerida por Habermas entre teoría y paradigma. Podemos suponer que, para la nueva dirección de la Escuela de Frankfurt, un paradigma vuelve a concebirse, en la estela de Kuhn, como un marco general que alberga un sinnúmero de teorías diferentes (Kuhn, 1962).

Si bien aquí no pretendo detenerme en la redefinición de la trayectoria intelectual del IfS, creo que la crítica al eurocentrismo que esboza Lessenich anticipa el posible inicio del primer cambio de paradigma de la historia de la teoría crítica frankfurtiana. De este modo, los movimientos principales de la Escuela desde 1923 hasta hoy podrían reducirse a tres etapas: el primer giro filosófico que se inicia a mediados de la década del 40 del siglo XX, con epicentro en las obras de Horkeimer y Adorno; el segundo giro normativo que se propaga a nivel global con Habermas en la década del 80, con Honneth como su principal publicista, y finalmente, el



primer esbozo de un cambio de paradigma, activado por Lessenich a partir de 2021.

El primero giro conlleva el tránsito desde un proyecto de pretendida unificación de la filosofía y las ciencias sociales, de base marxiana, orientado a la crítica de la sociedad moderna, hacia una crítica radical de la razón occidental desde su génesis premoderna, inspirada principalmente en la obra de Nietzsche. El texto central que propicia dicho cambio es *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno, 1969)<sup>8</sup>.

El segundo giro, protagonizado por Habermas, ya lo mencioné líneas arriba. En el centro de la propuesta de renovación habermasiana se sitúan los dos tomos de su *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1981a; 1981b). Con la encendida promoción de un giro normativo, el filósofo alemán buscó superar el pesimismo autodestructivo que instalaron Horkheimer y Adorno a partir de la crítica a lo que denominaron “razón instrumental”.

Tal como lo percibo, la contradicción central de dicha crítica, en el modo en que ambos autores la aplicaron a la ciencia moderna, es que deja en pie su elemento ideológico constitutivo. Me refiero a la idea de sociedad moderna, representada en los hechos por las sociedades nacionales noreuropeas, pero exhibida al lector como la forma estructural de toda sociedad civilizada o en vías de plena civilización.

Finalmente, Lessenich hace su aparición en 2021, reclamándole al bloque occidental dominante de la teoría crítica que comience a saldar una vieja deuda con el conjunto de la sociedad mundial, y en particular con los países periféricos. El primer resarcimiento intelectual imaginado por el sociólogo alemán, tal como vengo insistiendo, consiste en asumir el embarazoso compromiso de desen-

---

8 Dicho en otros términos, el primer giro filosófico desarticula sobre todo la crítica sociológica de Horkheimer de la evolución capitalista de Europa y América del Norte, para instalar una crítica filosófica a la civilización occidental como un todo (Held, 1980; Jay, 1973; Wheatland, 2009). Siguiendo a Wiggershaus, podríamos señalar que con el giro filosófico indicado la Escuela de Frankfurt “se desplaza definitivamente de la teoría de la revolución fallida a la teoría de la fallida civilización” (Wiggershaus, 1995).

mascarar el universalismo europeo como ideología del poder, base del paradigma moderno occidental. La influencia de la perspectiva de Wallerstein en la teoría crítica de Lessenich es un indicador sugerente de la incomodidad acentuada de este último respecto de las visiones universalistas dominantes (Lessenich, 2019; 2023b).

Líneas arriba mencionaba que la crítica al eurocentrismo no es nueva en la galaxia del pensamiento social crítico. Para poder avanzar en el registro de la evolución del problema del eurocentrismo y su relación con la renovación impulsada por Lessenich desde el IFS, es necesario distinguir tres momentos:

1. el de emergencia de la crítica al eurocentrismo,
2. el de su primera expansión periférica, y
3. el de su ingreso incipiente en la academia del centro.

En su forma contemporánea, ajustada a dicho concepto, la crítica al eurocentrismo comienza a hacerse mundialmente visible a fines de la década del 80 del siglo XX, con la obra del egipcio Samir Amin. Sin embargo, desde entonces hubo que esperar alrededor de dos décadas, hasta los últimos años del siglo XX y los primeros del siglo XXI, para que otros intelectuales de peso, cercanos a Amin, decidieran acompañarlo en el desarrollo de esta agenda crítica periférica. Este grupo dotó de nuevas interpretaciones sobre la evolución histórica de Occidente y del conjunto de la sociedad mundial.

Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano y Enrique Dussel, un norteamericano y dos latinoamericanos, se sumaron a los reclamos autonomistas de Amin. Juntos constituyeron un cuarteto que incrementó la popularidad de la crítica al eurocentrismo. Sin embargo, no lograron conseguir ingresar en ese momento a los principales núcleos de irradiación intelectual del Norte Global.

Las definiciones que estos autores ofrecieron del eurocentrismo pueden ayudar a explicar por qué su recepción en la cúpula del pensamiento crítico europeo no fue la mejor. Para los cuatro, el eurocentrismo es una ideología destinada a legitimar la histórica dominación europea y expandir la gravitación contemporánea del viejo continente en la sociedad mundial. En concreto, Samir Amin

señaló que el eurocentrismo es “cualquier tipo de actitud, ideología o enfoque historiográfico y de la evolución social que considera que Europa y su cultura han sido el centro y motor de la civilización, identificando la historia europea con la Historia Universal” (Amin, 1988, p. 67).

Wallerstein (2006) sostuvo, por su parte, que el eurocentrismo se expresa en toda idea que sostiene que “los patrones percibidos en el análisis de la historia y de la estructura social paneuropea son patrones universales y, por lo tanto, son modelos implícitos para las personas en otras partes del mundo” (p. 68). En la misma dirección, Quijano advirtió que se trata de “un modo de comprender e interpretar las diversas experiencias históricas de las sociedades no europeas, la cual es convertida así, en un modelo de interpretación de alcance y validez universal” (Quijano, 2016, p. 56).

Finalmente, la definición que ofrece Dussel no difiere de las anteriores. El intelectual argentino señaló que “el eurocentrismo de la modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundanidad concreta hegemonizada por Europa como centro” (Dussel, 2000: 35). De este modo, en el núcleo de la crítica al eurocentrismo de los autores señalados se sitúa el universalismo europeo como discurso de poder.

Ahora bien, al mismo tiempo que estas críticas comenzaban a expandirse en el Sur Global, con algunos apoyos aislados en la academia central, Habermas continuaba insistiendo desde Alemania, como si nada estuviese pasando, con sus interpretaciones weberianas de la globalización occidental, en consonancia con las visiones globales igualmente weberianas y norcéntricas promocionadas por Anthony Giddens y Manuel Castells (Habermas, 1995; Giddens, 2002; Castells, 1996).

Hasta aquí me he referido a los dos primeros momentos señalados arriba: el de la aparición pública de la crítica al eurocentrismo en los márgenes de la academia mundial, a fines de la década del 80, y el de su primera propagación periférica, a comienzos del siglo XXI. Veamos ahora el último momento, en el cual nos encontramos actualmente inmersos.

Lo que estamos experimentando a partir de la segunda década del siglo XXI es la consolidación periférica de la impugnación al paradigma moderno, al mismo tiempo que su arribo a los centros académicos líderes de los países centrales. Tal como señalé al comienzo del texto, recién cuando la crítica comenzó a ingresar sigilosamente en la cima intelectual de un mundo europeo en relativo declive, se comenzó a desenmascarar la dimensión fuertemente ideológica de la teoría social moderna. Hoy no es exagerado señalar que el vigoroso paradigma moderno creado en la Europa imperial del siglo XIX está entrando profundamente en crisis por primera vez. Si las ciencias sociales, como nos recuerda Wallerstein (1997), “surgieron como respuesta a problemas europeos en un momento de la historia en el que Europa dominaba todo el sistema-mundo” (p. 98).

El avance mundial de la crítica al eurocentrismo parecer ser posible porque el viejo continente y su entramado intelectual ya no detentan esa posición de poder. Y a mi entender, la audacia y la visión premonitoria de Lessenich consisten en intentar reaccionar a tiempo desde el IfS a este nuevo escenario de desestructuración paradigmática, que se apoya materialmente en el declive gradual pero sostenido de Europa como bloque de poder. Lo que en mi lectura está intentando hacer el sociólogo alemán es subir a la tradición frankfurtiana en el tren de una historia mundial que se escribe crecientemente fuera de Europa. La actual guerra de Ucrania, tal como nos advierte Boaventura de Sousa Santos, es la manifestación más cruda de la creciente pérdida de control por parte de Europa de su propio destino (De Sousa Santos, 2022).

Ahora bien, todos somos conscientes que la crisis del paradigma moderno y su núcleo eurocéntrico no producirá por sí mismo el tránsito hacia un nuevo paradigma superador. Para conseguir propiciar un cambio paradigmático desde Frankfurt que logre involucrar a diferentes actores académicos relevantes del Norte y del Sur Global, se hace necesario minimizar las profundas resistencias que despierta la idea de abandonar el encuadre eurocéntrico en la galaxia de las humanidades y las ciencias sociales críticas. Ello exi-

ge conocer, al menos de forma aproximada, las causas principales de la reproducción del eurocentrismo en las tradiciones críticas europeas y de la periferia mundial.

En mi lectura, es posible reconocer al menos tres factores de peso que explican esta persistencia en el Norte Global.

En primer lugar, las visiones eurocéntricas aún prosperan porque las tradiciones culturales nacionales de los países dominantes de Occidente, que crearon a las ciencias sociales modernas que conocemos, conservan una fuerza de configuración interna decisiva, así como una influencia global considerable. Es cierto que desde hace largas décadas no monopolizan la producción teórica, tal como lo hicieron hasta la primera mitad del siglo XX, y que actualmente se encuentran en relativa retracción. Pero, en cualquier caso, siguen siendo impulsos reproductivos objetivamente fuertes que se resisten a revisar su *ethos* dominante.

Un segundo motivo es que las transformaciones sociales experimentadas al interior de Europa y de Estados Unidos, movilizadas por fuerzas mundiales, no han sido lo suficientemente profundas como para —en los términos de Marcuse— alterar las bases de la crítica (Marcuse, 1954). La autopercepción de Europa como centro principal de poder mundial logra sostenerse en el imaginario colectivo pese a que la propia evolución material del mundo viene relegando al bloque regional nórdico a un segundo nivel desde fines de la segunda guerra mundial.

En tercer y último lugar, en un plano estrictamente teórico, creo que el eurocentrismo persiste porque la totalidad de las tradiciones críticas modernas, al subsumir la teoría del capitalismo en una teoría de la sociedad moderna (en singular), o establecer una relación de equivalencia entre ambas, necesitan asumir que el fin de la “sociedad moderna” sólo podría suceder una vez superado el capitalismo. De este modo, si el capitalismo, entendido como base material de dicha sociedad, continúa prosperando de forma turbulenta, es realmente difícil sostener que el encuadre de la sociedad moderna está extinguido. Aquí lo que opera desde la génesis del pensamiento moderno hasta hoy es un viejo obstá-

culo epistemológico edificado a partir de ideologías nacionalistas y eventualmente imperialistas.

Finalmente, la actual persistencia del eurocentrismo en el Sur Global, y más exactamente en América Latina, es algo más difícil de explicar. A grandes rasgos, desde la colonización española y portuguesa de la región hasta mediados del siglo XX se fue moldeando una profunda dependencia intelectual de Europa con escasas fisuras. A partir de entonces, hasta fines de la década del 70 del siglo XX, cobraron un mayor impulso las fuerzas teóricas anticoloniales y antiimperialistas del continente, que venían prosperando desde los márgenes del campo intelectual. Sin embargo, estos impulsos contestatarios consiguieran cristalizarse en un programa intelectual y en una agenda pública de crítica abierta al eurocéntrico de la teoría social moderna, y junto a ella de crítica al dispositivo eurocéntrico de la teoría frankfurtiana<sup>9</sup>.

El accionar de las últimas dictaduras militares del Cono Sur, durante las décadas del 60 y del 70 del siglo XX, desarmó los impulsos autonomistas que podrían haber configurado la primera gran agenda regional orientada a la crítica al eurocentrismo (Torres, 2021). En un plano intelectual, uno de los efectos más devastadores de la última ola dictatorial ha sido la destrucción los proyectos intelectuales autónomos que venían prosperando en las décadas previas. Esta descomposición se llevó adelante a partir del

---

9 En América Latina, el núcleo de creación de teoría crítica más gravitante de su historia prosperó en los campos de la sociología y la economía en las décadas del 60 y del 70 del mismo siglo. Aquí algunos de los autores más sobresalientes fueron Raúl Prebich, Jorge Abelardo Ramos, Fernando H. Cardoso, Darcy Ribeiro, René Zavaleta Mercado y Ruy Mauro Marini. La corriente frankfurtiana y la latinoamericana tuvieron escasa relación entre sí porque los problemas estructurales que identificaron no coincidían en absoluto, y porque las experiencias históricas de los intelectuales involucrados diferían radicalmente. La corriente latinoamericana, además, evolucionó en relación con una política de mayorías. Sólo el reconocimiento de la fuerza de determinación que ejerce cada localización histórica sobre los intelectuales y sus teorías críticas puede explicar la existencia de una desconexión tan pronunciada entre dos corrientes dotadas de un ADN alemán, que compartían a Marx y a Weber como sus fuentes teóricas centrales (Torres, 2023b).

asesinato, el exilio y la domesticación directa e indirecta de los principales teóricos críticos de América Latina.

Ello trajo consigo, entre otras consecuencias, la erosión del ánimo, de la salud mental y de la autoestima de los intelectuales críticos que siguieron adelante con su trabajo desde la región. La reacentuación contemporánea de un proceso histórico de inferiorización, de larga data en América Latina, permitió renovar en la década del 80 las dependencias intelectuales de los centros académicos del Norte Global, devolviéndolas a los niveles de sujeción previos a la década del 50 del siglo XX.

Tal es la gravitación que aún conservan en América Latina las prácticas de reproducción de las viejas ideas supremacistas producidas en el llamado “primer mundo”, que, en la presente coyuntura, por primera vez en su historia, la dirección del IfS se encuentra objetivamente más adelantada en la crítica al eurocentrismo que una fracción considerable de la tradición crítica de inspiración frankfurtiana en nuestra región.

De este modo, es esperable que la nueva Escuela de Frankfurt tenga que desarrollar su autocritica paradigmática condicionada por un doble conservadurismo: el de los frankfurtianos protagónicos, principalmente los alemanes, y luego el de los frankfurtianos periféricos. Es probable que ambas manifestaciones tradicionalistas, la primera consciente de su posición dominante y la segunda de su disposición vasalla, busquen defender el legado histórico del IfS en su forma canónica, validando directa o indirectamente su universalismo eurocéntrico. Esta doble pinza conservadora podría ralentizar el avance de la revolución paradigmática que pretende desatar Stephan Lessenich.

### **3. Conclusión**

La tradición crítica de la Escuela de Frankfurt, particularmente de su primera generación, iluminó como pocas el campo de la izquierda intelectual occidental del siglo XX. Las penetrantes visiones de la dominación cultural doméstica que ofrecieron Horkheimer, Adorno y Marcuse no han sido superadas hasta hoy, pese a la dis-

torsión expansionista que anida en el subsuelo de la teoría de la sociedad moderna que las inspiró. Sin embargo, en la Alemania y la Europa weberiana, que enmarcaron de alguna manera el proyecto intelectual frankfurtiano, comenzaron a desaparecer después de la Segunda Guerra Mundial. Esta obsolescencia se asocia precisamente con la negación de los macroprocesos históricos indicados al comienzo del trabajo, procesos que dieron origen a una sociedad mundial objetivamente poscolonial. De este modo, la teoría crítica frankfurtiana, en particular la segunda y tercera generación de la Escuela de Frankfurt, optó por conservar *en el papel* lo que en los hechos y en la historia mundial ya se había transfigurado.

En *Cultura e Imperialismo*, la obra madura más aclamada de Edward Said, el autor se anticipaba de una forma contundente a la crítica renovadora y estratégica de Stephan Lessenich:

La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, a pesar de sus aleccionadoras investigaciones sobre las relaciones entre el poder, la sociedad moderna, y la posibilidad de redención a través del arte como forma crítica, mantiene un sorprendente silencio respecto a las teorías racistas, la resistencia antiimperialista y la oposición práctica dentro del Imperio. Y para que ese mutismo no sea interpretado como un descuido o una distracción, el principal teórico actual de Frankfurt, Jürgen Habermas, explica en una entrevista (publicada originalmente en *The New Left Review*) que tal reserva obedece a una abstención deliberada: no, declara Habermas, no tenemos nada que decir sobre “las luchas antiimperialistas y anticapitalistas del Tercer Mundo, aún a pesar de que, añade, “soy consciente del hecho de que esta es una perspectiva limitada por el eurocentrismo (Said, 1993, p. 422; Habermas, en Dews, 1986).

La declaración de Habermas, citada por Edward Said, no refleja la implicancia que conlleva asumir una visión eurocéntrica del mundo para la propia Europa. Con la descolonización del Sur Global, el poder del viejo continente se redujo drásticamente, lo que también provocó una reconfiguración estructural de las sociedades nacionales nórdicas hacia su interior. De ser una región superdominante, Europa pasó a convertirse en una región relativamente



dependiente de Estados Unidos y del enfrentamiento bipolar de la Guerra Fría (Hobsbawm, 2002). Aunque este escenario ha variado hasta hoy, el norte de Europa nunca ha logrado recuperar las sociedades nacionales expansivas, dominantes y autónomas que sentaron las bases de la teoría de la racionalización weberiana, la cual fue parcialmente irracionalizada por el humanismo frankfurtiano.

Tal como sugieren Stephan Lessenich y el nuevo programa del IfS, ha llegado el momento que la teoría crítica alemana reconozca el nuevo lugar de Alemania y Europa en el mundo, y a partir de ahí comience a trabajar para un futuro poscapitalista del viejo continente (IfS, 2023). Sin lugar a dudas, Europa sigue teniendo una posición protagónica en el concierto de las naciones, pero desde hace un siglo ya no dictamina el rumbo del planeta. Según Lessenich, Europa estaría experimentando un proceso de semiperiferización en el sistema mundial (Lessenich, 2024).

Para que la tradición crítica frankfurtiana se acople al movimiento de la sociedad mundial actual, es imprescindible superar el pesado eurocentrismo que acumula esta vigorosa corriente en toda su variedad. Para que esto suceda, se requiere promover un cambio de paradigma que deje atrás la vieja constelación moderna. Quisiera insistir en este punto: no estamos ante la necesidad de activar un nuevo giro teórico moderno para el pensamiento crítico. Esto ya lo intentaron Habermas y Honneth a su manera, pero creo que no funcionó debido a la resistencia a abandonar la visión autorreferencial de una Europa hoy más proteccionista y menos dominante en el plano intelectual.

En mi opinión, lo que Alemania, Europa y el mundo entero de Frankfurt necesitan es participar de un verdadero cambio de paradigma, que permita reconocer, de una vez por todas, la singularidad de los procesos históricos, las situaciones estructurales y los juegos de poder que están determinando los problemas centrales que surgen en diferentes países y regiones de la sociedad mundial, incluidos Europa y América Latina. Esto permitiría revelar, desde cada localización, el conocimiento crítico necesario para producirlo, los principios de justicia que deben ensamblarse para movilizar

a los pueblos nacionales y del mundo a partir de sus propias demandas, interviniendo intelectualmente en cada situación concreta de dominación.

En resumen, a partir de una mudanza de sociedad *en el papel*, desde la vieja idea de sociedad moderna, anclada en un momento colonialista ya inexistente, hacia la sociedad mundial poscolonial es que la Escuela de Frankfurt podría reconectarse con los actuales procesos de cambio social mundial y recuperar el protagonismo intelectual de su edad de oro. Este nuevo compromiso racionalista permitiría detectar, dimensionar y, eventualmente, orientar las fuerzas colectivas de resistencia y de transformación realmente existentes, mitigando la sensación de impotencia, el pesimismo y el desánimo generados por el histórico apego a los grandes enunciados abstractos e inmóviles de la modernidad occidental y sus horizontes negados de transformación social.

La crítica y la política mundial con potencial transformador es aquella que comienza a edificarse desde el drama real de cada trayectoria nacional, tanto del centro como de la periferia, para luego articularse con los impulsos diferenciales de las restantes esferas sociales. Creo que la comunicación mundial profundamente democrática es la forma superior que adopta en la actualidad la política de izquierdas, especialmente para aquellos países y regiones que no dominan el mundo.

Siempre supimos que no se pueden exportar ni importar *modelos de sociedad superior* de un país a otro, de un gobierno a otro, de un movimiento intelectual a otro, sin someter, violentar o destruir la vida autónoma de los pueblos de cada esfera nacional receptora. La asimilación acrítica de modelos ajenos de sociedad es una tragedia archiconocida en América Latina, avivada por la ignorancia y la inclinación de los estratos de élite a la servidumbre. La fuerza destructiva que complementa la imitación irreflexiva es la injerencia “externa”, la cual, una vez independizados los países periféricos, se convirtió en el mayor de los dramas que genera la prepotencia de los más poderosos.

Pero hoy, este viejo problema, que tuvo a Europa como principal exportadora de ideas desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la antesala de las guerras mundiales, ya no es exclusivamente una catástrofe del Sur Global. La ruptura con el paradigma moderno permite disolver la fantasía extemporánea que sigue recreando *en la teoría* a las sociedades nacionales europeas y sus ricos tableros culturales como síntesis superior del conjunto de la sociedad mundial. Esta fantasía supremacista anida en el núcleo de la identidad moderna. Desde 2023 estoy colaborando con Stephan Lessenich para activar un cambio de paradigma en la dirección indicada. Para avanzar con este objetivo compartido me han hecho parte de la gran comunidad del IFS como *fellow* permanente<sup>10</sup>.

Parafraseando a Bruno Latour, podríamos decir que nunca vivimos en la sociedad moderna frankfurtiana. En lugar de representar una idea de sociedad obsoleta, la tradición frankfurtiana presentó una idea de sociedad que, en la práctica, nunca existió como tal para la gran mayoría de la humanidad. Reubicar en el complejo presente de Europa la idea de sociedad alemana como sociedad moderna, en las diferentes versiones ofrecidas por la Escuela, exigiría ante todo retirar su envoltura universalista. Al extraer este componente imperialista, se desorganizan las visiones críticas modernas sobre la evolución y la transformación social.

Al inicio de mi trabajo, mencioné que, desde mediados del siglo XX, según mi observación, vivimos en la primera sociedad mundial de la historia de la humanidad. Desde mi perspectiva, esta sociedad se configura como una unidad superior a partir de la interacción de tres planos: i) el de las relaciones entre esferas nacionales, regionales y globales; ii) el de las relaciones centro/periferia; y iii) el de la relación entre las modernidades y lo no-moderno. Se

---

10 En mis investigaciones, a este nuevo paradigma en elaboración lo denominé “paradigma mundialista” (Torres, 2021a; 2021b; 2023a). Creo que esta nueva constelación posmoderna permitiría el desarrollo de nuevas teorías críticas de la sociedad mundial. Me refiero a teorías críticas de esa nueva (y no tan nueva) sociedad que mencionaba al inicio del texto. Una sociedad mundial de la cual Alemania, Argentina y América Latina son esferas sociales activas, interdependientes y asimétricamente sujetas o atrapadas por otras.

trata de una esquematización que por el momento acompaña mis estudios sociológicos sobre los procesos de cambio social mundial (Torres, 2021a; 2021b; 2023a).

Creo que el nuevo programa intelectual del IfS, liderado por Stephan Lessenich, representa la carta de navegación más ambiciosa elaborada por la Escuela de Frankfurt desde 1923. Este programa define sus problemas estructurales a partir de la experiencia histórica de la mundialización poscolonial, adoptando un compromiso científico, crítico y político con un proceso de transformación social que, aunque anclado en Alemania y Europa, tiene una proyección que crece al viejo continente (IfS, 2023).

De este modo, no sería exagerado afirmar que, por primera vez en su historia, la Escuela de Frankfurt integra, sin mediaciones ni prejuicios, a la América Latina globalizada en el corazón de su proyecto intelectual. Y tengo toda la impresión que, a los 100 años de la creación del IfS, el futuro de la teoría crítica se escribirá cada vez más desde nuestros países y centros de producción, impulsando liberaciones colectivas que deben comenzar en los cimientos de nuestras ciudades y países electivos, pero que, para concretarse plenamente, exigirán la emancipación de toda la sociedad mundial.

## Referencias

- Acharya, A. (2014). Who Are the Norm Makers? The Asian-African Conference in Bandung and the Evolution of Norms, *Global Governance*, 20, 405–417. <https://www.jstor.org/stable/24526222>
- Amin, S. (1988). *L'eurocentrisme, critique d'une idéologie*. Anthropos.
- Arne Westad, O. (2007). *The Global ColdWar: ThirdWorld interventions and the Making of our Times*. Cambridge University Press.
- Beck, U. (2007). *Weltrisikogesellschaft*. Suhrkamp. [En castellano: La sociedad del riesgo mundial. En busca de la sociedad perdida. Paidós, 2008].
- Benjamin, Walter (2010). *Über den Begriff der Geschichte*. Werke und Nachlass – Kritische Gesamtausgabe. Suhrkamp [En castellano: Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política. Alianza, 2021].

- Bracke, M.A.; Mark, J. (2018). Between decolonisation and the Cold War: transnational activism and its limits in Europe, 1950s–1990s, *Journal of Contemporary History*, 50, 3: 403–417.
- Castells, M. (1996). *The Information Age. Economy, Society and Culture. Vol. 1*. Blackwell.
- Cooper, F. (2014). *Citizenship between Empire and Nation: Remaking France and West Africa, 1945–1960*. Princeton University Press.
- Curless, G.; Thomas, M. (eds.) (2017). *Decolonization and Conflict*. Bloomsbury.
- De Sousa Santos, B. (11 de agosto de 2022). Ukraine Is a Wake-Up Call for Europe, *Brave New Europe*, <https://braveneweuropa.com/boaventura-de-sousa-santos-ukraine-is-a-wake-up-call-for-europe>
- Dews, P. (1986). *Autonomy and Solidarity: interviews with Habermas*. London: Verso.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: Lander, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, 24-33 [En inglés: Europe, Modernity, and Eurocentrism, *Nepantla: Views from South* 1.3, 465-478]. Garavini, G. (2012). *After Empires. European Integration, Decolonization, and the Challenge from the Global South 1957-1986*. Oxford University Press.
- Giddens A. (2002). *Runaway World. How globalization is reshaping our lives*. Profile Books.
- Habermas, J. (1981a) *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp Verlag. [En castellano: Teoría de la acción comunicativa, I. Taurus, 1987].
- Habermas, J. (1981b). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. 1981. Suhrkamp Verlag. [Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista, Taurus, Madrid, 1987].
- Habermas, J. (1987). *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*. Suhrkamp, 1987.
- Habermas, J. (1995). *Die Normalität einer Berliner Republik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [En castellano: *Mas allá del Estado nacional*. FCE, 1998].
- Habermas, J. (2007). A political constitution for the pluralist world society?, *Journal of Chinese Philosophy*, 34 (3), 331–343. 10.1111/j.1540-6253.2007.00421.x

- Held, D. (1980). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Hobsbawm, Eric (2002). *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*. Warner Books.
- Hopkins, A.G. (2017). Globalisation and Decolonisation, *Journal of Imperial and Commonwealth History*, 45, 5, 729-45.
- Honneth, A. (1985) *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp. Verlag, Frankfurt am Main. [En castellano: *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Machado Libros, 2009].
- Honneth, A. (2007). *Pathologien der Vernunft Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2007. [En castellano: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz, 2009].
- Hoogvelt, A. (2001). *Globalization and the Postcolonial World: the New Political Economy of Development*. Palgrave Macmillan.
- Horkheimer, M.; Adorno, Th. (1969). *Dialektik der Aufklärung und Schriften*, Fishcher Verlag GmbH, Frankfurt am Main [En castellano: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta, 1998]
- IfS [Institut für Sozialforschung] (2023). 100 Jahre IfS. Perspektiven*. Frankfurt.
- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. University of California Press.
- Jian, C. (2009). Bridging Revolution and Decolonization: The ‘Bandung Discourse’ in China’s early ColdWar experience. In: Christopher E. Goscha and Christian F. Ostermann (eds.), *Connecting Histories: Decolonization and the ColdWar in Southeast Asia, 1945–1962*. Stanford University Press, 149–151.
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press.
- Leslie, J; Leake, Elizabeth (2015). *Decolonization and the ColdWar: Negotiating Independence*. Bloomsbury.
- Lessenich, Stephan (2019). Relations Matter: World Systems Theory and Beyond. *Conference*. Bielefeld University, 14–15 November 2019, <https://doi.org/10.4119/unibi50-875>

- Lessenich, S. (2023a). Critical Theory and Global Sociology: Sisters in Arms? *Global Dialogue*, 13, 2. <https://globaldialogue.isa-sociology.org/articles/critical-theory-and-global-sociology-sisters-in-arms>
- Lessenich, Stephan (2023b). Doubling Down on Double Standards: The Politics of Solidarity in the Externalization Society, *Journal of Political Sociology*, <https://doi.org/10.54195/jps.14915>
- Lessenich, Stephan (2024). The Semiperipheralization of Europe. *Opening Session*. The Immanuel Wallerstein Chair, UNC-CEA/IFS. 8 August 2024.
- Luhmann, N. (1997b). Globalization or World Society: How to Conceive of Modern Society, *International Review of Sociology*, 7, 1, 67-78.
- Marcuse, H. (1954) *One-dimensional man*. Bacon Press [*El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ariel, 1968].
- Parker, J. (2006). Cold War II: The Eisenhower Administration, the Bandung Conference, and the Reperiodization of the Postwar Era, *Diplomatic History*, 30, 5, 887–889.
- Philip Bradley, M. (2010). Decolonization, the Global South, and the Cold War, 1919–1962. In: Leffler, M.; Arne Westad, O. (eds.). *The Cambridge History of the Cold War. Vol. I: Origins*. Cambridge University Press, 465–466.
- Quijano, A. (2016). Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America, *International Sociology*, 15 (2), 215–232. Doi:10.1177/0268580900015002005
- Said, Edward (1993). *Culture and Imperialism*. Penguin Random House.
- Springhall, J. (2001). *Decolonization since 1945*. PalgraveMacmillan
- Stürmer, M. (1986). *Dissonanzen des Fortschritts: Essays über Geschichte und Politik in Deutschland*. Piper.
- Thomas, M.; Thompson, A. (2018). Rethinking Decolonization: A New Research Agenda for the Twenty-First Century, *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780198713197.013.1
- Torres, E. (2021a). World Paradigm. A proposal for Sociology, *Global Dialogue*, Vol 11, 1, <https://globaldialogue.isa-sociology.org/articles/the-world-paradigm-a-new-proposal-for-sociology>

- Torres, E. (2021b). Hacia una revolución de la sociología en América Latina: el nuevo paradigma mundialista. En: *La gran transformación de la sociología*. UNC-FCS/CLACSO, 421-462.
- Torres, E. (2023a). El paradigma mundialista: una nueva propuesta para la sociología, *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México. ISSN: 0185-4186. 1-19 <https://doi.org/10.24201/es.2024v42.e2431>
- Torres, E. (2023b). Towards a Critical Theory of World Society, *Global Dialogue*, 13, 2. <https://globaldialogue.isa-sociology.org/articles/towards-a-critical-theory-of-world-society>
- Torres, E. (2023c). La sociedad mundial, los intersistemas y una nueva historia del capitalismo, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 28, 101, Abril-junio 2023. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7767811>
- Torres, E. (2023d). La sociedad mundial y el sistema intercapital: un diálogo con Marx. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 28, 101, Abril-junio 2023. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7776851>
- Wiggershaus, R. (1995). *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. MIT Press.
- Wallerstein, I. (1997). Eurocentrism and its avatars: the dilemmas of social science, *Sociological Bulletin*, 46, 1, 21-39.
- Wallerstein, I. (2006). *European Universalism: the rhetoric of power*. The New Press [En castellano: Universalismo europeo. El discurso del poder. Siglo XXI, 2007].



## CAPÍTULO 3

# LA DIALÉCTICA DE LA COLONIALIDAD/MODERNIDAD: REESCRITURA DE UN CLÁSICO

*Eduardo Mendieta*<sup>1</sup>

## TRADUCCIÓN

*Santiago M. Zarria*

*Miguel Mestanza*

*Universidad Central del Ecuador*

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, una obra fundamental de

---

1 Universidad Estatal de Pensilvania

la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, escrita durante su exilio en Estados Unidos en la década de 1940. Aunque la obra es ampliamente reconocida por su crítica immanentista a la razón, ha sido también cuestionada por su enfoque ahistórico, antimaterialista y eurocéntrico, dejando de lado temas cruciales como el racismo, el género y las clases sociales. Este texto propone una relectura de la obra, incorporando perspectivas que fueron inicialmente omitidas, tales como la relación entre el antisemitismo y el racismo, así como la influencia del cristianismo en la formación de la conciencia moderna. Aunque *Dialéctica de la Ilustración* sigue siendo un texto esencial, es necesario reinterpretarlo y expandirlo para abordar las complejidades del mundo actual.

**Palabras clave:** Dialéctica de la Ilustración, Horkheimer, Adorno, teoría crítica, Eurocentrismo.

## ABSTRACT

This article aims to analyze *Dialectic of Enlightenment* by Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, a seminal work of the critical theory of the Frankfurt School, written during their exile in the United States in the 1940s. Although the work is widely recognized for its immanent critique of reason, it has also been criticized for its ahistorical, antimaterialist, and Eurocentric approach, which overlooks crucial issues such as racism, gender, and social class. This text proposes a rereading of the work, incorporating perspectives that were initially omitted, including the relationship between anti-Semitism and racism, as well as the influence of Christianity in the formation of modern consciousness. While *Dialectic of Enlightenment* remains an essential text, it is necessary to reinterpret and expand it to address the complexities of the contemporary world.

**Keywords:** Dialectic of Enlightenment, Horkheimer, Adorno, critical theory, Eurocentrism

*La Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno es, sin duda, un clásico de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt<sup>2</sup>. Aunque se trata de lo que ellos llamaron “fragmentos filosóficos”, también fue escrito sin duda en las horas más oscuras del siglo XX, mientras ambos se encontraban exiliados en Estados Unidos y, más concretamente, en la soleada de Los Ángeles. Es cierto que algunas de las ideas desarrolladas en *la Dialéctica* lo fueron en Frankfurt. Además, el libro evolucionó de un *Festschrift* impreso en privado para su amigo y colega Friedrich Pollock a un libro que se imprimió en 1947 con adiciones sustanciales.

Como judíos alemanes, Horkheimer y Adorno, habían sido exiliados de sus hogares y encontraron refugio en Estados Unidos. Si bien, los “Fragmentos filosóficos” muestran con exuberancia y agudeza el arte de la crítica immanente —es decir, el poder de la razón para corregir y sanar sus propias patologías—, también es frustrantemente ahistórico, antimaterialista, descortésmente antiamericano y, sorprendentemente, poco dialéctico.

El historiador intelectual Anson Rabinbach, quitándose el sombrero ante Hegel, escribió un ensayo sobre *la dialéctica* que tituló “The Cunning of Unreason Mimesis and the Construction of Anti-Semitism in Horkheimer and Adorno’s *Dialectic of Enlightenment*”<sup>3</sup>. Esta expresión me parece particularmente acertada, ya que, como se observa en el texto, el libro no traza tanto el ascenso de la razón a partir del mito, sino la resistencia de la sinrazón, a pesar del supuesto progreso. A estas alturas, existen numerosos ensayos y libros dedicados a dar sentido a este clásico, el cual se ha convertido en una espina clavada en la carne racionalista de la Teoría Crítica: la aspiración de que la autocrítica de la razón conduzca a

---

2 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, editado por Gunzelin Schmid Noerr, traducido por Edmund Jephcott (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002). Esta edición es importante porque se cierra con un epílogo de Willem van Reijen y Jan Bransen que analiza las variantes del manuscrito.

3 Véase Anson Rabinbach, *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectual between Apocalypse and Enlightenment* (Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press, 1997), 166-198. Este ensayo también documenta la arqueología de *la Dialéctica* a partir del trabajo en los archivos de Horkheimer y la correspondencia entre él y Adorno.

nuevas formas de ilustración y que la historia no sea una incesante *Verfallsgeschichte* (una historia de decadencia y caída). Por el contrario, la aspiración era —y sigue siendo— que la razón emerja siempre de las flores que la historia material da a luz.

Sin embargo, la *Dialéctica* parece ofrecernos una historia de la razón y la razón de la historia, representada como la “astucia de la sinrazón”, atrapada en esa bacanal hegeliana. Además, Adorno y Horkheimer, no sólo argumentan que “la razón revierte al mito”, sino también sostienen que “el progreso revierte a la regresión”. Estas son evaluaciones profundamente sombrías de la dialéctica de la ilustración, ya que sugieren lo contrario de lo que podría esperar: una dialéctica de la sinrazón, que engendra más sinrazón, represión y violencia.

A partir de ahí, surge la pregunta: ¿adónde vamos con una crítica immanente de la razón basada en un análisis de las relaciones sociales y los imaginarios que ellas instigan? ¿Qué le sucede a la “razón” cuando lo único que engendra es más “sinrazón”? Quizá la edición de bolsillo de la *Dialéctica* debería haber tenido en su portada una reproducción del famoso cuadro de Francisco Goya: *El sueño de la razón produce monstruos*. Un título tan ambiguo como la *Dialéctica*. Se podría interpretar el título de Goya como “El sueño —como aspiración— de la razón produce monstruos” o también “El sueño de la razón produce monstruos”. De este modo, podemos preguntarnos: ¿Qué es la Dialéctica? ¿Es el sueño, o es el sueño de la razón?

Mientras continuaba escribiendo y revisando este ensayo, no podía evitar sentirme realmente incómodo, incluso enfadado. En primer lugar, Horkheimer y Adorno eran grandes intelectuales que se habían refugiado en una democracia, una democracia que soportó los dolores de una guerra civil y dos guerras mundiales para defender la democracia. Es cierto que no se concedió asilo a suficientes judíos, pero lo mismo ocurre hoy con los mexicanos y los centroamericanos en general. Los llamamientos a cerrar la frontera no cesan. Aun así, Estados Unidos ha intentado ser una nación “decente” entre las naciones.

Lo que más me irrita de este hermoso libro de filosofía es su absoluta falta de respeto y desprecio por las luchas, por la justicia en la misma tierra que les había concedido asilo. Entre 1944 y 1947, cuando el libro tomó forma, Estados Unidos estaba segregado, por todo el país había carteles que proclamaban: “Sólo blancos” y “Para los de color”. Para pensadores que se tomaron tan visceral e intelectualmente en serio la cuestión del antisemitismo resulta muy triste que nunca establecieran una conexión entre el antisemitismo y el racismo contra los negros. Donde un cartel decía “Prohibidos los negros”, también podía haber uno que decía “No judíos”. Horkheimer y Adorno nunca consideraron la relación entre el antisemitismo y el racismo legalmente sancionado, ni siquiera después de haber sido despojados de su ciudadanía alemana. Sin duda, vieron esas señales.

No obstante, es muy probable que a muchos de nosotros la *Dialéctica* nos haya despertado de nuestro letargo dogmático. Cuando lo leí por primera vez, siendo un inocente estudiante universitario, me sentí abrumado por la prosa, las alegorías, las metáforas, los giros de las frases y el sentido de la crítica implacable, pero también por la creciente sospecha de que este libro estaba lleno de desesperación. Sobre todo, admiré el aliento histórico del libro, desde los griegos hasta mediados del siglo XX, incluso cuando afirmaba que, después de tanto progreso, nuestra realidad está “radiante de calamidad”.

He leído el libro muchas veces y tengo la edición alemana y las dos inglesas. Con los años, me he dado cuenta de que este libro, que me impactó tan profundamente, y quizás a muchos de ustedes también, no ha envejecido bien. Es parroquial, eurocéntrico, desatento a las cuestiones de raza, aparte de las del antisemitismo, y no tiene consideraciones serias de género, ni de clase ni de la dinámica de los modos de producción y las relaciones sociales que estos generan. Un libro escrito por materialistas supuestamente históricos que no mencione el conflicto de clases es, sin duda, una quimera. Se podría decir que el libro se ha convertido en un

anacronismo y desentona con nuestros tiempos, no tan ilustrados, pero aún por ilustrar.

Sin embargo, el libro tiene lecciones importantes, algunas de las cuales deben aprenderse y retenerse. Así que no empecé a preguntarme: “¿cómo dar otra interpretación del libro?”, sino: “Si tuviéramos que reescribirlo hoy, ¿cómo lo haríamos?”. Pensaba en esto porque una frase que me pareció fascinante —y que no recuerdo quién la escribió— dice: “Los griegos deberían ser re-traducidos para cada generación”. Tras haber leído varias traducciones diferentes de Homero y Dante, creo que es una expectativa justa. Y, como ya he mencionado, tenemos dos traducciones diferentes de la *Dialéctica*.

Mientras pensaba en estas cuestiones, tenía en la mente el maravilloso relato de Jorge Luis Borges “Paul Menard, autor del *Quijote*”<sup>4</sup>. En este cuento, Borges nos habla del novelista Paul Menard, cuya obra el narrador nos dice que ha estado catalogando. Entre las obras que Menard dejó está el borrador de su reescritura de *El Quijote*, pero lo que nuestro narrador descubrió fue que Menard estaba tan enamorado del español de Cervantes que acabó reescribiendo cada frase tal y como Cervantes la había escrito. Con ese espíritu borgesiano, me propuse reescribir la *Dialéctica*. Aquí, sin embargo, sólo puedo darles un resumen del índice, y en el espíritu del original, se trata de fragmentos promisorios.

## II

El primer fragmento de mi reescritura comenzaría con una exégesis de la epopeya de *Gilgamesh*<sup>5</sup>. Se trata de una de las epopeyas más antiguas, aunque no fue hasta finales del siglo XIX cuando se descubrió, reunió y descifró. Fue escrita en cuneiforme y en lengua aca-

---

4 Jorge Luis Borges, “Pierre Menard, autor del Quijote”, en *Jorge Luis Borges, Collected Fictions*, traducido por Andrew Hurley (Nueva York, NY: Penguin Books, 1998), 88-95.

5 *Gilgamesh, una nueva traducción de la antigua epopeya*, traducido por Sophus Helle (New Haven, CT: Yale University Press, 2022). Véase también Joan Acocella, “How to Read ‘Gilgamesh’”, *The New Yorker*, 7 de octubre de 2019. Disponible en línea: <https://www.newyorker.com/magazine/2019/10/14/how-to-read-gilgamesh>.

dia sobre tablillas cocidas, por lo que tuvo que ser ensamblado. La historia habla de Enkidu, un hombre salvaje que vivía en la selva y podía comunicarse con los animales, y que fue creado por los dioses para constreñir y castigar a Gilgamesh, quien era un rey tirano del pueblo de Uruk. Sin embargo, Gilgamesh y Enkidu se convierten amigos y, con el tiempo, en hermanos. Enkidu, además, se acuesta con una mujer que, según la narración, es una cortesana, perdiendo así su capacidad de comunicarse con los animales. ¿En qué pensaban estos antiguos fenicios? ¿El sexo es malo y te contamina? ¿Es este el origen del Pecado Original que expulsó a Adán y Eva del Jardín del Edén?

En cualquier caso, *Gilgamesh* y Enkidu se proponen matar a una diosa del bosque, y lo consiguen. Sin embargo, Enkidu enferma y muere, lo que deja a Gilgamesh angustiado e inconsolable. Entonces emprende la búsqueda de la inmortalidad, que casi alcanza, pero pierde al quedarse dormido. Es una epopeya asombrosa. Tiene muchos temas que continúan uniendo a las epopeyas. Está el rey tiránico que debe ser domesticado. Está la amistad inesperada que transforma a ambos amigos. Está el tema de la lucha entre la naturaleza y la civilización. Enkidu representa la naturaleza, mientras que Gilgamesh la civilización. Es el rey que construyó las fortificaciones de Uruk y muchos de sus monumentos. Enkidu, en cambio, representa el sueño de armonía con la naturaleza, pero también los peligros de entrar en contacto con la ciudad y la cultura.

Podemos leer el *Gilgamesh* como un lamento temprano de la devastación ecológica. La historia contiene, además, una inquietante crítica a la violencia sexual. La búsqueda de la inmortalidad de Gilgamesh recuerda a la del propio Aquiles. Lo significativo de esta epopeya es el entretrejo de estos filosofemas: naturaleza frente a cultura, violencia sexual, devastación ecológica, que en el *Gilgamesh* están correlacionados, y el tema recurrente de la búsqueda de la inmortalidad. Gilgamesh casi la adquiere, pero la pierde porque, al final, es un mortal que debe descansar. Al reconciliarse con su mortalidad, regresa a Uruk para ser un rey más amable. La

mortalidad es la condición de posibilidad de la moralidad, y por lo tanto es una bendición, como lo expresó Hans Jonas.

### III

El tercer fragmento giraría en torno a la *Odisea* de Homero<sup>6</sup>. Con demasiada frecuencia se olvida que los primeros libros de la *Odisea* narran la historia de la búsqueda de su hijo para encontrar a su padre, lo que generalmente se conoce como *Telemaquía*, en referencia a Telémaco, el hijo de Odiseo. Podría decirse que el libro tiene tres secciones principales: la historia de la búsqueda de Telémaco de su padre; la odisea de Odiseo y su largo regreso a casa; y la tercera, que se centra en Penélope, su astucia y, por supuesto, la matanza por parte de Odiseo no sólo de los pretendientes que la habían acosado a ella y a su reino, sino también de las doncellas de Penélope.

En este fragmento, me centraría en los temas del amor conyugal —la *Odisea* es, de hecho, una de las más grandes historias de amor jamás contadas—, el falso reconocimiento, frente a la identificación negada. Horkheimer y Adorno ofrecen una gran interpretación de la estratagema de Odiseo para escapar del cíclope, Polifemo, hijo de Poseidón. De hecho, la última sección del libro está llena de momentos de falso reconocimiento, en los que Odiseo quiere, o no quiere, ser reconocido. Pero ¿quién le reconoce inmediatamente? Su fiel perro, Argos, y su ya anciana niñera, que lo reconoce por la cicatriz que le curó en la pierna cuando era niño.

Incluso después de que Odiseo ha matado a los pretendientes, Penélope sigue sin estar segura de que él sea quien dice ser. Puede demostrar quién es porque sabe cómo se hizo el lecho conyugal. Otro tema que a menudo se olvida es que, mientras Odiseo galopa por el Egeo seduciendo y siendo seducido, Penélope mantiene a salvo la casa y el reino con su astucia. ¿Podemos decir que Odiseo, Penélope y Telémaco son la familia protoburguesa? Seguramente no,

---

6 Hay muchas traducciones al inglés de este clásico. Yo he leído tres de ellas. Véase Homero, *La Odisea*, traducida por Emily Wilson (Nueva York y Londres: W.W. Norton y Company, Inc., 2018).



pero, sin embargo, un tema central es el del amor romántico entre la pareja. El escritor italiano Alessandro Baricco reescribió la *Iliada* eliminando todas las referencias a los dioses<sup>7</sup>. La comprimió en la historia humana que es. Podemos preguntarnos cómo se leería la *Odisea* si elimináramos toda la mitología y los dioses y diosas malignos.

#### IV

La *Dialéctica* es presuntamente una arqueología de la burguesía, es decir, de la subjetividad moderna que Horkheimer y Adorno desentierran en la *Odisea*. Este supuesto objetivo es cuestionable, pero por el momento dejemos la cuestión en suspenso. Hay un pasaje maravilloso en la *Odisea* cuando Odiseo habla consigo mismo, mientras se adentra sigilosamente en territorio enemigo para hacer daño. En este momento se produce una duplicación del yo: Odiseo habla consigo mismo como si fuera una versión mejorada, más ágil y astuta. Dentro de Odiseo habita otro yo, otro Odiseo. Lo que me parece inaceptable, en retrospectiva, es que la *Dialéctica* vaya de Homero a Sade como si fuera un auto de carreras, cuando hay siglos de pensamiento y de trabajo sobre el yo que debían ser considerados. Así, en mi cuarto capítulo me detendría en las obras de Agustín y Boecio. Agustín nos dejó muchos de los trabajos más importantes de la filosofía occidental, especialmente sus contundentes y sorprendentemente francas *Confesiones*<sup>8</sup>. Boecio, por su parte, nos dio otra poderosa confesión, su *Consolación de la Filosofía*, que escribió mientras esperaba su ejecución<sup>9</sup>. Ambos autores nos entregaron las ideas fundamentales de que ser un yo es dedicarse a trabajar sobre el yo. Además, nos dieron ideas básicas sobre las posibles respuestas a las preguntas de la teodicea, es decir, si Dios es omnipotente y

---

7 Alessandro Baricco, *An Iliad*, translated by Ann Goldstein (New York, New York: Knopf, 2006)

8 San Agustín, *Confesiones*, traducido por Henry Chadwick (Oxford, Inglaterra: Oxford University Press, 2009)

9 Boecio, *La consolación de la filosofía*, traducido con una introducción y notas de P. G. Walsh (Oxford, Inglaterra: Oxford University Press, 2000).

todo benigno, ¿por qué los males atacan a los humanos? ¿Por qué un Dios bueno permite que los males asolen a sus criaturas?

Lo que llama la atención en la *Dialéctica* es la ausencia de consideración de la pregunta: ¿cómo se inventó la conciencia? Ahora bien, el Odiseo de Homero habla consigo mismo, instándose a ser valiente y astuto. Lo que Agustín y Boecio nos dieron fue un yo que habla consigo mismo ante un ser supremo, Dios. Así es como se inventó la conciencia, es decir, mediante la introyección de Dios, otro yo, en nuestro diálogo interno. Yo lo llamaría a esto teofagia, la ingestión de Dios en nuestro diálogo interno. Ahora bien, somos muchos dentro de nosotros mismos: el ahora tú, el antes tú, el tú por venir, y esta voz absoluta, Dios, observando, juzgando, halagando, tal vez recompensándote. La conciencia es una majestuosa escisión del yo, desde dentro, que nos proyecta hacia algún futuro: nuestros mejores yos. ¿Cómo podemos hacer una arqueología del sujeto moderno sin una historia de la invención de la conciencia y, por tanto, sin una historia del papel del cristianismo primitivo y medieval?

## V

¿Quién lee hoy al Marqués de Sade? ¿Y por qué? Confieso que he leído demasiado a de Sade, y no soy más sabio. Leí el breve libro, o más bien largo ensayo, de Simone de Beauvoir sobre Sade<sup>10</sup>, cuya conclusión es que no debemos censurar ni quemar los libros pornográficos. Estoy de acuerdo con Beauvoir. ¿Qué conseguimos haciendo filosofía con Sade en la alcoba? ¿Ser un sádico, ser un masoquista? Ninguna de las dos cosas. En lugar de eso, sé dialogante y comunicativo. El dormitorio, para bien, se ha convertido en un espacio de libertad comunicativa, y Sade no lo previó, ni podía preverlo. Algo de lo que la teoría crítica puede estar orgullosa es de la idea de que el dormitorio es el espacio comunicativo más íntimo. Aun así, resulta particular que Horkheimer y Adorno eligieran a

---

10 Simone de Beauvoir, "¿Debemos quemar a Sade?", en Simone de Beauvoir, *Political Writings*, editado por Margaret A. Simons y Marybeth Timmerman (Urbana, Chicago y Springfield: University of Illinois Press, 2012), 37-102.

Sade como epítome de la matematización y mecanización burguesa del sexo, el deseo y el amor. En mi reescritura de la *Dialéctica*, no me habría saltado de los antiguos a un escritor pornográfico, a pesar de sus supuestas virtudes filosóficas en la alcoba. En lugar de eso, en mi quinto fragmento me centraría en Pico della Miradolla, como representante de la revolución humanística del Renacimiento. ¿Por qué Horkheimer y Adorno no consideraron el Renacimiento como un elemento de la dialéctica de la Ilustración? Pico, como le llamaré de aquí en adelante, escribió uno de los textos más fascinantes del Renacimiento italiano, a saber, *La oratio sobre la dignidad de la humanidad*<sup>11</sup>. Como pocos textos del Renacimiento, la *oratio* de Pico articuló una teoría única sobre la esencia de lo humano. Pico tomó el relato bíblico de *imago dei*, a saber, que los humanos son creados a imagen o semejanza de Dios, y le dio un giro distinto. El giro hermenéutico superior fue el siguiente: los humanos son divinos, o creados a imagen y esencia de Dios, porque crean, como Dios, y su creación más suprema son ellos mismos; esto es la humanidad como criatura de la creación, que se crea a sí misma en el acto de la creación. Cabe señalar que el Renacimiento no aparece en la *Dialéctica*. Mi reescritura prestaría sin duda atención a uno de los periodos de la historia humana que potenció una revolución artística y científica. Hoy somos hijos de los humanistas y artistas del Renacimiento, y hemos dejado de leer a Sade.

## VI

*La Dialéctica* puede y debe leerse como una cartografía de la razón, no muy distinta de las que ofrecen Kant, Hegel y Heidegger. También puede leerse como un diagnóstico de la razón, uno que dice que la razón siempre está enferma. Esto puede llevarnos a preguntarnos si se puede hablar de las “patologías” de la razón, si la razón está siempre *ipso facto* enferma. Si es así, entonces debemos preguntarnos, ¿cuál es el poder dialéctico de la razón para iluminarse

---

11 Giovanni Pico della Mirandola, *Oración sobre la dignidad del hombre*, traducido por A. Robert Caponigri (Washington, DC: Gateway Editions, 1996).

a sí misma, es decir, curarse de su tendencia burguesa a convertirse en mera “razón instrumental”? ¿Cómo es posible la crítica inmanente, *überhaupt* si la razón está siempre enferma de alienación y reificación? En cualquier caso, la *Dialéctica* no trata ni menciona uno de los acontecimientos más importantes en la historia de Europa y del mundo, a saber, 1492, es decir, el llamado descubrimiento del mundo. Hay puntos de inflexión en la historia, y por supuesto la Segunda Guerra Mundial y Auschwitz son algunos de los más trascendentales de nuestro pasado reciente. Pero 1492 sigue siendo uno de los puntos más decisivos de la historia global; de hecho, es desde entonces cuando podemos hablar de historia global. Sin embargo, 1492 está envuelto en mitología. A veces, se describe el año como el “descubrimiento” del nuevo mundo; como el comienzo de una ignominiosa conquista; como un llamado divino para salvar almas; como un genocidio (que lo fue), como el mayor intercambio biótico que el mundo haya visto. 1492 fue también el año en que comenzó a reconfigurarse la cartografía de la razón. Aquí, la obra de Enrique Dussel sería indispensable<sup>12</sup>.

Ahora bien, 1492 también creó la condición de posibilidad para uno de los debates más importantes de la historia de la razón, y de lo que Habermas llama la libertad racional, y también uno de los grandes momentos de la historia de la autocuración de la razón por medio de la crítica inmanente. Me refiero, por supuesto, al famoso debate en Valladolid de 1550- 1551 entre Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas<sup>13</sup>.

El debate entre Sepúlveda y de las Casas fue un choque de dos titanes completamente diferentes. Sepúlveda era un aristotélico y tomista que defendía que los amerindios eran esclavos por natura-

---

12 Véase, en particular, Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, traducido por Michael D. Barber (Nueva York, Continuum, 1995). Este libro, por cierto, surgió de una serie de conferencias que Dussel pronunció en Frankfurt con motivo del Quinto Centenario del “descubrimiento” de las Américas.

13 El mejor estudio sobre este debate es Lewis Hanke, *All mankind is One: A study of the disputation between Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indians* (Dekalb, IL: Northern Illinois University Press, 1974).

leza, y, además, que, debido a sus prácticas bárbaras, se les podía hacer la llamada guerra justa. De las Casas, conocido en la literatura como el “defensor” de los indios, sostenía que el cristianismo no podía imponerse por la violencia y debía apelar a la razón de los indios. Estoy dando la descripción más elemental del debate, que no trataba simplemente sobre si los amerindios eran esclavos naturales, y si se podía librar una guerra justa contra ellos para salvarlos de su estado bárbaro. El debate de Valladolid fue también un diagnóstico de lo que culminaría en la Paz de Westfalia en 1648, casi un siglo después. En este resumen de mi reescritura de la *Dialéctica*, sólo tengo espacio para destacar dos aspectos monumentales de un debate que debería formar parte de cualquier intento de diagnosticar las patologías de la razón, así como sus posibles poderes auto-curativos y autotransformadores.

El primero es, y no puede subestimarse, que en este debate estaba en juego era lo que Pierre Manent llamó el problema teológico-político de Europa, es decir: ¿cuáles son las fuentes de autoridad para cualquier pretensión de *dominium*, de Dios o de un poder conferido por un Papa a un soberano? Así pues, el debate versaba encubiertamente sobre la fuente del poder político y militar de un “imperio” soberano. Este famoso debate se convirtió en el escenario de una de las escuelas más importantes del derecho internacional: la “Escuela de Salamanca”.

De hecho, y podría decirse que la idea de “derecho internacional” nació de este famoso debate. Resulta desconcertante, incluso asombroso, que dos judíos no registraran en sus reflexiones filosóficas sobre las patologías de la razón que los juicios de Núremberg se estaban celebrando durante más de un año, desde noviembre de 1945 hasta octubre de 1946, posiblemente mientras terminaban sus “fragmentos filosóficos”. Pero los juicios de Nuremberg no habrían sido posibles sin el trabajo realizado por la escuela de Salamanca en respuesta a la cuestión de la legalidad de la invasión y conquista de las Américas. Los principios enunciados en Núremberg sobre “crímenes contra la humanidad” y “crímenes de guerra”

fueron delineados por primera vez por la escuela de Salamanca tras el debate de Valladolid.

La segunda razón por la que este debate fue trascendental y decisivo en la pedagogía de la razón misma es porque de las Casas planteó la cuestión de los criterios para decidir cuándo una persona, un pueblo, debe ser considerado carente de razón, y, por tanto, necesitado de tutela en el mejor de los casos, o incluso de tortura si fuera necesario. Es fascinante leer el tratado *De Unico Vocationis Modo*, de De las Casas, en el cual, desde una perspectiva teológica, defiende la razón de los amerindios<sup>14</sup>. Permítanme ser simplista y hacer dos observaciones: en primer lugar, que de las Casas utiliza argumentos teológicos para defender las “razones” del otro. En segundo lugar, que de las Casas utiliza los poderes de la razón para argumentar a favor de las razones del “otro”, del “amerindio”, lo cual es un uso cosmopolita de la razón contra la violencia de los españoles en su conquista. Hay un famoso aforismo que dice que el corazón tiene razones que la mente no entiende, o algo así. Lo que de las Casas argumentaba era que la razón no conoce las razones del otro, que también son razones racionales y razonables. Y así, se redibujó la geografía de la razón.

## VII

Hay otros dos fragmentos adicionales que forman parte de mi re-escritura de la *Dialéctica*. El penúltimo se titula “La ética del *Herrenvolk* y la invención de la raza blanca”<sup>15</sup>. Este fragmento estaría/ está dedicado a la invención filosófica y, más tarde, biológica de la noción de razas, y, sobre todo, a la idea de que existe una que reemplazará y dominará a las demás, consideradas inferiores, que de todos modos estaban destinadas a ser extinguidas por la lógica de la evolución. Esto es lo que Kant argumentó en varios de sus textos.

---

14 Bartolomé de las Casas, *Los únicos caminos*, editado por Helen Rand Parish, y traducido por Francis Patrick Sullivan (Nueva York, Nueva York: Paulist Press, 1992).

15 Este título hace referencia a la importante obra de Charles W. Mills. Véase Mills, “White Right: The Idea of a Herrenvolk Ethics. En C. W. Mills, *Blackness Visible* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988), 139-166.

En este fragmento, me centraría en la antropología de Kant y en los ensayos de Hume, dos de los filósofos que, posiblemente, dieron credibilidad filosófica a las ideas racistas<sup>16</sup>. ¿Es incluso necesario señalar que cuando nos llega la idea de una “raza superior” con su inevitable ética, la ética del señor (ethics of the lord), entonces estamos preparando campos de concentración, campos de exterminio masivo? Los campos de concentración de exterminio son lugares de deshumanización y de violencia sádica. Sólo los humanos crean tales instituciones para eliminar a otros humanos. Por supuesto, este es un capítulo sombrío en la historia de las patologías de la razón, aunque estos campos funcionaban de forma muy racional, eficiente, con una contabilidad impecable.

El último fragmento de mi libro borgiano se titula “La máquina antropológica del Antropoceno”. Trata sobre nuestros actuales desafíos medioambientales y la semántica del término “Antropoceno”. Es difícil ignorar el hecho de que nuestro planeta está bajo un severo estrés. La temperatura ha subido a niveles sin precedentes, lo que ha dado lugar a desertificación, inundaciones, tormentas y tornados cada vez más intensos. Los océanos también están bajo presión: por la sobrepesca, la salinización y el aumento de las temperaturas. Por supuesto, los humanos no son los únicos seres vivos afectados por estos cambios medioambientales sinérgicos y sin precedentes; los animales, los árboles, los peces, todos están siendo afectados. Es por lo que el término “Antropoceno” también se menciona junto con la frase: “La Sexta Extinción”. Esta frase se refiere a otros grandes eventos de extinción masiva de la vida es la historia de la Tierra. Sin embargo, ahora, en lugar de ser un evento cataclísmico, como el impacto de un asteroide, son los humanos quienes están causando una extinción continua. Antropoceno significa la era del *Antropos*, pero con una fuerza geológica y un acontecimiento catastrófico. Sin embargo, una de las grandes preguntas que se plantean y debaten entre los defensores del tér-

---

16 Sobre este punto no hay mejor punto de referencia que los numerosos ensayos de Robert Bernasconi. Véase *Critical Philosophy of Race* (Nueva York, NY: Oxford University Press, 2023).

mino “Antropoceno” es: ¿cuándo comenzó? Algunos sostienen que el Antropoceno comenzó con el Holoceno, después de que la Edad de Hielo se retirara y los humanos comenzaran a apoderarse de la Tierra, con su propio tipo de extinciones. Otros sostienen que comenzó con la Revolución Industrial en el siglo XVIII. Sin embargo, hay quienes argumentan que comenzó con el final de la Segunda Guerra Mundial y el auge de la cultura de consumo y el automóvil como producto de consumo masivo. Otros, atentos al hecho de que estamos debatiendo la geología y el registro estratigráfico, afirman que hay dos registros estratigráficos claves: la colonización del Nuevo Mundo y la explosión de las bombas atómicas en los años 40 y 50 del siglo XX. Sería importante señalar que Horkheimer y Adorno seguían trabajando en la *Dialéctica* cuando Estados Unidos lanzó dos bombas atómicas sobre Japón. Todo esto forma parte del registro geológico.

Este último fragmento, sin embargo, se centraría en dos cuestiones. La primera tiene que ver con si el Antropoceno debe entenderse como una forma de antropodicea. Dada la intensa devastación antropogénica de toda la vida del planeta, cabe preguntarse si los seres humanos son una enfermedad para la Tierra. El paralelismo con la teodicea es sugerente. Si hay un Dios benevolente y omnipotente, ¿por qué este Dios permitiría que el mal y la injusticia lleguen a personas inocentes? La antropodicea se pregunta: ¿es el *Anthropos* una fuerza del bien o del mal y la injusticia? Si pensamos en el Antropoceno como un juicio sobre el *Anthropos*, entonces debemos plantearnos esas mismas las preguntas que la teodicea trató de abordar, pero ahora con respecto a los humanos. La segunda pregunta tiene que ver con quién es el *Anthropos* en el Antropoceno. A pesar de todo el debate sobre el *Antropoceno*, los antropocenistas —aquellos que piensan y teorizan sobre el Antropoceno— coinciden en que los efectos antropogénicos sobre nuestro medio ambiente son principalmente consecuencias de las llamadas naciones desarrolladas del mundo. No todos los humanos han tenido, o tienen, el mismo impacto sobre el medio ambiente que, digamos, una familia en los EE. UU. Hay países que contribuyen más



a mitigar los efectos adversos de la vegetación que otros; pensemos aquí en los países de América Central, Colombia, Brasil, etc. ¿Los Yanomami amazónicos contribuyen a los efectos del Antropoceno, o viven de tal manera que disminuyen sus efectos? ¿Quién es el *Anthropos* en el Antropoceno? Esta pregunta no puede ser eludida. Tal vez, durante el largo periodo del Holoceno, los *Anthropos* en general sí contribuyó a lo que hoy llamamos el Antropoceno. Sin embargo, actualmente, las contribuciones al cambio climático son muy desiguales, y se podría afirmar que son muy injustas, ya que algunos de los efectos del grave cambio climático afectan de forma más adversa a las comunidades y naciones que menos tuvieron que ver con ello. Estas son cuestiones importantes que tienen que ver con la justicia global, especialmente cuando tratamos el tema de los refugios climáticos.

Estimado lector, estoy agotando tu atención, cortesía y paciencia. Debo llegar al final de este recorrido por mi reescritura de un “clásico”. Me gustaría hacerlo citando a uno de mis autores favoritos: Italo Calvino. En un maravilloso ensayo, titulado “¿Por qué leer a los clásicos?”, Calvino se propone definir qué es un clásico y por qué debemos leerlos y releerlos<sup>17</sup>. Me gusta la definición seis, que dice: “Un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir”. Pero también me gusta la definición once: “Tu clásico es aquel que no puede serte indiferente y que te sirve para definirte a ti mismo en relación y quizás en contraste con él”. En efecto, para muchos de nosotros *la Dialéctica de la Ilustración* es un clásico que nunca ha terminado de decir lo que quería decir. También es un clásico porque se convirtió en *TU* clásico, un libro que no te puede dejar indiferente porque dio forma a tu *Geist*.

---

17 Italo Calvino, “¿Por qué leer a los clásicos?”, en Italo Calvino, *The Uses of Literature*, traducido por Patrick Creagh (San Diego, Nueva York, Londres: Harcourt Brace Jovanovich, 1986), 125-134.

## Referencias

- Acocella, J. (2019, octubre 7). How to read Gilgamesh. *The New Yorker*.  
<https://www.newyorker.com/magazine/2019/10/14/how-to-read-gilgamesh>
- Agustín de Hipona, S. (2009). *Confesiones* (H. Chadwick, Trans.). Oxford University Press.
- Baricco, A. (2006). *An Iliad* (A. Goldstein, Trans.). Knopf.
- Bernasconi, R. (2023). *Critical philosophy of race*. Oxford University Press.
- Boecio. (2000). *La consolación de la filosofía* (P. G. Walsh, Trans. y Ed.). Oxford University Press.
- Borges, J. L. (1998). Pierre Menard, autor del Quijote. En *Collected fictions* (A. Hurley, Trans., pp. 88-95). Penguin Books.
- Calvino, I. (1986). ¿Por qué leer a los clásicos? En *The uses of literature* (P. Creagh, Trans., pp. 125-134). Harcourt Brace Jovanovich.
- Dussel, E. (1995). *The invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the myth of modernity* (M. D. Barber, Trans.). Continuum.
- Hanke, L. (1974). *All mankind is one: A study of the disputation between Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indians*. Northern Illinois University Press.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. W. (2002). *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos* (G. S. Noerr, Ed.; E. Jephcott, Trans.). Stanford University Press.
- Homero. (2018). *La Odisea* (E. Wilson, Trans.). W.W. Norton y Company.
- Gilgamesh. (2022). (S. Helle, Trans.). Yale University Press.
- Las Casas, B. de. (1992). *Los únicos caminos* (H. R. Parish, Ed.; F. P. Sullivan, Trans.). Paulist Press.
- Mills, C. W. (1988). *White right: The idea of a Herrenvolk ethics*. En *Blackness visible* (pp. 139-166). Cornell University Press.
- Pico della Mirandola, G. (1996). *Oración sobre la dignidad del hombre* (A. R. Caponigri, Trans.). Gateway Editions.
- Rabinbach, A. (1997). *In the shadow of catastrophe: German intellectuals between apocalypse and enlightenment* (pp. 166-198). University of California Press.
- Simone de Beauvoir. (2012). ¿Debemos quemar a Sade? En M. A. Simons y M. Timmerman (Eds.), *Political writings* (pp. 37-102). University of Illinois Press.

## CAPÍTULO 4

### ADORNO Y EL PUNTO DE VISTA DE LA REDENCIÓN

*Martin Jay*<sup>1</sup>

### TRADUCCIÓN

*Estefanía C. Apolo  
Alina Garofalo Cecati  
Universidad Central del Ecuador*

### RESUMEN

El aforismo final de *Minima Moralia* de Adorno afirmó famosamente que “la única filosofía que puede practicarse de manera responsable ante la desesperación es el intento de contemplar todas las cosas

---

1 Departamento de Historia de la Universidad de California, Berkeley.

como se presentarían desde el punto de vista de la redención.” Este ensayo se pregunta cuáles son las implicaciones y consecuencias de identificar el punto de vista normativo de la Teoría Crítica con un concepto religioso cuyos orígenes se encuentran en la práctica secular del rescate de esclavos. ¿Adorno lo utilizó meramente de forma metafórica, como acusaron Jacob Taubes y Giorgio Agamben, o de manera literal, como parece haberlo hecho Walter Benjamin? En cualquier caso, Adorno nunca profundizó realmente en lo que la redención podría significar ni aclaró si creía que podía ocurrir dentro de la historia o más allá de ella. Aunque la identificó vagamente con la consecución de la felicidad humana y el fin del sufrimiento, no consideró su entrelazamiento con la lógica del sacrificio que veía en la raíz del principio de intercambio propio del fetichismo de la mercancía capitalista. No sorprende que la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, en particular Jürgen Habermas, buscara un punto de vista normativo más plausible para la crítica en una noción comunicativa de la razón que evitara cualquier indicio de “compañerismo teológico.”

**Palabras clave:** Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Jacob Taubes, Gershom Scholem, redención, normatividad, crítica, rescate

## ABSTRACT

The concluding aphorism of Adorno's *Minima Moralia* famously claimed that “the only philosophy that can be responsibly practiced in the face of despair is the attempt to contemplate all things as they would present themselves from the standpoint of redemption.” What are the implications and consequences, this essay asks, of identifying the normative vantage point of Critical Theory with a religious concept whose origins are in the secular practice of ransoming slaves? Did Adorno employ it merely metaphorically, as Jacob Taubes and Giorgio Agamben charged, or literally, as Walter Benjamin seems to have? In either case, Adorno never really fleshed out what redemption might actually mean or clarified whether he

believed it might happen in history rather than beyond it. Although he vaguely identified it with the achievement of human happiness and the end of suffering, he failed to consider its entanglement with the logic of sacrifice that he saw at the root of the exchange principle of capitalist commodity fetishism. Not surprisingly, the second generation of the Frankfurt School, in particular Jürgen Habermas, sought a more plausible normative vantage point for critique in a communicative notion of reason that avoided any hint of “theological fellow-travelling.”

**Keywords:** Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Jacob Taubes, Gerschom Scholem, redemption, normative, critique, ransom

Hay pocos textos más citados en los extensos escritos de Theodor W. Adorno que el 153º, y el último, aforismo de sus “reflexiones de la vida dañada”, *Minima Moralia*. Apropiadamente, se titula “*Zum Ende*”, que, aunque traducido como “Finale” por Edmund Jephcott, significa literalmente “hacia el final”. Comienza proclamando de manera audaz que:

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica (Adorno, 1947, p. 247)<sup>2</sup>.

Si el aforismo hubiese concluido allí, podría interpretarse justificadamente que Adorno abandonó el materialismo marxista del que surgió la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt para adoptar

---

2 Como señala Klingen (2019), no es de extrañar que este aforismo haya generado un interés notable entre los teólogos contemporáneos, que quieren reivindicar a Adorno como uno de los suyos.

una alternativa francamente teológica, en la que los conceptos de redención y mesianismo mantenían su carga religiosa original<sup>3</sup>.

Adorno, sin embargo, desarrolla inmediatamente su argumento al insistir en que tal contemplación sólo puede provenir “desde el contacto con los objetos”, lo cual concuerda con su persistente énfasis materialista en “la preponderancia del objeto” sobre la imposición de conceptos subjetivos o creencias<sup>4</sup>. En otras palabras, la fe religiosa no es suficiente para dotar al mundo de significado a menos que ese significado ya esté de algún modo latente en él. Pero incluso la búsqueda de objetos mundanos que manifiesten una esperanza redentora prosigue Adorno de acuerdo a Bloch (1995):

(..) es también algo absolutamente imposible, porque presupone un punto de vista alejado, aunque sea por un pelo, del ámbito de la existencia, mientras que sabemos bien que cualquier conocimiento posible no solo debe ser primero arrancado de lo que es, si ha de ser válido, sino que también está marcado, por esta misma razón, por la misma distorsión e indignancia de la que busca escapar (p. 299).

En otras palabras, cada vez que buscamos el contacto directo con lo absoluto, lo incondicionado, lo redimido, nos engañamos pensando que hemos trascendido completamente las imperfecciones de nuestra situación actual. Pues como Adorno advirtió anteriormente en *Minima Moralia*, “no cabe la vida justa en la vida falsa” (Adorno, 1947, p. 39)<sup>5</sup>, incluso mientras nos esforzamos por crear las condiciones que permitirán a las generaciones futuras escapar de nuestro dilema.

---

3 Terminar prematuramente la cita en este punto también puede respaldar otras caracterizaciones simplistas de la posición de Adorno; véase, por ejemplo, Cornell (1992), *The Philosophy of the Limit*, que presenta una versión incompleta de la cita para justificar “la advertencia de Derrida contra la filosofía de la redención de Adorno” (p. 58).

4 Alexander Stern señala que tanto para Benjamin como para Adorno, “el proyecto de redención implica, de alguna manera, revertir el daño causado por los conceptos, rescatar los fenómenos de sus interpretaciones reduccionistas y llamar la atención sobre la manera en que son percibidos, así como sobre lo que escapa al ámbito del concepto: lo no idéntico” (2020, p. 59).

5 El original es “Es gibt kein richtiges Leben im falschen.”

“Zum Ende” concluye, sin embargo, con un giro dialéctico final, negando la aparente futilidad de la búsqueda de la redención como la última palabra: “incluso su propia imposibilidad debe al final comprenderse en aras de lo posible”. Es decir, la posibilidad y la imposibilidad no deben convertirse en opuestos binarios, sino más bien permitírseles mediarse mutuamente -o, en términos más precisos, entrelazarse quiásmicamente entre sí, ya que ‘mediación’ podría resultar demasiado conciliadora- para contemplar el mundo responsablemente “ante la desesperación”. Sin embargo, es completamente incierto si la contemplación responsable conducirá realmente a algún lugar, puesto que “Pero frente a la exigencia que de ese modo se impone, la pregunta por la realidad o irrealdad de la redención misma resulta poco menos que indiferente” (Adorno, 1947, p. 247).

Aunque parezca una digresión aparentemente al margen después de la exhortación de Adorno a emprender la formidable tarea de cruzar quiásmicamente posibilidad e imposibilidad, estas palabras finales de *Minima Moralia* interpelan súbitamente al lector. Pues a primera vista, parecen trivializar la cuestión de si la redención podría ser realmente una aspiración significativa y su luz mesiánica más que una metáfora, lo que parece socavar implícitamente su elevación como único punto de vista legítimo desde el cual puede practicarse la contemplación responsable del mundo. Adorno, sin embargo, atenúa hábilmente su posición al evitar una afirmación categórica sobre la irrelevancia de su realidad, diciendo en cambio solamente que la verdad de la redención “apenas tiene relevancia”. Esta enunciación matizada abre una grieta que deja a algunos lectores preguntándose si, después de todo, sí importa<sup>6</sup>. Traducir “zum Ende” como “Finale” resulta, por tanto, algo engañoso, pues Adorno podría estar sugiriendo que un verdadero final está aún por venir (Richter, 2011)<sup>7</sup>.

6 Véase Liska (2021) donde esta traduce la fase como “casi irrelevante” y argumenta que esta expresión refleja la vacilación de Adorno al momento de cerrar la cuestión de manera definitiva (pp. 123-124).

7 Gerhard Richter señala que puede referirse a varias alternativas posibles, las cuales son “algo distinto del fin mismo. La relación del título y lo que nombra, el fin, no es de

Algunos comentaristas, de hecho, consideran que la ambigüedad de Adorno respecto a la realidad de la redención constituye una clara virtud. Robert Hullot-Kentor, el más distinguido traductor de Adorno al inglés argumenta que “puede invocar al mesías que el filósofo sólo porque como filósofo Adorno no era un hombre religioso... el pasaje no debe interpretarse como una afirmación de que la filosofía deba asumir la postura de Juan el Bautista, sino como una exigencia de que Juan el Bautista se convierta en filósofo” (2006, p. 200). Si existe algún precedente para la posición de Adorno, es el “misticismo profano” de los románticos, quienes “querían conjurar la imagen de la luz divina no para contemplar la deidad como una fuente superior, sino para iluminar una naturaleza dañada que yace debajo. El pasaje nos exhorta al acto secular de un individuo genuinamente aislado, de élite, quien busca indudablemente otro mundo, aunque no el propugnado por iglesia alguna” (p. 200). La disposición a permanecer en la paradójica tierra de nadie entre la posibilidad e imposibilidad revela la afinidad de Adorno con Kierkegaard, aunque sin el salto decisional de fe característico de este último.

En su penetrante exploración sobre cómo la Teoría Crítica se enfrenta a la cuestión de la secularización, el historiador Peter Gordon (2020) interpreta, de manera similar, la posición de Adorno como la migración irreversible de los impulsos teológicos hacia lo profano. Al rastrear la retórica de la redención en otras partes de la *obra de Adorno*- por ejemplo, su discusión de la “experiencia metafísica” en *Dialéctica negativa*- lleva al extremo la afirmación de Gershom Scholem de que *Minima Moralia* es un ejercicio de teología “negativa” o “apofática”<sup>8</sup>. Adorno, concluye Gordon, se resistía “a cualquier afirmación de la teología buscando preservar la

---

identidad, sino de alteridad e incluso de no-identidad radical... lo que aparentemente se había anunciado es, en realidad, una postergación más.” (Richter, 2011, p. 63).

8 Inicialmente elaborada por figuras como Pseudo-Dionisio el Aeropagita y Meister Eckhart, la tradición de la teología negativa ha tenido ecos en la filosofía secular. Véase Bulhof y ten Kate (Eds., 2000), que incluye un ensayo de Steunebrink titulado “¿Es la filosofía de Adorno una teología negativa?”



teología sólo superándola por completo”. Su indiferencia hacia la realidad literal de la redención “sugiere el estatus pragmático de lo mesiánico como un ideal contrafáctico que se postula únicamente para asegurar un punto de vista crítico sobre la realidad” (p. 139)<sup>9</sup>. Haciendo eco de Hullot-Kentor, él discierne un paralelismo con Kierkegaard, despojado de sus anhelos piadosos y de su compromiso irracionalista, lo que sugiere que incluso la caracterización de Hent de Vries de la posición de Adorno como una “teología en pianissimo” o una “teología mínima” podría no registrar su repudio total de los residuos de la religión en la búsqueda de un punto de vista normativo para la Teoría Crítica (2005)<sup>10</sup>.

La necesidad apremiante de tal punto de apoyo crítico [point d'appui] contrafáctico, incluso para alguien que todavía se identifica ampliamente como marxista, no es difícil de explicar. Ya sin confianza en la misión histórico-mundial del proletariado, desdeñoso de una lectura científica del materialismo histórico y consternado por la reducción de un concepto enfático de razón objetiva a su variante instrumental, el propio Adorno experimentó profundamente la desesperación que, según él, sólo podía afrontarse movilizando la retórica hiperbólica de la redención, por incierta que fuera su posible realización. Esa retórica ya estaba en el ambiente cuando Adorno alcanzó la madurez filosófica tras la Primera Guerra Mundial, un período en el que, para citar el título del estudio de Michel Löwy (1992) sobre la “afinidad electiva” entre el pensamiento libertario judío y el radicalismo político, el concepto religioso de redención reforzaba la esperanza secular en la utopía<sup>11</sup>. O

9 Existe una extensa literatura sobre el papel de la teología “negativa” en la obra de Adorno, a menudo emblemática por su adopción del *Bilderverbot judío* o la prohibición de las imágenes talladas. Véase, por ejemplo, Brittain, 2010; Finlayson, 2012; y Cook, 2016.

10 Hent de Vries (2005) sostiene que Adorno nunca abandonó su intuición inicial: el pensamiento crítico, tal como lo concibe Derrida, siempre conserva una huella teológica, un remanente que debe ser preservado, aunque sea “entre paréntesis” (p. 31). El “negativismo” de Adorno, si bien reduce la redención a una idea crítica, la dota de una potencia particular: la de una metafísica negativa, inherentemente impotente pero esencial para la reflexión filosófica” (p. 532).

11 Véase también Rabinbach, 1997 e Isenberg, 2008. De hecho, la retórica de la redención ya estaba de moda antes de la guerra. Michael Morgan cita un pasaje de la novela

para expresarlo en los términos del famoso tratado de Franz Rosenzweig de 1921, “la estrella de la redención” brilla no solo en los cielos, sino también, al menos potencialmente, para iluminar la tierra que yace debajo. Es revelador que entre los textos juveniles inéditos de Max Horkheimer se encontraba una novela corta titulada “*Erlösung*”, un concepto que definió en términos schopenhauerianos como “el cese de todo deseo”(2007, p.11). No es sorprendente que el propio Adorno empleara el tropo de la “perspectiva de una vida redimida” ya en 1925, en un ensayo sobre Kafka hoy perdido<sup>12</sup>, al que hizo referencia en una carta a Benjamin nueve años después, el 17 de diciembre de 1934 (1999, p. 66).

Adorno, sin duda, carecía de toda relación directa con la práctica religiosa en su juventud. Bautizado en la fe católica de su madre y educado superficialmente como luterano, se mostró inicialmente indiferente ante la religión de su padre, judío no practicante. Según todas las fuentes, poseía escaso conocimiento directo de las prácticas, tradiciones y comentarios teológicos que más tarde movilizó con fines retóricos<sup>13</sup>. A diferencia de algunos de sus amigos, especialmente Siegfried Kracauer y Leo Lowenthal, no tenía ninguna conexión con el Lehrhaus de Fráncfort, que desempeñó un papel tan crucial en lo que se conoció como “Renacimiento judío” de la era de Weimar. Aunque compartía los anhelos utópicos de Ernst Bloch, no estaba dispuesto a deleitarse en la mezcla de prefiguraciones positivas, religiosas y de otro tipo, que Bloch celebraba con tanto fervor. Adorno, tampoco fue un temprano lector entusiasta del abiertamente mesiánico “nuevo pensamiento” de Ro-

---

de Robert Musil *El hombre sin cualidades* en el que un personaje dice que, entre los intelectuales, preocupados por vivir en un “paraíso perdido”, “la palabra “redención” y términos afines se pusieron de moda en ese momento... La era anterior a la Gran Guerra fue una era mesiánica”. (2001, pp. 2-3)

12 Kafka, escribe Adorno, “representa una fotografía de nuestra vida terrenal desde la perspectiva de una vida redimida, la cual solo se manifiesta como el borde de una tela negra”. Es en la misma carta que Adorno exhorta a Benjamin a no subestimar la “teología inversa” que sostiene las posiciones de ambos, una teología “dirigida contra el naturalismo y el sobrenaturalismo por igual”(1999, p. 67).

13 Véase Wasserstrom, 2007, para un relato escéptico de la comprensión de Adorno de la teología judía, incluida la Cábala y para una lectura más generosa, véase Martins, 2020.

senzweig, confesando a Lowenthal en una carta en agosto de 1923 que “estos son filosofemas/postulados lingüísticos que no entendería incluso si los entendiera”(1989, p. 65)<sup>14</sup>. La disertación<sup>15</sup> que escribió bajo la dirección del teólogo Paul Tillich sobre Kierkegaard tenía como objetivo exponer las raíces de la celebración del filósofo danés de la interioridad subjetiva en la interioridad burguesa, aunque posteriormente pudiera reconocer el poder de la “esperanza de la realidad de la redención de Kierkegaard” (Adorno, 1939-1940, p. 429)<sup>16</sup>. Fue, sin embargo, a través de su amistad con Walter Benjamin y, posteriormente, con Gershom Scholem que los motivos explícitamente teológicos comenzaron a abrirse camino en lo que se conocería como su “dialéctica negativa”. Como reconoció ante este último en un homenaje por su cumpleaños, su deuda con *las principales tendencias del misticismo judío* de Scholem era inmensa<sup>17</sup>.

Sin embargo, fue inicialmente de Benjamin, por supuesto, de quien Adorno aprendió primero la lección de que la teología podría tener algo que enseñarle a la Teoría Crítica<sup>18</sup>. En 1934, elogió el ensayo de Benjamin sobre Kafka, afirmando que “la imagen de la teología en la que con satisfacción vería disolverse nuestros pensamientos no es sino la misma que fundamenta tus reflexiones aquí-podría denominarse una teología ‘inversa. Esta posición, que se dirige tanto contra la interpretación natural como contra la so-

14 A pesar de esta observación, algunos comentaristas insisten en identificar una deuda. Por ejemplo, véase la discusión de los ecos del énfasis de Rosenzweig sobre la particularidad en Adorno; véase Floyd, Jr., 1993 y para otro análisis de la posible deuda implícita de Adorno con Rosenzweig en relación con la cuestión de la redención, véase Bozzetti, 2002, pp. 300-301.

15 Véase Adorno, 1980

16 Peter E. Gordon señala que anticipa la retórica de la redención en *Minima Moralia* (2016, p.53).

17 Theodor W. Adorno, “Gruß an Gershom G. Scholem. Zum 70. Geburtstag: 5 de diciembre de 1967”, en *Neue Zürcher Zeitung*. Sobre la relación entre Adorno y Scholem, véase Angermann, 2020.

18 El papel de la teología en la obra de Benjamin ha sido ampliamente debatido, dedicándose un considerable esfuerzo a intentar reconciliarlo con su perspectiva marxista. Véase, por ejemplo, Jacobson, 2003; y Colby Dickenson y Symons, eds., 2016.

brenatural, formulada aquí por primera vez con absoluta precisión, me parece completamente idéntica a la mía” (Adorno y Benjamin, 1999, p. 67)<sup>19</sup>. Si bien esta integración de la teología ya se anticipaba en trabajos anteriores como su ensayo sobre Kafka, son sus ‘Tesis sobre la filosofía de la historia’ las que constituyen el *locus classicus* de la incorporación benjaminiana de la teología en su comprensión del materialismo histórico, tesis que fueron publicadas póstumamente en la colección conmemorativa de 1942 compilada por el *Institut für Sozialforschung* tras su suicidio. Fue aquí donde Benjamín sostuvo que un ‘débil poder mesiánico’ había sido otorgado a cada generación, incluyendo la suya, y afirmó que “nuestra imagen de la felicidad está indisolublemente ligada a la imagen de la redención. Lo mismo se aplica a nuestra visión del pasado, que es la preocupación de la historia. El pasado lleva consigo un índice temporal que refiere a la redención”(Benjamin, 1968, p.256).

Anteriormente, en un “Fragmento teológico-político” inédito, un texto denso y críptico cuya composición ha sido diversamente expuesta entre principios de la década de 1920 y 1937, Benjamin había postulado una relación paradójica entre el mesianismo y la historia humana. El fragmento inicia con esta afirmación: “Solo el Mesías mismo consuma toda la historia”, y continúa: “en el sentido de que solo él redime, completa y crea su relación con lo mesiánico. Por esta razón nada histórico puede relacionarse por sí mismo con algo mesiánico”(Benjamin, 1978, p. 312-313). Es decir, la historia humana profana no debería proyectar un Reino de Dios terrenal literal como su *telos*, pues cuando el Mesías llegue la historia terminará. Como entendió Ernst Bloch en su *Espíritu de utopía*, era, por tanto, una falacia peligrosa postular una teocracia real como el objetivo literal de la política redentora. No sorprende que Adorno llegara a leer el fragmento como un argumento a favor del “concepto de redención en términos totalmente trascendentes”(Adorno y Scholem, 2023, p. 56)<sup>20</sup>.

---

19 Correspondencia escrita de Adorno a Benjamin el 17 de diciembre de 1934. Véase, también Benjamin, 1999.

20 Correspondencia escrita de Adorno a Scholem el 4 de marzo de 1951.

Sin embargo, para Benjamín existe una sutil relación entre la redención y la historia humana. “El orden de lo profano debe erigirse sobre la idea de la felicidad. La relación de este orden con lo mesiánico es una de las enseñanzas esenciales de la filosofía de la historia”. Aunque hay una aparente contradicción entre la búsqueda de la felicidad mundana y la redención mesiánica, “así como una fuerza puede, por medio de la acción, aumentar a otra que está actuando en la dirección opuesta, así el orden de lo profano ayuda, por ser profano, a la venida del reino mesiánico” (1978, p. 312-313). Existe un paralelismo entre la búsqueda de la reconciliación espiritual definitiva —Benjamin menciona el ideal cristiano de *restitutio in integrum*, pero igualmente podría haber hecho referencia a la noción cabalística de *tikún olam* (reparar el mundo)<sup>21</sup>— y una restitución mundana. Este proceso lo describe misteriosamente como “la eternidad de la caída”, la transitoriedad perpetua de la naturaleza, que sugiere es, de algún modo, idéntica a la felicidad. El fragmento concluye abruptamente con la exhortación: “esforzarse por este pasar, incluso para aquellas etapas del hombre que son la naturaleza, es la tarea de la política mundial, cuyo método debe llamarse nihilismo” (1978, pp. 312-313).

Por mucho que Adorno pudiera haber tomado prestada la retórica de redención de Benjamin, nunca siguió el ejemplo de su amigo en la adopción del ominoso tono apocalíptico que podría sugerir la destrucción nihilista como el método adecuado para algo vagamente denominado “política mundial”. Aquí, Adorno demostró su distancia de la tradición real del mesianismo judío, que, como señaló Gershom Scholem, “es en su origen y por su naturaleza —esto no se puede enfatizar lo suficiente— una teoría de

21 La importancia de este concepto, que fue introducido en el pensamiento judío por Isaac Luria y la escuela medieval de cabalistas de Safed, fue enfatizada por primera vez por Gershom Scholem (1971) en su relato seminal de *La idea mesiánica en el judaísmo y otros ensayos sobre la espiritualidad judía*. Aunque restauradora en su intención, su relación con las esperanzas utópicas de los radicales centroeuropeos de principios del siglo XX ha sido reivindicada por Löwy, *Redemption and Utopia*, p. 16-17. En su lugar, esta perspectiva lo interpreta como una valorización del abismo infinito de la diferencia y la postergación, generados por la ruptura kenótica de los vasos. Véase Bielik-Robson, 2023.

la catástrofe. Esta teoría enfatiza el elemento revolucionario y ca-taclísmico en la transición de todo presente histórico hacia el fu-turo mesiánico (Scholem, 1971, p. 7)<sup>22</sup>. Adorno no sólo evitaba celebrar el supuesto poder purificador de la catástrofe - había visto suficiente de ella durante el Holocausto<sup>23</sup>- sino que también com-partía la sospecha expresada por el propio Benjamín en sus estados de ánimo menos apocalípticos, de que el término podría ser más apropiado para describir el estado actual de las cosas, en el que la interminable repetición de lo mismo era en sí misma el problema, que para su catastrófica terminación<sup>24</sup>. Más que la alternativa ta-jante entre la interrupción catastrófica o la repetición intermina-ble, Adorno llegó a creer en una relación dialéctica entre la idea de progreso, por problemática que esta pudiera ser en muchos aspec-tos, y la redención.

Como resultado de sus reservas, Adorno podía ser criticado por quienes consideraban que la destrucción catastrófica del mun-do caído era un medio defendible para lograr la redención, la cual insistían, desafiantes, era una posibilidad literal<sup>25</sup>. Nadie expresó

---

22 En su esclarecedora discusión de su amistad, Asaf Angerman especula que Adorno pudo haber compartido algunas de las simpatías antinómicas que Scholem descubrió en las herejías sabatianas, pero concluye que “los elementos del nihilismo y el anarquismo como los que Scholem atribuye al antinomianismo sabatiano están muy alejados de la teoría ética y social de Adorno”(2020, p. 519).

23 Véase, por ejemplo, la afirmación de Adorno de que un nuevo imperativo categórico significa que Auschwitz nunca puede volver a ocurrir: “hay que empezar por entender que el progreso significa algo muy simple: que sería mejor si la gente no tuviera motivos para temer, si no hubiera una catástrofe inminente en el horizonte... el progreso hoy realmente significa simplemente la prevención y la evitación de la catástrofe total”(2006, p. 143).

24 La noción de Adorno de la historia como “catástrofe permanente” ha sido explorada con frecuencia. Para una visión útil, véase Catlin, 2016 y para un análisis de la afirmación de que la resistencia del mundo actual para Benjamin es en sí misma la catástrofe, véase Vandeputte, 2023. Se argumenta que Benjamin fue influenciado por la obra de Erich Ungar *Política y metafísica* de 1921.

25 Sin embargo, la separación de Adorno de la redención de la catástrofe apocalíptica podría conducir en una dirección muy diferente. Es decir, el apocalipsis podría perdurar como un estado de cosas continuo, aunque menos amenazante, y la redención ya no se vería como su resultado beneficioso. En 1997, Anson Rabinbach señaló que “bien puede darse el caso de que, debido a que hemos aprendido a vivir con el apocalipsis, el pensamiento mesiánico ya no sea radical. Y si el apocalipsis ya no es aterrador, no

este desdén tan explícitamente como el filósofo judío antinómico Jacob Taubes, quien se deleitó con la radicalización de la nueva izquierda alemana a finales de la década de 1960 y osciló dentro y fuera de la órbita de la Escuela de Frankfurt durante esos años turbulentos (Véase Muller, 2022, capítulo 11)<sup>26</sup>. Más cercano a Marcuse que a Horkheimer o Adorno, Taubes estaba ansioso ansioso por infundir acción política revolucionaria con un fervor religioso apocalíptico. En las conferencias de 1987, publicadas póstumamente como *The Political Theology of Paul*, Taubes (2004) despreció el aforismo final de *Minima Moralia* como poco más que una postura “vacía” basada en una noción espuria de redención. En contraste, afirmó con aprobación que Benjamín compartía la esperanza del apóstol Pablo en la llegada —o, en el caso de este último, el retorno— de un verdadero Mesías, la encarnación literal de la divinidad, quien sacaría al mundo de su miseria<sup>27</sup>. Ambos, también compartían un desprecio antiliberal por el estado de derecho que regía el mundo mientras este permanecía a la espera<sup>28</sup>. En comparación,

---

tiene sentido crear una imagen de lo que podría venir después” (p. 65). Para mi intento de dar sentido a la persistencia del pensamiento apocalíptico no redentor en la era del posmodernismo, véase “The Apocalyptic Imagination and the Inability to Mourn”, en *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, 1993.

- 26 La disputa de Taubes con Adorno comenzó cuando acusó a los editores de las cartas de Benjamin, Scholem y Adorno, de suprimir una a Carl Schmitt, que supuestamente demostraba la admiración de Benjamin por aspectos de la obra de Schmitt. Rolf Tiedemann defendió vigorosamente a Adorno en sus notas a la *Historia y la libertad* de este último, p. 325-326.
- 27 Según Taubes (2004), Benjamin “tiene una noción paulina de la creación; ve los dolores de parto de la creación, la futilidad de la creación... Esa es la idea de la creación como decadencia, ya que no tiene esperanza” (p. 72). Taubes (2003) buscó, también, alinear a Benjamín con la teología negacionista del mundo de Marción, el hereje del siglo II que buscaba distinguir al Dios creador de la Biblia hebrea del padre de Jesús, que era el Dios de la redención. La importancia de los debates sobre el legado de Marción, incluso entre los pensadores judíos durante Weimar, se demuestra en Bielik-Robson (2014, pp. 178-182).
- 28 Taubes admite que no está claro exactamente lo que Pablo quiso decir con “la ley”, pero en realidad no importa. “¿Se refiere a la Torá, se refiere a la ley del universo, se refiere a la ley natural? Es todo esto en uno... Los costos espirituales que debe soportar, no los asume por el bien de alguna palabrería en el espíritu de este gran nomos liberalismo. Es totalmente antiliberal; De eso estoy seguro”. Y luego añade, revelando la razón por la que se sintió tan atraído por Carl Schmitt: “Todavía no he sido engañado por un liberal, ya sea en la antigüedad o en la Edad Media o en los tiempos modernos” (2004, p. 20).

Adorno había meramente estetizado el discurso de la redención. Para él, acusaba Taubes con desdén, es sólo un “*comme si*, un como sí. Apenas importa si es real. Para Benjamín sí importa”(2004, 75). En el año 2000, Giorgio Agamben repitió esta misma comparación despectiva en su propia celebración del presuntamente antinómico Pablo, *El tiempo que queda*, y culpó de la “impotencia” de la política quietista de Adorno por su vacilación en expresar una esperanza incondicional en la redención real (2005, p. 35-38)<sup>29</sup>. La indiferencia calculada de Adorno hacia la realidad de la redención acusaba Agamben, era una reminiscencia de la filosofía ficcionalista del “como si” desarrollada por el filósofo neokantiano Hans Vaihinger (1968) de principios del siglo XX<sup>30</sup>.

Se han realizado esfuerzos para rescatar a Adorno de las acusaciones de Taubes y Agamben. Por ejemplo, Sebastian Truskolaski argumenta recientemente que la observación de Adorno del *Bilderverbot* judío (prohibición de imágenes) “le prohíbe dotar al ‘punto de vista de la redención’ con cualquier determinación positiva”(2021, p. 56). La reducción de la posición de Adorno a la filosofía del ‘como si’ de Vaihinger se desvía del camino, sostiene Truskolaski<sup>31</sup>, y no sólo porque Adorno hiciera referencia a Vaihinger

---

Por lo tanto, ni siquiera vale la pena considerar la idea liberal de que las leyes pueden ser legitimadas por el consentimiento de quienes las obedecen.

29 La edición original italiana salió en el año 2000. Para una comparación de Adorno y Agamben, véase Brittain, 2010. Describe la diferencia entre ellos de la siguiente manera: “Para Agamben, lo mesiánico representa un aplazamiento, una suspensión, una declaración de que ‘prefiero no hacerlo’. En el concepto de lo mesiánico se sostiene en su pureza la posibilidad de una vida más allá de los tentáculos del poder biopolítico, lejos de los enredos de la realidad. La teología política se paraliza para evitar que sea corrompida por mediaciones históricas limitadas. Lo mesiánico de Adorno sirve de contraste negativo con lo ya existente. Ayuda al filósofo a reconocer lo que no debe ser. Aunque la posibilidad de una vida mejor sigue siendo esquivada para Adorno, insiste en que las señales de ella no deben buscarse más allá de la historia, sino a través de la atención a las grietas y fisuras de la vida dañada misma. El concepto de lo mesiánico está destinado a centrar la atención en las realidades de la historia, no a distraer el pensamiento de ella. (p. 51).

30 Para una defensa reciente de las idealizaciones de Vaihinger, véase Appiah, 2017.

31 Por supuesto, hay que preguntarse por qué Adorno se sintió obligado a observar una prohibición religiosa, sin sentir la necesidad de justificarla. ¿Por qué era obligatorio obedecer el segundo mandamiento, pero no, digamos, el cuarto (“Acuérdate del día



con poca frecuencia y nunca positivamente. En lugar de pensar en la redención como un ideal regulativo que alimenta una narrativa de progreso, como podría haber hecho Vaihinger, Adorno, al igual que Benjamin, desconfiaba profundamente de la reconfortante ilusión del ascenso histórico evolutivo. Tampoco se hizo eco de una denigración gnóstica de la Creación al ubicar la perspectiva de la redención fuera del mundo en algún reino completamente trascendente. “No se puede considerar que Adorno proponga habitar tal posición como un u-topos ficticio ubicado en ‘otro mundo’, como sugieren Taubes y Agamben”, sostiene Truskalowski (2021): “En cambio, la ‘luz mesiánica’ brilla desde *el interior* del mundo a través de las ‘grietas y grietas’ de la vida dañada”(p. 102)<sup>32</sup>. La insistencia de Taubes en la realidad literal de la redención también puede ser cuestionada debido a los dudosos medios que respaldaba para alcanzarla: la herejía de la “redención a través del pecado”, identificada por Scholem (1971) con el movimiento sabatiano en el siglo XVII que culminó en el frenesí destructivo de Jacob Frank y sus seguidores en el siglo XVIII. Como deja claro la biografía de Taubes escrita por Jerry Z. Muller, este a menudo actuaba según el rechazo antinómico de las leyes morales en sus relaciones personales, donde su obsesivo comportamiento mujeriego, su desprecio a las normas convencionales y su frecuente traición a amigos socavaron la confianza de muchos, incluidos Scholem y Adorno (2022, Capítulo 14). Sea que uno interprete el paralelismo entre su teología antinomiana y su comportamiento personal como una coherencia

---

de reposo y santificalo)? Es difícil sentirse cómodo fundamentando la Teoría Crítica en la obediencia a prohibiciones de cualquier tipo, especialmente aquellas generadas por mandamiento divino. De hecho, como señala Finlayson, “Adorno muestra una falta de interés bastante arrogante en el significado religioso de estas prohibiciones [contra pronunciar el nombre de Dios y el *Bilderverbot*], y las reinterpreta libre y radicalmente”. Los presiona “al servicio de su propia agenda teórica, y esta agenda (en lugar de las doctrinas religiosas o las escrituras hebreas en las que se exponen, o su interpretación por teólogos posteriores) sigue siendo el único foco de su interés”. “Sobre no callar ante la oscuridad”(2012, p. 8). Es probable que Adorno se diera cuenta por primera vez de la importancia del *Bilderverbot* al encontrarse con el elogio de Kant en su análisis de lo sublime en *La crítica del juicio*, en lugar de leer la Biblia hebrea.

32 Para un argumento similar, véase Laffleur-Paiement, 2020.

fundamentada en principios o como una justificación en beneficio propio, esto lo distinguía claramente de Adorno, quien nunca asumió el dudoso papel de “santo pecador”. Como dice Agata Bielik-Robson (2014), “Taubes, que (con el primer Benjamin) cree que la violencia divina es la acción mesiánica más directa, Adorno percibe *toda* violencia como mitológica y aboga por una salida radical de ella” (p. 317).

Volver a debatir la cuestión de si Adorno empleó la redención como una metáfora estética del ‘como si’ o la concibió literalmente es, sin embargo, mucho menos urgente que abordar otra cuestión que nos ocupará en el resto de este ensayo. ¿Puede el concepto, tomado literalmente o no, proporcionar un punto de vista plausible para la crítica? Porque incluso si la observación del *Bilderverbot* impidió a Adorno describirlo en términos positivos, incluso si sólo fue concedido metafóricamente, la “redención” viene con una carga de denotaciones y connotaciones acumuladas que inevitablemente informan su uso y no puede ser ignorada cuando se invoca como el único punto de vista desde el cual el mundo actual puede ser criticado responsablemente. Para hacerles justicia se requeriría, ciertamente, una experticia en las tradiciones teológicas del judaísmo y el cristianismo, incluyendo sus variantes heréticas, que supera mis capacidades actuales, lo que exigiría una historia conceptual matizada de los términos más destacados —salvación, mesías, mesianismo, milenarismo, apocalipsis, revelación, catástrofe, gnosticismo, antinomianismo y escatología, por mencionar solo los más evidentes— que constituyen el campo de fuerza semántico que configura estas tradiciones. Pero podemos al menos comenzar por desentrañar los significados sedimentados de la “redención” en sí misma y abordar críticamente el trabajo que realiza en el pensamiento de Adorno<sup>33</sup>.

---

33 Cabe señalar que Adorno no es el único pensador del siglo XX cuya apelación a la redención ha necesitado discusión. Lo mismo podría decirse de Gilles Deleuze, quien fue atacado por Jacques Rancière y Peter Hallward por las implicaciones espirituales del término. Para un resumen de su crítica y una defensa de Deleuze, véase Bordeleau, 2014.

El efecto más evidente de llamar al “el punto de vista de la redención” el estándar de oro frente al cual deben medirse las imperfecciones del mundo actual es imbuir a la crítica con el aura afectiva de la meta más elevada imaginada por milenios de discurso teológico. Implícitamente, esto significa, investir al teórico crítico con la autoridad para asumir el papel de juez divino, o al menos para actuar como muñeco ventrílocuo. Junto a la luz deslumbrante proyectada por un mesías que aún está por venir, la tenue iluminación de, por ejemplo, la Ilustración secular parece ciertamente pálida. Sin las chispas divinas dispersadas en la Creación por la ruptura de las Vasijas que contienen el ser de Dios, según la doctrina cabalista luriánica, todos quedamos en la oscuridad. En resumen, en comparación con una norma tan maximalista como la redención, cualquier otra justificación posible para la crítica —emancipación, libertad, igualdad, justicia, razón, etc.— palidece. Aunque el concepto de redención haya migrado hacia lo profano y no pueda retornar a su patria religiosa, le resulta tan difícil desprenderse de su aura de autoridad absoluta como a un emigrado de, digamos, Alemania a América, deshacerse de su acento.

Como en otras instancias de teología política, esta autoridad se basa en la suposición tácita de que las ideas expresadas en un lenguaje religioso no solo tienen prioridad temporal sobre sus iteraciones seculares, sino que también son de algún modo más profundas y sustanciales, expresando una relación más estrecha con lo que realmente importa. Son consideradas como el fundamento originario de cualquier cosa que pueda replicarlas en otro registro más derivativo. Permanecen potentes bajo la superficie incluso después de su aparente secularización, la cual, según insisten comentaristas como Karl Löwith y Carl Schmitt producen simulacros de segundo orden de lo real, carentes de cualquier legitimidad autoautorizante propia.

Sin embargo, la superioridad inherente y la prioridad de la teología misma pueden ser cuestionadas. De hecho, las fuentes profanas de muchas de sus propias doctrinas han sido a menudo descubiertas. El llamado “método transformador” de Ludwig Feu-

erbach, en el que sujetos y predicados simplemente se invierten y se entiende que el hombre crea a Dios y no lo contrario, puede parecer arrogantemente antropocéntrico al otorgar a la humanidad el poder de un creador divino. Pero las variantes locales de su argumento son más persuasivas. Por ejemplo, la famosa afirmación de Schmitt de que el soberano moderno es una versión secular de una divinidad voluntarista omite considerar la posibilidad opuesta de que el concepto de un Dios monoteísta y omnipotente puede haberse derivado de las pretensiones de poder ilimitado de un gobernante pagano absoluto<sup>34</sup>. Los celos del único Dios verdadero contra los competidores politeístas también pueden reflejar las pretensiones exorbitantes de un rey que se engrandece a sí mismo. Incluso en la teología moderna, se pueden discernir fuentes profanas. Por ejemplo, los ecos de la teoría estética del gesto de Richard Wagner se han escuchado en la interpretación que Franz Rosenzweig hace de *la observación litúrgica del Día de la Expiación en la que "tiene lugar la huida de la congregación del no redimido mundo actual con todas sus separaciones y distinciones"* (Ido Ben Harush, 2022, p. 69). Incluso la doctrina cabalística luriánica de la ruptura y sanación de las Vasijas de la Creación ha sido entendida como una respuesta trascendentalizada a la traumática expulsión de los judíos sefardíes de España en 1492 (Scholem, 1971)<sup>35</sup>.

Independientemente si la reducción de las ideas teológicas a sus orígenes profanos pueda o no demostrarse de manera convincente en todos los casos, es evidente, en un sentido más am-

---

34 Para una discusión mordaz de los orígenes de una noción singular de divinidad, véase Assmann, *Of God*, 2008. Independientemente de que se pueda demostrar o no tal prioridad invertida, puede ser prudente entender la secularización, como ha argumentado Hans Blumenberg, no en términos de transferencia de sustancia, sino más bien como la sustitución de una posible respuesta (en un lenguaje religioso) por otra (con ropaje secular) a una pregunta perenne que elude una resolución definitiva. Véase *The Legitimacy of the Modern Age*, 1983.

35 Su interpretación fue cuestionada por Moshé Idel, quien argumentó a favor de la existencia anterior de los mismos motivos en el pensamiento cabalístico. Para una discusión de su disputa, véase Handelman, 1991, p. 155-159. Termina diciendo que el aforismo final de *Minima Moralia* "expresaba [la sensibilidad de las reflexiones de Scholem y Benjamin sobre la redención] magníficamente" (p. 159).

plio, que la teología, en tanto discurso especulativo que se nutre y a menudo se entrelaza con el análisis filosófico, es en sí misma siempre una variable dependiente y no independiente. Pues inevitablemente se basa en experiencias pre-reflexivas y no discursivas de lo sagrado, de lo numinoso o lo que Rudolf Otto (1958) llamó el *famoso mysterium tremendum et fascinans* de lo sagrado. Podría, incluso, conjeturarse que la justificación teológica se vuelve necesaria sólo cuando la inmediatez y el poder evidente de esas experiencias primordiales se desvanecen y los mitos orientadores que a menudo las acompañan comienzan a perder su credibilidad autoevidente. Para llenar el vacío, surge una serie de racionalizaciones, explicaciones, analogías y narrativas que legitiman cualquier sistema de creencias institucionalmente establecido y culto obligatorio que sobreviva a la pérdida de la eferescencia inmersiva. Podría argumentarse que las sectas se convierten en religiones plenas sólo cuando se produce esa pérdida y se hace necesaria una compensación especulativa. Lo que Durkheim habría llamado las “formas elementales de la religión” son sucedidas por alternativas más sofisticadas, reflexivas y complejas. La teología es así similar a la filosofía en cuanto está inspirada por el asombro, pero más en el sentido de preguntarse por qué la inmersión inocente en un mundo de vida encantado de creencias y prácticas ya no puede ser suficiente sin una justificación discursiva.

Reconocer los orígenes pre-teológicos de la “redención” es especialmente revelador. Expresa precisamente ese agudo sentido de la pérdida de la inocencia no alienada y de la unidad inmersiva con el mundo que genera, en primera instancia, la especulación teológica. Este paralelismo se manifiesta en el poderoso impulso restaurador del concepto, que expresa la esperanza de restituir lo que supuestamente se ha perdido. La palabra inglesa proviene del anglo-francés medieval *redemer*, una modificación del latín *redimere*, que significaba tomar o volver a comprar. El término alemán comparable *Erlösung* utilizado por Benjamin y Adorno, deriva del alemán antiguo *irlosunga*, que significaba salvación o liberación. Su sinónimo alemán moderno más frecuente es *Rettung*, que signifi-

ca salvar o rescatar. Tanto los términos en inglés como en alemán hacen eco del significado en la Biblia hebrea de גִּזְלָהּ (*geullah*), que aparece a menudo en Levítico y en otros lugares en referencia a la readquisición no solo de tierras, sino también de esclavos<sup>36</sup>. En particular, era el derecho y el deber del pariente más cercano rescatar a un pariente esclavizado para restituir su libertad, produciendo un patrón de liberación que se repetiría a lo largo de la Biblia (Daube, 1963, p. 13). La narración del Éxodo, en particular, elevó la práctica social de la libertad de la esclavitud a una metáfora del pacto entre Dios y el pueblo de Israel. Significativamente, se esperaba que el esclavo rescatado le debiera lealtad a su salvador, lo que se convirtió en el modelo de la gratitud perpetua de los israelitas emancipados hacia el Dios que los había liberado de la servidumbre. Notoriamente, el rescate monetario de los cautivos (*Pidyon Shvuyim*) se mantuvo como una bendición en la ley judía, y en ocasiones el rescate de un hijo primogénito (*Pidyon Haben*) debía pagarse al sacerdote para eximir al niño de la obligación de servirle (Telushkin, 2001, pp. 572-573, 672). En el Nuevo Testamento, la palabra griega comparable *apolutrosis* (ἀπολύτρωσις) tenía el mismo significado anterior de rescatar a un esclavo.

Si la redención originalmente sugería pagar un rescate para liberar a alguien de la esclavitud, pronto desarrolló significados adicionales poderosos en los que la condición degradada que debía rectificarse adquirió una importancia mucho mayor que la mera servidumbre involuntaria. Podría indicar la recreación del reino bíblico de David y la reconstrucción del primer Templo (Morgan, 2018)<sup>37</sup>. O podría implicar algo aún más ambicioso. Ya hemos mencionado la idea cabalística luriánica de la ruptura de las Vasijas de la Creación, que produjo un estado de alienación ontológi-

---

36 BibleHub. (s.f.). Hebrew Lexicon entry for 1353. BibleHub. Recuperado de <https://biblehub.com/hebrew/1353.htm>

37 Según Michael L. Morgan, “en el judaísmo, la redención final se asocia con el mesianismo, e históricamente, la idea de un mesías surgió en el judaísmo en el período bíblico y se asoció, incluso entonces, con la recuperación de la hegemonía política sobre un territorio fijo, con el retorno de algo así como la estabilidad en la forma de una monarquía renovada” (2018, p. 111).

ca a nivel cósmico. “En otras palabras”, escribe Scholem, usando la palabra hebrea para diáspora, “todo ser está en *Galut*” (Scholem, 1971, p. 45)<sup>38</sup>. Sanar esta condición de distanciamiento generalizado es la meta del *tikún olam*, pero un obstáculo adicional siguió a la caída de Adán y Eva, cuando el pecado fue introducido en el mundo. “Si Adán no hubiera pecado, el mundo habría entrado en el estado mesiánico en el primer sábado después de la creación, sin ningún proceso histórico. El pecado de Adán devolvió al universo, que casi había sido enmendado, a su estado original de ruptura” (1971, p. 46).

Sin embargo, al seguir fielmente las leyes de Dios establecidas en la Torá, el pueblo de Israel puede finalmente reparar lo que fue destrozado y restaurar un estado dichoso de perfección y armonía cósmica. O al menos esta era la esperanza rabínica ortodoxa hasta que la herejía de la “redención a través del pecado”, ejemplificada por la conversión de Sabbatai Zevi al islam y el posterior rechazo sabbatiano de la Ley Talmúdica más tarde abrazada por Taubes, trató de reemplazarla<sup>39</sup>. La extraordinaria historia de cómo esta herejía y el movimiento febril que engendró en muchas comunidades judías en los siglos XVII y XVIII, que culminó en el nihilismo autodestructivo de Jacob Frank (1726-1791), está magistralmente narrada por Gershom Scholem y no es necesario repetirla ahora. Basta señalar que su relato termina señalando la transferencia de las energías religiosas antinómicas de los sabbatianos al ámbito político:

Hacia el final de la vida de Frank, las esperanzas que había albergado de abolir todas las leyes y convenciones adquirieron un significado histórico muy fuerte. Como resultado de la Revolución Francesa, la subversión sabbatiana y frankista de la vieja moral y religión fue súbita-

38 La expresión cabalística para este exilio es *tsimsum*, que significa la autocontracción de Dios.

39 La Torá de los rabinos, argumentaban, podía haber sido válida para el mundo anterior al exilio redimido, pero otra, hasta entonces oculta, pero más verdadera, según insistían los sabbatianos más radicales, debía seguirse ahora en el mundo al que había venido el Mesías. Scholem (1971) subraya un paralelismo con la doble vida marrana adoptada por los judíos después de la expulsión de España.

mente situada en un contexto nuevo y relevante, y, tal vez, no sólo en abstracto, ya que sabemos que los sobrinos de Frank, ya sea como “creyentes” o por algún otro motivo, estaban activos en los altos círculos revolucionarios de París y Estrasburgo. Aparentemente, la Revolución había venido a corroborar que el punto de vista nihilista había sido correcto todo el tiempo (1971, p. 137).

Conexiones comparables entre los movimientos milenaristas y la política revolucionaria se han discernido a menudo en la búsqueda cristiana de la redención<sup>40</sup>. También hubo corrientes apocalípticas que dieron la bienvenida a la catástrofe final que de alguna manera acabaría con la alienación causada por la Caída. Además, los impulsos antinómicos surgieron y luego menguaron, cuando la expectativa de una redención inmediata se desvaneció. Asimismo, en este caso, la redención podía ser pospuesta indefinidamente, y el nihilismo autocomplaciente cedía nuevamente su lugar a la observancia de la ley.

Había, sin duda, diferencias significativas entre las versiones cristianas y judías predominantes sobre la redención en cuanto a los medios para llevarla a cabo. Originalmente, en la ley judía, la redención era un concepto transaccional que podía saldarse con sacrificios de animales. Pero finalmente el rescate que acabaría con la alienación y la pecaminosidad se identificó con el esfuerzo colectivo continuo de la comunidad para vivir vidas piadosas y expiar ritualmente cada año sus fracasos para realizarlas. Por otro lado, en el cristianismo, el rescate era pagado por un Redentor individual, el hijo de Dios cuyo sacrificio en la cruz tenía el propósito de salvar a los pecadores de la condenación. Es, así, el propio acto de inmensa generosidad de Dios a través de la Encarnación, la Crucifixión y la Resurrección lo que expía la Caída. “La muerte de Cristo”, escribe Maurice Wiles (1990), profesor regio de teología de Oxford, “fue un sacrificio para acabar con el pecado, un rescate para liberar a los prisioneros del diablo, y una manera de tomar sobre sí el castigo que, de otro modo, hubieran debido padecer los

---

40 El relato clásico es el de Norman Cohn, 1970. Véase también Walzer, 1982.



hombres y mujeres culpables”(p. 561)<sup>41</sup>. El apóstol Pablo tomó prestada la metáfora para afirmar que debido a que el sacrificio de Cristo en la cruz convertía a los creyentes en sus deudores: “Habéis sido libertados del pecado y os habéis convertido en esclavos de la justicia” (Biblia, Romanos. 6:16-18). Pero debido a que esa deuda no estaba completamente saldada, el pecado seguía impregnando un mundo imperfecto que aguardaba el retorno del Mesías. Y, sin embargo, para los fieles era posible entender la redención, citando a Rudolf Otto, “como algo que Dios cumplirá en el más allá y, sin embargo, al mismo tiempo ya experimentado aquí y ahora. En el primer aspecto, se presenta como la promesa asegura del Reino de Dios; en el segundo, por la experiencia presente de su paternidad, infundida por el Evangelio en el alma del discípulo como su posesión más íntima”(Otto, 1958, 167).

Se puede decir mucho más acerca de las variaciones judías y cristianas sobre el tema de la redención. ¿Sucede dentro de la historia de la humanidad o solo al final? ¿Cómo se relaciona la redención comunitaria con la salvación del alma individual? ¿Requiere la liberación mesiánica un Mesías o Redentor singular, o es un proceso más impersonal? ¿Prepara o incluso produce la acción humana la redención, o es esta enteramente un don de la gracia divina? En este último caso, ¿qué es preferible: adoptar una actitud de espera pasiva o resignarse a aguardar indefinidamente una meta que siempre se aplaza? ¿Era equivalente redimir el pecado causado por la Caída a sanar las heridas de un universo entero ‘en exilio’? ¿Constituía el sueño sionista de superar el exilio perpetuo mediante la restauración de una patria judía una alternativa al proyecto religioso de redención o un medio para realizarlo?<sup>42</sup>.

41 La creencia de que Dios pagó el rescate a Satanás a menudo se remonta a Orígenes, pero muchas tradiciones cristianas no la consideran válida. La alternativa, que Dios como Padre sacrificó a Dios como Hijo para apaciguar su propia ira, plantea todo tipo de preguntas espinosas sobre la relación entre el autosacrificio y la circularidad, especialmente si la Resurrección restauró al Hijo a la vida eterna.

42 Scholem, por su parte, se resistió a una lectura mesiánica del sionismo: “La redención del pueblo de Israel, por la que lucho como sionista, no es de ninguna manera idéntica a la redención religiosa, que espero que llegue algún día... El ideal sionista pertenece a un

Estas y otras cuestiones similares no solo recibieron respuestas diferentes entre las distintas tradiciones, sino también dentro de cada una de ellas. Examinar estas diferencias sería una tarea esclarecedora, aunque exigente, y también resultaría provechoso considerar los significados que la redención ha adquirido en otros modismos religiosos (Véase Binoj, 2016)<sup>43</sup>. Sin embargo, en lugar de extrañarnos en las minucias de la teología comparada, debemos retornar a su papel en la dialéctica negativa de Adorno como único ‘punto de vista’ desde el cual puede ejercerse la crítica.

Lo primero que debe señalarse es que Adorno nunca intentó realmente abordar el problemático dilema de cómo podría efectivamente realizarse la redención, ya fuera en términos religiosos o político. No respaldó ni la observación piadosa de la Ley ni su violación antinómica, y, ciertamente, nunca contempló la idea de que un Mesías ya había venido y que su sacrificio había redimido la condición pecaminosa de la humanidad después de la Caída. Según sugería, la simple expiación, ya sea como rescate del pecado o como medio de sanación del mundo, resulta insuficiente, pues se requiere un cambio mucho más fundamental. Si bien, en su dialéctica negativa puede existir un débil eco de la temprana afinidad de Weimar entre la teología judía heterodoxa y el activismo revolucionario, Adorno se apartó de cualquier respaldo benjaminiano a la “violencia divina” o a la política mundial “nihilista”. Para él, la redención era un punto de vista para la crítica, no el objetivo de un proyecto histórico literal. En resumen, la brecha entre la teoría crítica y la práctica radical, que siempre ha preocupado a los críticos de la Escuela de Frankfurt, se amplió especialmente cuando la teoría invocó la redención como su estándar normativo y *telos* putativo.

Más allá de la cuestión de los medios, existe también un problema problema con la escasez de reflexiones de Adorno sobre lo que el *telos* de la redención podría significar realmente en términos

---

lado y el ideal mesiánico pertenece al otro. Un reino no toca al otro” (citado en Engel, 2017, p. 116)

43 En el hinduismo, por ejemplo, la redención no es la liberación del pecado, sino del ciclo del karma perpetuado por las pasiones y los engaños.

sustantivos. Como señala Truskolaski, el *Bilderverbot* le proporciona una razón —o, dicho de forma menos amable, una excusa— para evitar explicitar lo que realmente esperaba transmitir al invocar un término religioso como fundamento normativo de la crítica. Benjamín había sido menos reservado, aunque igual de enigmático. “Nuestra imagen de la felicidad”, escribió en sus “Tesis sobre la filosofía de la historia”, “está indisolublemente ligada a la imagen de la redención”(1968, p.256). Anteriormente, en su “Fragmento teológico-político”, Benjamin había sostenido que “el orden de lo profano debe erigirse sobre la idea de la felicidad”, lo que podría parecer inicialmente disonante con la esfera sagrada: “la búsqueda de la humanidad libre se contrapone a la dirección mesiánica”. Sin embargo, posteriormente añadió: “Así como una fuerza puede, a través de la acción, aumentar otra que está actuando en la dirección opuesta, así el orden de lo profano ayuda, por su propia naturaleza profana, al advenimiento del reino mesiánico”. De este modo, “*a la restitutio in integrum spiritual*, que introduce la inmortalidad, le corresponde una restitución mundana que conduce a la eternidad del descenso, y el ritmo de esta existencia mundana eternamente transitoria, transitoria en su totalidad, en su totalidad tanto espacial como temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica es la felicidad”(Benjamin, 1978, pp.312-313)<sup>44</sup>.

No queda claro cómo se corresponden realmente las dos restituciones, la inmortalidad del alma salvada y la felicidad del cuerpo natural y transitorio, ni tampoco nos explica Benjamín por qué denomina restitución a su consecución, como si ambas condiciones alguna vez existentes, se hubieran perdido por alguna razón. Aunque esto podría describir cómo se sentían Adán y Eva antes de

---

44 Al argumentar así, Benjamin estaba rechazando una tradición filosófica de larga data que enfrentaba la felicidad egoísta contra los mandatos morales universales, una tradición que culminó en Kant y fue revivida por pensadores posteriores como Emmanuel Levinas. También debe notarse que al asimilar *tikún olam* a la noción pleromática de *restitutio in integrum*, que concordaba con su entusiasmo por la doctrina de la *apocatástasis* introducida por Orígenes, Benjamin ignoró su valorización de la kénosis y la dispersión infinita. Véase Bielik-Robson, 2003, para una discusión de la distinción, aunque ella no señala la fusión de las dos tradiciones por parte de Benjamin.

su expulsión del Jardín, ¿realmente la “felicidad” hace justicia al estado emocional de la Creación antes de que fuera fragmentada en pedazos? Pero por muy elíptico que sea el argumento de Benjamin, Adorno parece haber tomado de él una especie de hedonismo espiritualizado que combina la idea religiosa de la redención con la idea terrenal de la felicidad<sup>45</sup>. Esta última, como es ampliamente reconocida, fue un término clave en el vocabulario normativo de Adorno, ya fuera expresada directa o indirectamente como el “fin del sufrimiento”. Su frecuente evocación de la observación de Stendhal en *Sobre el amor* de que “*la beauté n’est que la promesse du bonheur*” (que Adorno citó erróneamente como “el arte es una promesa de felicidad”) podría indicar que lo prometido también puede identificarse con la redención, si el término incluye la gratificación sensual<sup>46</sup>. Las reflexiones de Adorno sobre la felicidad, incluyendo su distinción entre la felicidad “falsa” de la “industria cultural” y su alternativa “verdadera” en algún futuro utópico, han sido objeto de considerable discusión<sup>47</sup>.

Si, de hecho, Adorno combinó redención y verdadera felicidad, el resultado estaría en consonancia con la bivalencia restaurativa/utópica del discurso de la redención en general. Aunque es posible que no albergara ninguna ilusión sobre una era prelapsaria de inocencia dichosa o unidad cósmica anterior a la ruptura de las Vasijas, a menudo idealizaba la infancia como un paraíso perdido, una fantasía wordsworthiana o proustiana que Benjamin parece haber compartido<sup>48</sup>. Su propia existencia protegida como hijo único, criado con indulgencia por unos padres sobreprotectores y una tía querida, ha sido frecuentemente considerada como la fuente de su manifiesta nostalgia por la felicidad perdida de la infancia. Aquí la idea de redención estaba impregnada de la esperanza de salvar o

---

45 Hay poca evidencia de que compartiera la identificación schopenhaueriana de la redención con el cese del deseo abrazado por el joven Horkheimer en “*Erlösung*”.

46 Véase, por ejemplo, Adorno, 1997, p. 311. Para una discusión, véase Finlayson, 2015.

47 Véase, por ejemplo, Gordon, 2023. Para un relato de las variaciones históricas en el significado de “felicidad”, véase McMahon, 2006.

48 Véase Foster, 2018.

rescatar lo que se había perdido, las experiencias intensas, semánticamente ricas, a menudo miméticamente inspiradas, que prefiguraban una utopía potencial. Aquí la salvación no significaba ser salvado del pecado o la alienación, sino más bien salvar los recuerdos que también expresaban la esperanza de un futuro muy diferente. Como señaló Habermas en su ambivalente consideración de la “*rettende Kritik*” de Benjamin —que ha sido traducida al inglés como “redemptive critique” (crítica redentora), pero que se traduce mejor como “rescuing critique” (crítica salvadora)— esta se entendía a sí misma “como identificación y *repetición* de experiencias enfáticas y contenidos utópicos, y no como reflexión en un proceso formativo”<sup>49</sup>. Según Tiedemann, “el uso enfático que hace Adorno del término ‘salvar’ (*Rettung* = salvar, rescatar) lo coloca una vez más en la sucesión de Benjamin, quien fue probablemente el primer filósofo en elevar el término a una dignidad conceptual” (Tiedemann, 2006, nota editorial a Adorno, p. 331).

Pero ¿el rescate de estas intensas experiencias de felicidad individual del pasado significa algo más que recordarlas como modelos inspiradores para una posible redención futura de la sociedad en su totalidad? ¿Implica también, en cierto modo, la anulación del sufrimiento pasado y la sanación de aquellas heridas causadas ya sea por la alienación cósmica, por la condición pecaminosa surgida tras la Caída, o simplemente por la injusticia social?<sup>50</sup> ¿Significa una reconciliación absoluta de las oposiciones, la plena realización de los deseos, la eliminación de las desigualdades, la superación de todas las contradicciones y la negación de todas las negaciones- en

49 Jürgen Habermas, “Concienciación o crítica redentora: la contemporaneidad de Walter Benjamin”, *New German Critique*, 17 (primavera, 1979), p. 50. Señala su tensión con la noción marxista de crítica ideológica.

50 La identificación de la redención con la cancelación del sufrimiento de las generaciones pasadas fue un tema particularmente controvertido, que separó a Benjamin con su evocación de la noción religiosa de apocatástasis, la salvación final de todas las almas, de Horkheimer y sus colegas. Herbert Marcuse resumió sus escrúpulos al final de *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (1955): “incluso el advenimiento definitivo de la libertad no puede redimir a los que murieron en el dolor. Es el recuerdo de ellos, y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, lo que oscurece la perspectiva de una civilización sin represión” (p. 216).

una palabra, una completa *restitutio in integrum*? ¿O la preferencia de Adorno por la no-identidad sobre la totalización armonizadora significa, como dijo un observador, que “la redención no debe equipararse con la reconciliación, si la reconciliación significa superar la cualidad misma de la ‘diferencia’? La redención significa, más bien, la recuperación de lo particular frente a su subsunción *jerárquica dominante* bajo alguna categoría más amplia Floyd Jr., W. W. (1993, p.543)<sup>51</sup>.

No sólo existe incertidumbre sobre el concepto implícito de redención en Adorno, sino también un conflicto implícito entre el significado original del término como un rescate pagado para aliviar un estado de alienación y la frecuente crítica de Adorno a la lógica del intercambio. La tensión es aún más evidente cuando la noción sustitutiva de sacrificio, inherente a la idea cristiana de redención, se compara con la crítica sostenida del sacrificio en *Dialéctica de la Ilustración*. Horkheimer y Adorno argumentan que el sacrificio fue originalmente un astuto dispositivo para engañar a los dioses, cuya ira se aplacaba mediante la ofrenda de un sustituto que representaba a toda la comunidad. Aunque se originó en un mundo todavía sujeto al mito, esta práctica sobrevive tanto en el cristianismo —como lo ejemplifica su papel central en la cristología de Kierkegaard<sup>52</sup>— como en la noción formal moderna de racionalidad, que puede rastrearse hasta la abstracción que convierte las cosas concretas en palabras generales. De hecho, según la leyenda de Odiseo, especialmente su encuentro con las sirenas, la razón misma comenzó con el sacrificio del deseo corporal en aras de la autoconservación. Este sacrificio produjo finalmente la ideología del sujeto racional individual que domina la naturaleza tanto interna como externa, celebrada por igual por la filosofía kantiana y la psicología del ego. Debido a la fungi-

---

51 Adorno también puede leerse como un argumento a favor de la “salvación de las apariencias” o, más precisamente, de lo que en alemán se llama *Schein*. Véase Zuidervaart., 1993.

52 La función todavía mítica del sacrificio, incluido el sacrificio del intelecto, en Kierkegaard se analiza en Kierkegaard, 1989, capítulo 6.

bilidad de la víctima, la lógica mítica del sacrificio mantiene su potencia en el mundo moderno, como lo demuestra el genocidio de los judíos en el Holocausto<sup>53</sup>.

Si, como concluyen pesimistamente Horkheimer y Adorno (2022), “la historia de la civilización es la interiorización del sacrificio, en otras palabras, la historia de la renuncia” (p. 43), la implicación del concepto de redención, enraizada como está en el pago de un rescate para emancipar a un esclavo, debería haber sido más clara para ellos. La redención no solo sugiere una compensación equitativa para el dueño del esclavo, sino que también implica que el esclavo emancipado contrae una nueva deuda con su redentor (como vimos argumentar explícitamente a Pablo). En lugar de ser una alternativa plena a esa civilización o un refugio de trascendencia absoluta más allá del mundo de la fungibilidad, la redención está de hecho implicada en ella, pues valoriza una cadena de equivalencias. Adorno, sin embargo, nunca se detuvo a reflexionar sobre esta imbricación o los significados preteológicos sedimentados del término, prefiriendo aprovechar su resplandor aurático antes que analizar su problemática etimología. Incluso en una obra tan tardía como *Dialéctica Negativa*, todavía repetía su severa advertencia de que “si la posibilidad de redención en la existencia, por débil y distante que sea, se elimina por completo, el espíritu humano se convertiría en una ilusión, y el sujeto finito, condicionado y meramente existente acabaría siendo deificado como portador del espíritu” (Adorno, 1973, p. 400).

Dado que Adorno se abstuvo deliberadamente de desarrollar lo que entendía por redención, más allá de vagos gestos que la equiparaban con una felicidad sin reservas, y de examinar su problemático bagaje conceptual, corresponde a sus lectores completar los vacíos. Como hemos visto en nuestro breve recorrido por sus diversos significados en las tradiciones teológicas judía y cristiana, el término ha sido un significante lo suficientemente vacío como para inspirar múltiples interpretaciones. De hecho,

---

53 Para un análisis de este vínculo, véase Rabinbach, 2003.

la incertidumbre sobre su significado no se expresa únicamente en su adopción superficial por parte de críticos contemporáneos de la injusticia social que buscan dar un barniz religioso a su empeño por “reparar el mundo”. Ya había generado una proliferación hermenéutica de opiniones entre teólogos eruditos que se esforzaban por darle sentido<sup>54</sup>.

La “redención” puede incluso volverse contra su función como sinónimo de la trascendencia absoluta de un mundo imperfecto, como de hecho lo hizo Friedrich Nietzsche, quien celebraba en cambio la immanencia absoluta. En *Así habló Zaratustra*, se burló de la idea cristiana de la expiación de los pecados pasados por considerarla una expresión de resentimiento decadente y negador de la vida *contra el mundo*, proclamando en su lugar: “Redimir el pasado y transformar cada ‘Así fue’ en un ‘Así lo quise!’”, *¡solo a esto llamo redención!*” (1961, p. 161)<sup>55</sup>. Aquí la redención, en lugar de ser un estímulo para cambiar radicalmente el mundo hacia algo mejor o para restaurar una inocencia perdida antes de la Caída, se identifica con el *amor fati*, la afirmación, a pesar de todo, de lo que ha sido y sigue siendo, incluyendo el sufrimiento que no puede —y en verdad no debería— ser abolido de la vida. Aquí la voluntad no se dirige hacia el futuro, sino hacia el pasado, que debe ser valorado como digno de retornar eternamente. El superhombre que está por venir añadió Nietzsche en *La genealogía de la moral*, “el hombre redentor de gran amor y desprecio, el espíritu creador cuya fuerza imperiosa no le permitirá descansar en ningún alejamiento ni en ningún más allá... nos redimirá no sólo del ideal reinante, sino también de aquello que estaba destinado a surgir de él: la gran náusea, la voluntad de nada, el nihilismo” (1966, p. 96)<sup>56</sup>.

---

54 Para un relato completo del caso judío, que registra los numerosos debates eruditos sobre las enseñanzas de Lurián respecto a la Creación, véase Don Karr, 2006.

55 Para una discusión perspicaz de la transvaloración de Nietzsche de la idea de redención, véase Krell, 1996, capítulo 3.

56 Compárese esta condena del nihilismo con la invocación positiva que Benjamin hace de él como método de la política mundial en su “Fragmento teológico-político”.



Con Nietzsche nos encontramos, ciertamente, muy lejos de la insistencia de Adorno en que la redención es la única perspectiva que “desplazará y extrañará” el mundo imperfecto actual. Una brecha similar puede encontrarse en sus respectivas actitudes hacia el sufrimiento y la felicidad, aunque ambos despreciaban los simulacros insatisfactorios de felicidad que ofrecía la cultura contemporánea<sup>57</sup>. Sin embargo, señalar estas diferencias no significa argumentar que uno esté en lo correcto y el otro equivocado en su uso del término, sino más bien observar que si los significados de ‘redención’ pueden divergir tan radicalmente, también pueden hacerlo las implicaciones políticas que se han derivado de ellos. Haciendo caso omiso de la advertencia contra la búsqueda de la realización del Reino de Dios en la tierra, que Benjamin había observado con admiración en *El espíritu de la utopía* de Bloch, algunos han buscado apresuradamente acelerar la venida del Mesías. El utopismo revolucionario que Scholem, Norman Cohn, Michel Löwy y otros identificaron como resultado de secularización del mesianismo antinómico no ha sido, sin embargo, la única orientación política a la que se ha vinculado. Una reinterpretación más moderada y no violenta de la “teoría de la expiación” cristiana se ha invocado para respaldar un comunitarismo social-relacional antiindividualista (Kotsko, 2010). Como demuestra el inesperado caso de Richard Rorty (2010), el término puede incluso movilizarse metafóricamente en favor del humanismo secular y la política pluralista liberal, apoyándose en la capacidad de la literatura para dotar nuestras vidas de un significado definitivo<sup>58</sup>. También se ha destacado recientemente su papel en la intensificación de las políticas de identidad, específicamente en el caso de los judíos estadounidenses y su campaña para liberar a los judíos soviéticos<sup>59</sup>. En ciertas ocasiones, la creación del Estado de Israel tras el Holocausto también ha sido interpretada como un

---

57 Para los pensamientos de Nietzsche sobre la felicidad, véase McMahon, 2006, p. 424-440.

58 Para el análisis de su argumento, véase Llanera, 2017. Para un intento de leer a Rorty a través de la lente de la teología judía contemporánea, véase Lerner, 2015.

59 Véase Kelner, 2008.

paso tentativo hacia la “reparación del mundo” según teólogos como Emil Fackenheim (1983)<sup>60</sup>.

Algunos practicantes de la política redentora, sin embargo, han rechazado cualquier versión benigna de la secularización de la teología política y han re-literalizado la interpretación estética del término “como si” atribuida a Adorno por Taubes y Agamben. Haciendo caso omiso de la advertencia contra la búsqueda de la realización del Reino de Dios en la tierra, que Benjamín había notado con admiración en *el Espíritu de Utopía* de Bloch, han buscado intransigentemente acelerar la venida del Mesías. Pero, según Michael Löwy, no todos lo han hecho en pos de causas libertarias o progresistas. Yihadistas islámicos, colonos judíos mesiánicos de Cisjordania, nacionalistas hindúes y cristianos —la lista podría, por desgracia, ampliarse— revelan el rostro inquietantemente violento de una política apocalíptica de redención, impaciente por limpiar un mundo corrupto. De hecho, ha habido una marcada tendencia de los movimientos políticos populistas, sean directamente religiosos o no, de aprovechar la retórica de la redención para sus propios fines<sup>61</sup>.

Uno caso en particular merece nuestra atención al concluir nuestra consideración de la confianza de Adorno en la redención como un punto de vista normativo para la Teoría Crítica. Después de la Guerra Civil estadounidense, la ocupación militar del norte sobre la derrotada Confederación, el ascenso del poder político negro y las maquinaciones corruptas de los llamados “carpet-baggers” y “scalawags” condujeron a un movimiento reaccionario para restaurar la supremacía blanca, que recurrió explícitamente a la retórica religiosa de la redención cristiana<sup>62</sup>. Para 1876, todos los estados, excepto tres, habían sido “redimidos”, aunque se necesitó el

---

60 Para un tratamiento matizado del significado potencial de la redención en la política contemporánea, que se basa en Fackenheim, véase Morgan, 2001.

61 Véase Carreira y Vieira, 2018; y Kavka, 2021.

62 Véase Perman, 1984. La importancia de la retórica religiosa se subraya en Edward J. Blum y W. Scott Poole, eds. *Valle de lágrimas: Nuevos ensayos sobre religión y reconstrucción*. (Macon, Ga., 2005).

Compromiso que siguió a las disputas de las elecciones empatadas de ese año para otorgar a la facción sureña del Partido Demócrata el control total. Reconstrucción terminó con el retiro de las tropas federales y prácticamente todos los avances logrados por los negros desde la Emancipación se deshicieron. Los autodenominados “redentores” que se impusieron fueron sucedidos por grupos paramilitares de vigilancia, siendo el Ku Klux Klan el más notorio, que aterrorizó a los negros durante generaciones y cuyo legado aún no se supera por completo.

Por supuesto, sería fácil protestar que esta versión de la redención seguramente no es lo que Adorno habría tenido en mente, en caso de que alguna vez se hubiera sentido lo suficientemente cómodo como para romper el *Bilderverbot* y hacérselo saber. Tampoco sería del todo justo aferrarse a la ironía involuntaria de la alternativa que ofreció en el famoso párrafo de *Minima Moralia*: “El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones”(1947, p. 247). Adorno, después de todo, nunca pretendió ser un estudioso de la historia estadounidense, y la palabra alemana original que usó fue *Nachkonstruktion*, no *Rekonstruktion*. Pero todavía existe algo inquietante en el peso otorgado a un término impreciso cuyo significado se negó a desarrollar y cuyo bagaje semántico nunca confrontó, un término, además, tan vulnerable al abuso.

A primera vista, podría parecer que Adorno era culpable de lo que Susan Sontag había llamado célebremente “compañerismo religioso” en su reseña de 1961 sobre la antología de Walter Kaufmann, *Religion from Tolstoy to Camus*, reimpressa en su influyente colección de 1966, *Against Interpretation*. Al criticar la actitud de “piedad sin contenido,” que por entonces estaba de moda y había sobrevivido a la muerte de Dios, Sontag argumentaba que esta refleja “en distintas medidas, tanto nostalgia como alivio: nostalgia por la pérdida del sentido de lo sagrado y alivio porque se ha levantado una carga intolerable.” Sin lealtad a ninguna tradición religiosa específica, sus defensores muestran una atracción sentimental

hacia un concepto genérico de “espiritualidad”, y “simplemente coleccionan ejemplos de seriedad, fervor moral, o pasión intelectual, que es lo que hoy identifican como posibilidad religiosa” (Sontag, 1964, pp. 250-251).

La aparente similitud entre la condena de Sontag al “compañerismo religioso” y la crítica de Jacob Taubes hacia Adorno no es coincidencia. Cuando Sontag escribió su reseña, de hecho, estaba coenseñando con Taubes en la Universidad de Columbia, incluyendo un curso sobre sociología de la religión que comenzaba con las Epístolas de Pablo y otro centrado en la lectura utópica de Freud en los, por entonces audaces, nuevos libros de Herbert Marcuse y Norman O. Brown, *Eros y civilización y Vida contra muerte* (Müller, 2022, pp.255-256)<sup>63</sup>. Tanto los “compañeros religiosos” como los filósofos del “como si,” según acusaban, eran incapaces de realizar compromisos reales, prefiriendo en su lugar gestos de simulacros vacíos. Había, sin embargo, dos diferencias significativas en sus enfoques. En primer lugar, mientras que el objetivo de Sontag era la espiritualidad vaga y carente de contenido que había sustituido a la observancia y creencia religiosa tradicional, el de Taubes era la reutilización ilegítima del contenido teológico con fines seculares por parte de filósofos del “como si” indiferentes a la validez original de las doctrinas que habían tomado prestadas. Y, en segundo lugar, el propósito de Sontag era justificar un ateísmo franco que ya no necesitaba del gravitas adicional proporcionada por una espiritualidad dudosa, mientras que Taubes buscaba restaurar la verdad inquebrantable de la creencia religiosa, que veía ejemplificada en la evocación de Benjamin de la redención como una posibilidad literal.

Sería difícil caracterizar la evocación de la redención de Adorno como un simple caso de lo que Sontag llamó ‘compañerismo religioso’, puesto que él también se oponía firmemente al aura de piedad difusa sin compromiso religioso que ella detectaba en el clima contemporáneo de pseudo-espiritualidad. Por lo tanto, parecía más

---

63 Müller también detalla las complejidades de su relación personal, que incluyó enredos con la primera esposa de Taubes, Susan.

apropiado. Por lo tanto, parecería más apropiado hablar de un “compañerismo teológico” donde la pretensión de autoridad normativa, no ganada por mérito propio, busca compensar la falta de contenido sustantivo. Pero incluso si es así, no hay razón para aceptar la afirmación doctrinaria de Taubes de que la única alternativa válida sería una defensa categórica de la promesa literal de redención.

Cualquiera que sea el tipo de compañero de viaje del que se acuse a Adorno, es difícil negar cierta desesperación evidente en su afirmación, a la vez insistente y debilitada por una maraña de matices sutiles, de que sin una tenue creencia en la redención no existiría posibilidad alguna de vislumbrar mundo mejor. Pues esto revela el declive de su confianza en la idoneidad de un concepto objetivo o enfático de razón como estándar normativo de la Teoría Crítica, que había sido un legado fundamental del marxismo hegeliano que inspiró a la primera generación de la Escuela de Frankfurt<sup>64</sup>. En lugar de fundamentarse en aquello que Hegel llamaba “negación determinada” y su potencia, el punto de vista de la redención se presenta con el mayor grado de indeterminación posible<sup>65</sup>. El hecho de apoyarse en la redención también refuerza otra impresión: que Adorno, pese a sus reiteradas afirmaciones en contra, se había tornado progresivamente más escéptico sobre la capacidad de la acción humana para generar cambios significativos<sup>66</sup>. Si bien esta posición parecería confirmar su reputación habitual como pesimis-

64 La ambivalencia de Adorno sobre este tema se evidencia en la carta que envió a Scholem el 9 de mayo de 1949, donde elogiaba las principales tendencias de Scholem en el misticismo judío: “*Me conmovió poderosamente el capítulo sobre el misticismo luriano, cuyos conceptos básicos me parecen infinitamente productivos*”, pero luego expresó su lealtad al “punto de vista de la fenomenología hegeliana del espíritu”, es decir, que el movimiento del concepto, de la cosa misma, es al mismo tiempo el movimiento explícitamente pensante del sujeto que mira”(Adorno y Scholem, 2023, p. 42).

65 En “A través de un cristal oscuro”, Cook (2016) argumenta de manera poco convincente que la teología inversa de Adorno se basa en la idea hegeliana de “negación determinada”.

66 Sin embargo, Angermann (2023) insiste en que Adorno, al igual que los creyentes cabalísticos lurianos, confiaba en la intervención humana para sanar el mundo roto: “En ambos casos -y este punto es crucial tanto para Adorno como para Luria- la redención metafísica y teológica depende de la ética: de la acción humana y moral” (p. xxii). No obstante, Angermann no explica exactamente qué significaría esta acción moral en la práctica.

ta severo que había renunciado a toda esperanza, el hecho de que Adorno mantuviera esa esperanza, aunque fuera en una paradójica ‘imposibilidad’ que debe ser comprendida ‘en aras de lo posible’, complica esta imagen, aunque nos deje pocas razones para confiar en que pueda realizarse alguna vez. Como consecuencia, queda completamente claro por qué la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, encabezada por Jürgen Habermas<sup>67</sup> y Albrecht Wellmer, consideró necesario descartar la retórica teológica de la redención —tanto en su sentido metafórico como literal— por considerarla excesiva y dudosa, y se propuso, en cambio, fundamentar la Teoría Crítica exclusivamente sobre bases post-teológicas y post-metafísicas<sup>68</sup>.

---

67 Al comienzo de su carrera, Habermas (1979) todavía podía citar con aprobación el último aforismo de *Minima Moralia*, tal como se muestra en “El idealismo alemán de los filósofos judíos” (Mendieta, 2002, pp. 58-59). Sin embargo, a medida que su pensamiento se volvió más explícitamente post-metafísico, la idea de redención dejó de ser prominente.

68 Según Cooke (2006), al describir la posición de Wellmer, “cuando la buena sociedad se presenta como una condición de redención y, como tal, más allá de las limitaciones de la existencia humana, el mal utopismo y el finalismo parecen difíciles de evitar. El mal utopismo parece inevitable porque la buena sociedad se presenta como una condición más allá de la historia, inalcanzable por el esfuerzo humano, negando así aparentemente la importancia de la agencia transformadora. El finalismo parece inevitable porque la condición proyectada se caracteriza por el cierre, negando así aparentemente la creatividad y la libertad de la voluntad humana, la finitud del conocimiento humano y la contingencia de la vida y la historia humanas” (p. 167). En mi propio intento de rastrear los esfuerzos por encontrar una base racional viable en la Teoría Crítica tardía, véase Lusk (2016).

Cabe señalar que la impaciencia con la retórica de la redención también ha sido expresada por teóricos asociados con el pensamiento postestructuralista. Por ejemplo, Bersani (1990) afirma que “la autoridad redentora del arte se sugiere, sólo puede ser ejercida por la crítica. El arte es ciego a las posibilidades redentoras inherentes a sus representaciones del ser caído. La cultura de la redención depende, en última instancia, de una voz suplementaria, el núcleo autorizado del intérprete crítico, filosófico o psicoanalítico, el que sabe” (p. 62, cursiva en el original).

## Referencias

- Adorno, T. W. (1973). *Negative dialectics* (E. B. Ashton, Trans.). Continuum.
- Adorno, T. W. (1974). *Minima moralia: Reflections from damaged life* (E. F. N. Jephcott, Trans.). Verso.
- Adorno, T. W. (1980). *Kierkegaard: Construction of the aesthetic* (R. Hullot-Kentor, Trans.). University of Minnesota Press.
- Adorno, T. W. (1997). *Aesthetic theory* (R. Hullot-Kentor, Trans.). University of Minnesota Press.
- Adorno, T. W. (2006). *History and freedom: Lectures 1964-1965* (R. Tiedemann, Ed., R. Livingstone, Trans.). Polity Press.
- Adorno, T. W., y Benjamin, W. (1999). *The complete correspondence 1928-1940* (H. Lonitz, Ed., N. Walker, Trans.). Harvard University Press.
- Adorno, T. W., y Scholem, G. (2023). *Correspondence 1939-1969* (A. Angermann, Ed., P. Schwebel y S. Truskolaski, Trans.). Polity Press.
- Agamben, G. (2005). *The time that remains: A commentary on the letter to the Romans* (P. Dailey, Trans.). Stanford University Press.
- Angermann, A. (2020). "Adorno and Scholem: The heretical redemption of metaphysics". In P. E. Gordon, E. Hammer, y M. Pensky (Eds.), *A companion to Adorno* (pp. 509-525). Wiley.
- Appiah, K. A. (2017). *As if: Idealization and ideals*. Harvard University Press.
- Assmann, J. (2008). *Of God and gods: Egypt, Israel and the rise of monotheism*. University of Wisconsin Press.
- Benjamin, W. (1968). Theses on the philosophy of history. In H. Arendt (Ed.), *Illuminations* (H. Zohn, Trans., pp. 253-264). Schocken Books.
- Benjamin, W. (1978). Theologico-political fragment. In P. Demetz (Ed.), *Reflections: Essays, aphorisms, autobiographical writings* (E. Jephcott, Trans., pp. 312-313). Schocken Books.
- Benjamin, W. (1999). Franz Kafka: On the tenth anniversary of his death. In M. W. Jennings, H. Eiland, y G. Smith (Eds.), *Selected writings, vol. 2, 1927-1934* (R. Livingston, Trans.). Harvard University Press.
- Bersani, L. (1990). *The culture of redemption*. Harvard University Press.
- Bielik-Robson, A. (2014). *Jewish cryptotheologies of late modernity: Philosophical Marranos*. Routledge.
- Bielik-Robson, A. (2023). *Derrida's Marrano Passover: Exile, survival, betrayal and the metaphysics of non-identity*. Routledge.

- Blum, E. J., y Poole, W. S. (Eds.). (2005). *Vale of tears: New essays on religion and reconstruction*. Mercer University Press.
- Blumenberg, H. (1983). *The legitimacy of the modern age* (R. M. Wallace, Trans.). MIT Press.
- Bordeleau, E. (2014). A redemptive Deleuze? Choked passages or the politics of contraction. *Deleuze Studies*, 8(4), 470-494.
- Brittain, C. C. (2010). *Adorno and theology*. TyT Clark.
- Brittain, C. C. (2010). Political theology at a standstill: Adorno and Agamben on the messianic. *Thesis Eleven*, 102(1), 39-56.
- Bulhof, I. N., y ten Kate, L. (Eds.). (2000). *Flight of the gods: Philosophical perspectives on negative theology*. Fordham University Press.
- Catlin, J. (2016). *After Auschwitz, and before: The concepts of catastrophe and barbarism in Adorno* [Master's thesis]. University of Leuven. [https://www.academia.edu/26567344/After\\_Auschwitz\\_and\\_Before\\_The\\_Concepts\\_of\\_Catastrophe\\_and\\_Barbarism\\_in\\_Adorno](https://www.academia.edu/26567344/After_Auschwitz_and_Before_The_Concepts_of_Catastrophe_and_Barbarism_in_Adorno)
- Cohn, N. (1970). *The pursuit of the millennium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. Oxford University Press.
- Cook, D. (2016). "Through a glass darkly: Adorno's inverse theology". *Adorno Studies*, 1(1), 1-15.
- Cooke, M. (2006). *Re-presenting the good society*. MIT Press.
- Cornell, D. (1992). *The philosophy of the limit*. Routledge.
- Daube, D. (1963). *The exodus pattern in the Bible*. University of Oregon Press.
- de Vries, H. (2005). *Minimal theologies: Critiques of secular reason in Adorno and Levinas*. Johns Hopkins University Press.
- Dickenson, C., y Symons, S. (Eds.). (2016). *Walter Benjamin and theology*. Fordham University Press.
- Engel, A. (2017). *Gershom Scholem: An intellectual biography*. University of Chicago Press.
- Fackenheim, E. L. (1983). *To mend the world*. Schocken Books.
- Finlayson, J. G. (2012). On not being silent in the darkness: Adorno's singular apophaticism. *The Harvard Theological Review*, 105(1), 1-32.
- Finlayson, J. G. (2015). The artwork and the promesse du bonheur in Adorno. *European Journal of Philosophy*, 23(3), 392-419.



- Floyd Jr., W. W. (1993). Transcendence in the light of redemption: Adorno and the legacy of Rosenzweig and Benjamin. *Journal of the American Academy of Religion*, 61(3), 539-562.
- Foster, R. (2018). Adorno and Proust: Memory, childhood, and the experiential grounds of social criticism. In C. McCall y N. Ross (Eds.), *Benjamin, Adorno and the experience of literature*. Routledge.
- Gordon, P. E. (2016). *Adorno and existence*. Harvard University Press.
- Gordon, P. E. (2020). *Migrants in the profane: Critical theory and the question of secularization*. Yale University Press.
- Gordon, P. E. (2023). *A precarious happiness: Adorno and the sources of normativity*. University of Chicago Press.
- Habermas, J. (1979). Consciousness-raising or redemptive critique: The contemporaneity of Walter Benjamin. *New German Critique*, 17, 30-59.
- Habermas, J. (2002). The German idealism of Jewish philosophers. In E. Mendieta (Ed.), *Religion and rationality: Essays on reason, God, and modernity* (pp. 37-59). MIT Press.
- Handelman, S. A. (1991). *Fragments of redemption: Jewish thought and literary theory in Benjamin, Scholem and Levinas*. Indiana University Press.
- Horkheimer, M. (1988). Erlösung. In A. Schmidt (Ed.), *Gesammelte Schriften: Vol. 1. Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter, 1914-1918*. Fischer.
- Horkheimer, M. (2007). *A life in letters: Selected correspondence* (M. R. Jacobson y E. M. Jacobson, Eds. y Trans.). University of Nebraska Press.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of enlightenment: Philosophical fragments* (G. S. Noerr, Ed., E. Jephcott, Trans.). Stanford University Press.
- Hullot-Kentor, R. (2006). *Things beyond resemblance: Collected essays on Theodor W. Adorno*. Columbia University Press.
- Idel, M. (1991). *Jewish thought and literary theory in Benjamin, Scholem and Levinas*. Indiana University Press.
- Isenberg, N. (2008). *Between redemption and doom: The strains of German Jewish modernism*. University of Nebraska Press.
- Jacobson, E. (2003). *Metaphysics of the profane: The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Columbia University Press.

- Jay, M. (1993). The apocalyptic imagination and the inability to mourn. In *Force fields: Between intellectual history and cultural critique* (pp. 84-109). Routledge.
- Jay, M. (2016). Reason after its eclipse: On late critical theory. University of Wisconsin Press.
- Karr, D. (2006). "Which Lurianic Kabbalah?" Academia.edu. [https://www.academia.edu/30928619/Which\\_Lurianic\\_Kabbalah](https://www.academia.edu/30928619/Which_Lurianic_Kabbalah)
- Kelner, S. (2008). Ritualized protest and redemptive politics: Cultural consequences of the American mobilization to free Soviet Jewry. *Jewish Social Studies*, 14(3), 1-37.
- Kingen, H. (2019, August 1). Vom Standpunkt der Erlösung: Zum 50. Todestag Adornos. <https://www.henning-klings.de/vom-standpunkt-der-erloesung-zum-50-todestag-adornos/>
- Kotsko, A. (2010). *The politics of redemption: The social logic of salvation*. TyT Clark.
- Krell, D. F. (1996). *Infectious Nietzsche*. Indiana University Press.
- Lafleur-Paiement, A. (2020). La presence messianique sans artifice: Jacob Taubes critique de Theodor W. Adorno. *Ithaque*, 27, 1-24.
- Lerner, A. J. (2015). *Redemptive hope: From the age of enlightenment to the age of Obama*. NYU Press.
- Liska, V. (2021). Almost. *Krisis*, 2, 123-124.
- Llanera, T. (2017). Richard Rorty and the concept of redemption. *International Journal of Philosophy of Religion*, 82, 87-107.
- Löwy, M. (1992). *Redemption and utopia: Jewish libertarian thought in Central Europe* (H. Heaney, Trans.). Stanford University Press.
- Marcuse, H. (1955). *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*. Beacon Press.
- Martins, A. (2020). *The migration of metaphysics into the realm of the profane: Theodor W. Adorno reads Gershom Scholem*. Brill.
- Mathew, B. (2016). Concept of redemption in the world religions: A comparative analysis of the account of redemption in Semitic religions and Indian religions. *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 21(3), 56-62.
- McMahon, D. M. (2006). *Happiness: A history*. Atlantic Monthly Press.
- Morgan, M. L. (2001). *Interim Judaism: Jewish thought in a century of crisis*. Indiana University Press.

- Morgan, M. L. (2018). History and moral normativity. In H. Tirosh-Samuelson y A. W. Hughes (Eds.), *History and moral normativity* (pp. 110-125). Brill.
- Muller, J. Z. (2022). *Professor of apocalypse: The many lives of Jacob Taubes*. Princeton University Press.
- Nietzsche, F. (1961). *Thus spoke Zarathustra* (R. J. Hollingdale, Trans.). Penguin Books.
- Nietzsche, F. (1966). *On the genealogy of morals and Ecce Homo* (W. Kaufmann, Ed., W. Kaufmann y R. J. Hollingdale, Trans.). Vintage Books.
- Otto, R. (1958). *The idea of the holy* (J. W. Harvey, Trans.). Oxford University Press.
- Perman, M. (1984). *The road to redemption: Southern politics, 1869-1879*. University of North Carolina Press.
- Rabinbach, A. (1997). *In the shadow of catastrophe: German intellectuals between apocalypse and enlightenment*. University of California Press.
- Rabinbach, A. (2002). Why were the Jews sacrificed? The place of antisemitism in Adorno and Horkheimer's Dialectic of Enlightenment. In N. Gibson y A. Rubin (Eds.), *Adorno: A critical reader* (pp. 175-192). Blackwell.
- Richter, G. (2011). *Afterness: Figures of following in modern thought and aesthetics*. Columbia University Press.
- Rorty, R. (2010). *An ethics for today: Finding common ground between philosophy and religion*. Columbia University Press.
- Scholem, G. (1971). *The messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality* (M. A. Meyer y H. Halkin, Trans.). Schocken Books.
- Silva, F. C., y Vieira, M. B. (2018). "Populism and the politics of redemption". *Thesis Eleven*, 149(1), 10-27.
- Sontag, S. (1966). *Against interpretation and other essays*. Farrar, Straus y Giroux.
- Stern, A. (2020). Guilt and mourning: Adorno's debt to and critique of Benjamin. In P. E. Gordon, E. Hammer, y M. Pensky (Eds.), *A companion to Adorno* (pp. 47-63). Wiley.
- Taubes, J. (2004). *The political theology of Paul* (A. Assmann y J. Assmann, Eds., C. Schulte, Trans.). Stanford University Press.
- Taubes, J. (2016). Walter Benjamin—A modern Marcionite? Scholem's Benjamin interpretation reexamined. In C. Dickenson y S. Symons (Eds.), *Walter Benjamin and theology*. Fordham University Press.

- Telushkin, J. (2001). *Jewish literacy: The most important things to know about the Jewish religion, its people, and its history*. William Morrow.
- Truskolaski, S. (2021). *Adorno and the ban on images*. Bloomsbury.
- Vaihinger, H. (1968). *The philosophy of "As if": A system of the theoretical, practical and religious fictions of mankind* (C. K. Ogden, Trans.). Routledge y Kegan Paul.
- Vandeputte, T. (2023). Continuity as catastrophe: Origins of a thesis in Walter Benjamin. *New German Critique*, 148, 1-30.
- Walzer, M. (1982). *The revolution of the saints: A study in the origin of radical politics*. Harvard University Press.
- Wasserstrom, S. M. (2007). Adorno's Kabbalah: Some preliminary observations. In O. Hammer y K. von Stuckrad (Eds.), *Polemical encounters: Esoteric discourse and its others* (pp. 37-54). Brill.
- Wiles, M. (1990). What Christians believe. In J. McManners (Ed.), *The Oxford illustrated history of Christianity* (pp. 556-591). Oxford University Press.
- Zuidervart, L. (1993). *Adorno's aesthetic theory: The redemption of illusion*. MIT Press.

## CAPÍTULO 5

# ALGUNAS COSAS QUE AÚN HOY PODEMOS APRENDER DE LA DIALÉCTICA NEGATIVA DE ADORNO

*Ángeles Smart*<sup>1</sup>

### RESUMEN

Este trabajo propone un abordaje crítico sobre de la vigencia y relevancia de la dialéctica negativa de Theodor Adorno. En primer lugar, articula la propuesta adorniana con la filosofía de Immanuel

---

1 Docente-Investigadora de tiempo completo en la Universidad Nacional de Río, Argentina. Es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Magister con orientación en Filosofía e Historia de la Ciencia por la Universidad Nacional de Río Negro y Doctora en Teoría Crítica por 17, Instituto de Estudios Críticos, México. Realiza sus tareas en el Instituto de Estudios en Ciencia, Tecnología, Cultura y Desarrollo (CITECDE) y en la Escuela de Artes de la Universidad Nacional de Río Negro. Es Profesora Adjunta Regular en la Licenciatura en Arte Dramático y en el Profesorado en Teatro de la misma universidad. Participa y ha participado en numerosos congresos especializados y publicado diversos artículos teniendo como tema central la Estética, la Escuela Crítica de Frankfurt y la obra del filósofo Bolívar Echeverría.

Kant que buscaba pensar la razón al tiempo que sus límites. En segundo lugar, despliega la idea de una crítica immanente que considera que toda refutación debe partir desde la interioridad del pensamiento interpelado y sus dos máximas en apariencia incompatibles: la de la inmersión minuciosa y la del distanciamiento libre. Continúa con una sección que recupera el método específico de la dialéctica negativa cuya lógica de la desintegración se abre paso a partir de las ruinas de una lógica de la identidad, para terminar con la profundización sobre el peculiar uso que hace de los conceptos al dinamitar su contenido estable y anquilosado. Estos tres motivos -la dialéctica negativa, la crítica immanente y los conceptos cognitivos críticos-, considerados como herramientas de análisis, si bien manifiestan su eficacia primera en las indagaciones filosóficas, permiten, también hoy, iluminar abordajes propios de otras disciplinas o campos de estudio.

**Palabras clave:** dialéctica negativa; crítica immanente; conceptos críticos

## ABSTRACT

This work proposes a critical approach to the relevance and fruitfulness of Theodor Adorno's negative dialectic. At first, it articulates the Adornian proposal with Immanuel Kant's philosophy that sought to think about reason as well as its limits. Secondly, it deploys the idea of an immanent critique that considers that any refutation must start from the interiority of the thought questioned and its two apparently incompatible maxims: that of meticulous immersion and that of free distancing. It continues with a section that recovers the specific method of negative dialectics whose logic of disintegration makes its way from the ruins of a logic of identity, to end with a deepening of the peculiar use it makes of concepts by dynamiting their stable and stagnant content. These three topics -negative dialectic, immanent criticism and critical cognitive concepts-, considered as tools of analysis, although they manifest their

primary effectiveness in philosophical inquiries, allow, also today, to illuminate approaches specific to other disciplines or fields of study.

**Keywords:** negative dialectic; immanent criticism; critical concepts

## 1. Introducción

En el año 2009 se publicó, en el número 11 del *Boletín de Estética* del Centro de Investigaciones Filosóficas de Argentina, el texto “¿Podemos aún hoy aprender algo de la estética de Adorno?” [*Can we still learn anything from Adorno's Aesthetics today?*], traducción al español del trabajo que Albrecht Wellmer escribiera en inglés en el año 2003 con motivo de una conferencia dictada en la Universidad de Oslo. Allí Wellmer realiza una recuperación crítica -señalando los aciertos y marcando las limitaciones- de la filosofía del arte adorniana. Utilizando la misma estrategia, conservando el espíritu crítico y partiendo de la respuesta afirmativa que las reflexiones de Wellmer ofrecen a la pregunta planteada, en este trabajo se parte de la idea según la cual aún hoy también la dialéctica negativa de Adorno posee vigencia y actualidad. Por un lado, por sus aportes concretos a las problemáticas filosóficas y al campo de la teoría del conocimiento en especial, y por otro, en cuanto propuesta metodológica que orienta sobre un posible modo de trabajar con los conceptos en los distintos campos del saber. La forma que subyace en la propuesta de Adorno de cómo guiar un razonamiento, una demostración o el acceso a un fenómeno particular, si bien nunca independiente del todo de los contenidos, esconde una eficacia insospechada y no siempre aprovechada. Las causas de esto último seguramente sean múltiples, y una no menor tiene que ver con la complejidad de los propios textos y razonamientos adornianos. Su estilo de escritura y sus modos analíticos muchas veces desconciertan y desalientan hasta a los espíritus más valientes.

La propuesta de este trabajo consiste en sistematizar de una manera lo más clara posible, y para un público que no necesariamente cuente con una formación técnica y específica en la obra

del filósofo alemán -más allá que ambos propósitos hubieran disgustado al mismo Adorno (Jay, 1988, p. 1)-, dos tópicos relacionados con su dialéctica negativa, el de la crítica inmanente y el de los conceptos cognitivos críticos. El concepto de crítica inmanente aparece explícitamente en la obra de Adorno (1984, 2012) y el de los conceptos cognitivos críticos en el ya clásico trabajo que Susan Buck-Morss (1981) escribiera sobre el origen de la dialéctica negativa. Considero que ambos motivos aportan especial beneficio y siguen siendo efectivos en el pensamiento tanto del campo filosófico como de otros saberes contemporáneos. Asimismo, el trabajo articulará esta dialéctica negativa con la tradición kantiana de la crítica y de una reflexión que piensa tanto las posibilidades de la razón, como también sus límites. Leer *Dialéctica Negativa* de Adorno en sus conexiones con la tradición inaugurada por Immanuel Kant la ubica no sólo en aquella corriente intelectual que sigue apostando a la crítica como camino de avance para la filosofía, sino también en la línea según la cual la condición para la defensa de la razón por sobre el imperio de la irracionalidad, está en aceptar y reconocer aquello que está fuera y más allá de su alcance. Y si bien Adorno esgrime reparos a la postura de Kant eso no impide que el camino crítico inaugurado por este último, fuera uno de los puntos de partida de las reflexiones del primero.

## 2. Kant, Adorno y la nueva crítica

En el capítulo VIII de su obra *Marxismo tardío*, titulado “Kant y la dialéctica negativa”, Fredric Jameson sostiene que la obra de 1966 de Adorno, *Dialéctica negativa*, lejos de ser una composición aleatoria, como podría parecer a primera vista, sigue el plan de la *Crítica de la razón pura* (Jameson, 2010, p. 121) en tres aspectos fundamentales. Un primer paralelismo entre ambas obras se establece en que, así como Kant había denunciado en su obra los usos y abusos de la razón, Adorno hace otro tanto con la dialéctica y las formas lógicas de la identidad. Los usos ilegítimos de la razón, “el divagar dogmático o teológico entre entidades que no podemos conocer” (Jameson, 2010, p. 121) que caracterizaron, según Kant, a las filosofías de los



siglos que lo precedieron dejan su lugar, en el mundo secular de mediados del siglo XX y con Adorno como nuevo crítico, a un nuevo error: la confusión de la propuesta heideggeriana. Adorno dedica, a lo largo de su trayectoria, mucho tiempo y espacio a criticar a Martín Heidegger, a tal punto que Rudiger Bubner ha afirmado que el “único punto fijo de su filosofía” (cit. en Jameson, p. 121) es su antagonismo por principio hacia él.

Efectivamente, la primera parte de *Dialéctica Negativa* se encamina directamente a un análisis pormenorizado de la ontología alemana. Si bien en la crítica entran tanto las filosofías de Edmund Husserl, como la de Karl Jaspers y Max Scheler, sobre todo la que disgusta a Adorno es la de Heidegger. La promesa del proyecto ontológico -la de reinstaurar zonas y regiones de la realidad susceptibles de ser nuevamente pensadas filosóficamente después de la crítica kantiana- se sostuvo sobre la confianza de poder “tachar las mediaciones, en vez de reflexionarlas” (Adorno, 1984, p. 66). En Heidegger una supuesta mirada dialéctica, encubre la verdadera dialéctica que no descansa ni en la focalización de un objeto independiente del sujeto, ni en la entronización de un sujeto desvinculado de toda objetividad. Heidegger, pero ya también Husserl, según Adorno, se ahorró el esfuerzo dialéctico de la reflexión sobre la facultad cognoscitiva que caracterizaba la crítica kantiana. Y si bien también Adorno parecería compartir el anhelo de que la conclusión kantiana sobre nuestro saber del absoluto no sea la definitiva, ese deseo no lo nubló a tal punto que “el tema inconformista de que la filosofía no tiene porqué conformarse en sus límites de ciencia organizada y aprovechable” (1984, p. 66) se convirtiera en él en un nuevo y complaciente conformismo.

Así también la famosa vuelta a las cosas de Husserl, intuitiva e inmediata, que no se detiene en el análisis de las estructuras categoriales no sólo es arbitraria gnoseológicamente sino conservadora desde el punto de vista histórico: “La crítica del criticismo se hace precrítica” (Adorno, 1984, p. 66). Por lo mismo, el afán heideggeriano en el apoyo filológico y la necesidad de volver a un lenguaje más arraigado en el mito que en los conceptos, es interpretado,

según Adorno, como una actitud precrítica. La ausencia de la crítica en las ontologías alemanas, lejos del compromiso intelectual y responsable con el sí mismo que implicaba la forma de la nueva ciencia kantiana, traiciona el intento de volver a problematizar el absoluto ya que éste termina convirtiéndose en “una naturaleza inanimada, de la que pudo extraerse bien rápida y burdamente la orden de acomodarse” (1984, p. 66). Adorno lee en el énfasis puesto sobre la angustia, el fracaso y las preguntas por sobre las respuestas, distintas estrategias que ciertos intelectos encontraron para no demorar la obediencia.

El segundo paralelismo marcado por Jameson, entre *Dialéctica Negativa* y la *Crítica de la razón pura*, se da con la aparición del otro adversario de Adorno, que, ocupando el lugar, no ya del dogmatismo, sino del empirismo, aparece pasados los siglos en la “perspectiva mucho más deshumanizada que él llama positivismo” (Jameson, 2010, p. 122). La reivindicación de un pensamiento conceptual y la posibilidad de ir más allá de lo meramente fáctico debe serle garantizada al hombre aún al precio de la paradoja:

Incluso en el caso de que Carnap y Mises tuvieran más razón que Kant y Hegel, no podría ser ésta la verdad. El Kant de la crítica de la razón ha afirmado en la doctrina de las ideas la imposibilidad de la teoría sin metafísica. Pero el hecho de que la teoría sea posible implica ese derecho de la filosofía al que se atuvo el mismo Kant, que la deshacía como resultado de su obra. La salvación de la esfera inteligible no es sólo, como sabe todo el mundo, apologética protestante, sino que intenta intervenir en la misma dialéctica de la Ilustración allí donde ésta termina eliminando la razón misma. (Adorno, 1984, p. 384)

Los puntos de contacto entre *Dialéctica Negativa* y la *Crítica de la razón pura* son varios y como dice Jameson parafraseando a Kant “una completa enumeración podría llegar a ser una ocupación útil y no desagradable, pero, en este lugar, por entero prescindible” (Jameson, 2010, p. 123), por lo cual se limita a nombrar el tercer paralelismo entre las tres ideas trascendentales kantianas —la inmortalidad, la libertad y Dios— y los tres modelos analizados con

los que concluye *Dialéctica Negativa*. Estos modelos cumplen la función de aclarar y desplegar concretamente cómo opera la dialéctica negativa adorniana. Adorno en primer lugar toma la dialéctica de la libertad para construir una filosofía de la moral, la de la del Espíritu universal y la historia natural para erigir una historia, y por último desarrolla la función de las preguntas metafísicas que manifiestan cómo “la autorreflexión crítica hace a su vez revoluciones a la revolución copernicana” (Adorno, 1984, p. 9).

La relación de Theodor Adorno con la filosofía kantiana se remonta a su temprana formación, guiada por su amigo Siegfried Kracauer, también vinculado al Instituto de Investigación Social, quien lo introdujo al estudio de la filosofía. Dice Rolf Wiggershaus:

Con él estudió por las tardes de los sábados a lo largo de varios años de manera poco convencional la *Crítica de la razón pura* de Kant. Bajo la dirección de Kracauer, no experimentó esta obra como mera teoría del conocimiento, sino más bien como una especie de escritura cifrada, a partir de la cual se podía leer el estado histórico del espíritu, y en el cual el objetivismo y el subjetivismo, la ontología y el idealismo libraban una batalla entre ellos. (2010, p. 89)

Estas lecturas que se iniciaron cuando Adorno todavía cursaba sus estudios en el nivel medio serían recordadas siempre “como mucho más valiosas que las que recibió en su educación universitaria formal” (Jay, 1989, p. 53). Junto con Kracauer y también con Walter Benjamin, Adorno consideraría a partir de ellas, la crítica kantiana como una propedéutica de la metafísica y no su enérgico rechazo como sucedía con las diversas variantes del neokantismo (Wiggershaus, 2010, p. 92). Y si bien Adorno nunca dedicó a Kant una monografía como sí lo hiciera a Kierkegaard, Hegel, Husserl o Benjamin, sí dictó dos seminarios a lo largo de su carrera, uno que versó sobre la *Crítica de la razón pura* en 1959 y otro sobre la *Crítica de la razón práctica* en 1963. En ellos se perfila con claridad la posición adorniana frente al idealismo trascendental, tanto sus puntos de discrepancia como también su profundo acuerdo con el “corazón del proyecto kantiano: pensar la razón al tiempo que sus límites” (Arenas, 2003, p. 357).

Este ejercicio de pensar la razón tiene como objetivo principal, como se mencionó, denunciar las nuevas mistificaciones que han limitado el pensamiento del siglo XX, especialmente el proyecto de Heidegger que, según Adorno (1971), “pone a calentar en secreto el irracionalismo” (p. 24). Así, se busca recuperar el uso discursivo y la discusión racional como elementos esenciales de toda actividad filosófica. Fundamentar esto en una teoría del conocimiento que cumpla con el doble propósito kantiano, a saber, que por un lado proporcione positivamente un fundamento a las ciencias ya constituidas, y por otro, desde un punto de vista negativo, limite las posibilidades reales de la razón humana en aras a construir un verdadero conocimiento (cfr. Arenas, 2003, p. 358), será el objetivo de la empresa teórica de Adorno. En el camino -para evitar la arbitrariedad del intuicionismo, la inmediatez y el recurso al sentimiento que nos alejan de los fines intelectivos- será necesario repensar las relaciones mediadas entre concepto y experiencia, sin desoír la insistencia de Kant en la “necesidad de reconocer sensibilidad y entendimiento como dos facultades *irreductibles y complementarias* del conocer humano” (Arenas, 2003, p. 359). Por lo tanto, la clave estará en el concepto de mediación, cuyo núcleo fundamental consiste en afirmar tanto que la realidad fáctica está mediada por las formas de la subjetividad como que las formas de la subjetividad están mediadas a su vez por la realidad existente, o en otras palabras que “tan poco sentido tiene un discurso sobre la realidad en sí (noúmeno) como uno sobre la forma del sujeto en ausencia de toda referencia al mundo” (Arenas, 2003, p. 364).

La diferencia fundamental entre ambos pensadores radica en su nivel de confianza respecto a la posibilidad de soslayar exitosamente la distancia que sigue sobreviniendo entre el sujeto y el mundo. Y así como Kant en su *Critica de la razón pura* había afirmado que las “representaciones mediadoras” (A 138/B 177) son imprescindibles para que haya una mera posibilidad de conocer los fenómenos y había confiado en una estable y duradera solución al desajuste de la heterogeneidad originaria entre ambos polos del conocimiento, en Adorno primará la aceptación del fracaso al que está condenado

el pensamiento. Adorno, en su propia interpretación de Kant, leerá contradicciones insolubles y aporías en la doctrina kantiana, pero lejos de juzgarlas negativamente las remarcará como lo valioso a tener en cuenta y dirá que su profundidad no se basa en la capacidad para resolver estas contradicciones sino en su capacidad para hacer visibles las contradicciones que atraviesan el tema investigado.

Todo *Dialéctica Negativa* intentará encontrar salidas a estas contradicciones en aras a continuar en la búsqueda de “la utopía del conocimiento” (Adorno, 1984, p.18) que implica “penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos” (1984, p. 18). Para esto focalizará en la idea de dialéctica atacando principalmente el concepto de identidad que atraviesa toda la historia de la filosofía occidental. Dice Arenas que tanto en Adorno como en Horkheimer la idea de identidad “funciona como una metáfora total, versátil y proteica, que resume el “pecado original” del modo de operar de la razón moderna en todos sus frentes” (Arenas, 2003, p. 361). La propuesta consiste en erigir un pensamiento no identificante, que sea consciente de los peligros de la cosificación y de la falsa homogeneización de incorporar bajo una misma categoría realidades distintas, y que logre principalmente comprender las cosas mismas y no meramente acomodarlas con la razón. Dice Adorno:

El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*. La contradicción no es una esencialidad heraclitea, por más que el idealismo absoluto de Hegel tuviera inevitablemente que transfigurarse en ese sentido. Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto. (1984, p. 13)

Esta aceptación de la inadecuación fundamental estaría ya presente, según Adorno, en el edificio kantiano y se sostiene en la fractura insoslayable entre el mundo de los fenómenos y el mundo de las cosas en sí. Fractura, que, según Adorno, Kant hasta al final habría asumido y sostenido porque sólo en ella puede sostener una idea de la realidad que no es idéntica y no coincide con el de la conciencia.

Transitar el camino crítico también implicó para Adorno criticar al propio Kant cuando se trató de sortear algunas limitaciones impuestas al pensamiento. La conciencia ya insinuada en el idealismo alemán, asumida claramente por Arthur Schopenhauer y Søren Kierkegaard y denunciada abiertamente por Friedrich Nietzsche de “que una filosofía cultivada como especialidad deja de tener que ver con los hombres desde el momento en que enseña a considerar vanas las únicas preguntas que les impulsan a ocuparse de ella” (Adorno, 1984, pp. 66-67), motivó a Adorno a desarrollar una pormenorizada discusión con Kant, y asumiendo también la crítica que G.W.F. Hegel le formulara, la continuó direccionándola hacia su propia versión de Hegel. A partir de aquí surgirá su particular concepción de la dialéctica negativa.

En la última parte del libro titulada “Meditaciones sobre la metafísica” aparecen las críticas más fuertes al corpus kantiano. Con el lenguaje críptico que lo caracteriza, Adorno ancla su perspectiva en la realidad histórica de la modernidad. Siguiendo la línea trazada por Max Horkheimer en “Observaciones sobre ciencia y crisis” (1932), las objeciones se centran en una concepción que considera como no contingentes a una ciencia y una filosofía que son, en realidad, productos de una situación histórica específica, y que, al exaltar sus logros, oculta sus riesgos y peligros. Asimismo, Adorno sostiene que el anquilosado dualismo estructural en que se basa el modelo crítico de Kant “duplica el de un sistema de producción en que las mercancías se desprenden de las máquinas igual que los fenómenos kantianos del mecanismo cognitivo” (Adorno, 1984, p. 386) y donde el valor de la materialidad concreta es siempre nulo en comparación con la ganancia, al igual que lo es el dato de la sensibilidad frente a las formas a priori. Y así como la instrumentalidad del sistema productivo no es siempre inocente frente a la eficacia de la destrucción de todo lo vivo, la crítica kantiana, insuficientemente crítica, es incapaz de salirse de su época, y por el contrario la consolida y justifica. Al mudar su fibra revolucionaria en conservadora, tal como lo hizo también la burguesía, plantea una situación de hecho como si fuera de derecho y “la crítica se

convierte en resignación” (1984 p. 383). En esta misma línea, se entiende cómo aquellas prescripciones negativas que Kant impusiera a la razón para que no sobrepase sus propias limitaciones, al extremarse y extenderse desde la subjetividad hacia la concepción de un objeto empobrecido, se convierten en un mero “sistema de señales de stop” (p. 387). Un cómodo conformismo con el *statu quo* caracteriza esta resignación kantiana que no quiere ser molestada por una preocupación ociosa.

Este “lado represivo del criticismo” (Adorno, 1984, p. 383) y su “carácter dominador” (1984, p. 386), prohíben el interés en todo aquello que no sea una afirmación científica, y al eludir las preguntas de las que depende todo, abre el camino al positivismo que directamente las elimina. Y aunque ni el mismo Adorno pueda responder afirmativamente a la pregunta sobre la existencia de un Absoluto y aunque tampoco espera que el intelecto humano pueda encontrar satisfacción a las inquietudes metafísicas, la misma existencia de una “experiencia metafísica” (1984, p. 373) es lo que habilita al hombre a vivir su vida humanamente:

La espera en vano no garantiza el objeto de la espera, sino que reflexiona una situación cuya medida es la penuria. Conforme va quedando menos vida, se acentúa para la conciencia la tentación de tomar por revelación del Absoluto los restos contados, sorprendentes, que quedan de ella. Por otra parte, si nada prometiera algo trascendente a la vida, tampoco sería posible experimentar nada verdaderamente vivo; no hay esfuerzo del concepto que lleve más allá. Lo trascendente es y no es. (1984, p. 375)

### **3. La crítica inmanente**

Los intereses musicales de Adorno no sólo fueron tan fuertes como los filosóficos, sino que conformaron con éstos un complemento que a partir de 1925 -una vez obtenido su doctorado y habiéndose trasladado a Viena para estudiar composición musical con Alban Berg- empezaron a mostrar su convergencia y mutua relación. Los dos años de estudio con Berg significaron la iniciación en el méto-

do compositivo de Arnold Schönberg que había revolucionado la música al darle cabida a la atonalidad y al mismo tiempo la experiencia de la relación de dicha música con la crítica del lenguaje que llevaba a cabo Karl Kraus en la Viena posterior a la primera guerra (Buck-Morss, 1981, pp. 43-44). Así como Karl Kraus proponía, partiendo desde la inmanencia de un lenguaje que posibilitaba la sátira, el doble sentido y la ambivalencia sintáctica, una forma que representase la verdad como contenido, Schönberg desarrolló una teoría donde el lenguaje musical representara la verdad “a partir de la lógica interna de la composición desarrollada” (Buck-Morss, 1981, p. 44). Schönberg consideraba que esta lógica interna de la música no estaba gobernada por leyes formales eternas, sino que devenía históricamente, precisando la dinámica una vuelta al pasado sólo para adquirir cierto dominio técnico; pero lo que posibilitaba lo verdaderamente importante, la creatividad original, era la práctica de la composición. En la composición se hacía comprensible la determinación histórica del material presente y también se daban las bases para comprender las inmanentes posibilidades de un desarrollo musical revolucionario. El rechazo a aceptar como absolutas las normas culturales, en especial las burguesas que habían prevalecido en el siglo XIX, fue una característica no sólo de Schönberg y de Kraus, sino de toda una generación de la Viena de esa época en la que Adorno se inserta teniendo apenas 22 años. Allí publica artículos de crítica musical donde hace suyas estas ideas radicales y que son el germen de su propia teoría estética que más tarde se terminará de perfilar con la incorporación de la dialéctica, que no estaba articulada en la postura de Schönberg.

Durante sus primeros años de exilio en Oxford (1934-1937), Adorno elabora su importante obra *Sobre la filosofía de Husserl*, que posteriormente publicará, revisada y con una nueva introducción, bajo el título *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Si tenemos en cuenta que Susan Buck-Morss (1981) dice que la actitud de Adorno frente a la decadencia de la cultura “podría haberse sintetizado en la frase de Nietzsche: *was fällt, das sollt Ihr stossen* (“si algo está cayendo, empújalo)” (p. 105), no resulta llamativo que



así como “Schönberg había realizado la tarea de la demolición de la tonalidad, la forma decadente de la música burguesa, así el estudio sobre Husserl intentó demoler el idealismo, la forma decadente de la filosofía” (1981, p. 48). Adorno consideraba a la fenomenología de Husserl como una forma de idealismo que había realizado el intento más profundo y serio de romper con la filosofía burguesa, pero que, sin embargo, había fracasado. Y en cuanto “la filosofía de Husserl es un punto de partida, no una meta” (Adorno, 2012, p. 9), Adorno retomaba su objetivo inacabado. La posición de Adorno frente a Husserl se presenta adecuada para aclarar qué implicaba para Adorno, como para los otros miembros del Instituto de Investigación Social, la crítica a ciertos pensadores. Ya que, si bien las intenciones de demoler eran genuinas, eso no impedía que Adorno sintiera un “respeto profundo por Husserl, que persistió después de su adhesión a Marx” (1981, p. 38). En un artículo de 1940 aparecido en el *Journal of Philosophy*, afirmaba:

A mí me parece que la filosofía de Husserl era precisamente un intento de destruir el idealismo desde dentro, un intento, con los medios de la conciencia, de atravesar el muro de análisis trascendental, tratando al mismo tiempo de llevar un análisis semejante lo más lejos posible (...) él se rebela en contra del pensamiento idealista mientras trata de atravesar los muros del idealismo con instrumentos puramente idealistas, es decir, mediante un análisis exclusivo de la estructura de pensamiento y de la conciencia. (Wiggershaus, 2011, p. 664)

Siguiendo y citando a Hegel que había sostenido que “la verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del adversario y colocarse en el ámbito de su vigor” ya que “atacarlo fuera de él mismo y sostener las propias razones donde él no se halla, no adelanta en nada el asunto” (en Adorno, 2012, p. 13), Adorno emplea y destaca el método immanente utilizado por Husserl, otorgándole una relevancia previamente no reconocida. Así, en su trabajo sobre Husserl y refiriéndose autorreferencialmente al mismo, lo describe como un ejemplo de crítica filosófica donde se busca la superación “de la estéril crítica trascendente” (2012, p. 12):

Su procedimiento es la crítica immanente. No tanto se opone a la fenomenología con un enfoque o “proyecto” extraño y exterior a ella cuanto lleva el enfoque fenomenológico, con las propias fuerzas de este, hasta allí donde a ningún precio querría ir, arrancándole la verdad con la confesión de su propia no-verdad. (2012, p. 13)

En “Skoteinos o cómo habría que leerlo”, uno de los *Tres estudios sobre Hegel*, (publicados por primera vez en 1963), Adorno propone algunas directrices y reflexiones generales para realizar una lectura immanente de Hegel. Según la nota introductoria a los tres textos, estas indicaciones no tienen como objetivo facilitar la lectura sino “impedir que el esfuerzo extraordinario que, hoy como ayer, Hegel exige, se malgaste” (Adorno, 2012, p. 227). Por un lado, afirma que una lectura immanente debe tener presente dos máximas aparentemente incompatibles: “la de la inmersión minuciosa y la del distanciamiento libre” (p. 301); ambas actitudes contribuirán a “extraer el contenido objetivo de sus textos, en lugar de filosofar sobre su filosofía desde fuera” (p. 342), sin temer que se adolecerá de falta de perspectiva o que la mirada resultará vaga, informe o relativista. Por otro lado, afirma que los pensamientos -confiando en su propia objetividad- al “entregarse al objeto en el que se sumergen (...) sin reservas mentales” (p. 343) posibilitarán que la crítica immanente se perfile como una experiencia de lo que es distinto y está más allá de la propia conciencia. A diferencia de la concepción idealista de un sujeto trascendental, el sujeto de la experiencia filosófica que sostuvo Adorno fue “el ser humano empíricamente existente, material y transitorio -no un puro entendimiento sino un cuerpo humano que siente, un <trozo de naturaleza>” (Buck-Morss, 1981, p. 179). Para Adorno, la experiencia no precedía ni era simplemente el contenido de la reflexión filosófica; más bien, “la reflexión era en sí experiencia vivida, praxis social dialéctica, tan somática como cerebral” (1981, p. 179). A partir de esto se entiende que su teoría no le otorgara ningún lugar al concepto, en cierta medida abstracto, de clase - clave para los hegelianos de izquierda- y que, por el contrario, pudiera encontrar falsa conciencia tanto en la burguesía como en el proletariado y, ésta no tanto vinculada al origen social, sino más bien a la incapacidad del individuo particular de llevar a cabo la

“experiencia cognitiva” (1981, p. 177). Asimismo, Adorno se distanciaba de Hegel en cuanto al objeto de la experiencia. La experiencia de lo distinto no era la de la totalidad, sino la de los particularísimos fenómenos de la realidad objetiva, compleja y contradictoria. Si bien los estudios sobre Hegel desarrollan varios puntos sobre los que versa la crítica inmanente de Adorno, esta crítica, al igual que aquellas que realiza a lo largo de su trayectoria a numerosos pensadores, no tenía como finalidad única sólo desmantelar o desarticular a sus adversarios, sino principalmente erigir un nuevo concepto de filosofía a partir de los restos de la polémica.

Adorno esbozó este nuevo concepto en su conferencia inaugural de 1931 en la Facultad de Filosofía de Frankfurt, titulada “La actualidad de la filosofía”, que se publicó póstumamente. El texto no sólo cita directamente a Benjamin, sino que está revestido de principio a fin con sus categorías y lenguaje. Adorno, once años menor que Benjamin, lo había conocido en 1923 en Frankfurt, quedando profundamente marcado desde ese momento por su pensamiento y talante espiritual. Adorno empezó su discurso con las siguientes palabras:

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. Ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón; a quien busca conocerla, sólo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica, mientras únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa. (1994 p. 73)

La conferencia recorrió aquellos hitos filosóficos en donde la historia de la filosofía da fe de la pérdida de la pretensión de totalidad: el idealismo en crisis, el neokantismo de Marburgo, la filosofía de la vida de Simmel, la escuela de Rickert, la fenomenología de Husserl, la de Scheler, la filosofía de Heidegger y el Círculo de Viena (Adorno, 1994, p. 85). Después de este recorrido, Adorno

estableció las diferencias fundamentales entre las ciencias particulares y la filosofía, para finalmente centrarse en el concepto central que articuló toda su propuesta: la filosofía entendida como interpretación (1994, p. 87).

La interpretación adorniana ofrece información sobre su concepto de crítica immanente y no coincide en absoluto con el problema del sentido de la hermenéutica, ya que no es tarea de la filosofía “exponer ni justificar un tal sentido como algo positivamente dado ni la realidad como “llena de sentido”” (Adorno, 1994, p. 87). Las contradicciones internas de los seres y de la realidad social impiden cualquier justificación de lo que existe. La interpretación adorniana tiene que ver, principalmente, con las reflexiones que Walter Benjamin había elaborado en el “Prólogo epistemocrítico” de *El origen del drama barroco alemán*. La filosofía debe descifrar lo existente a partir de los fenómenos que se le presentan, pero no con una clave externa, sino que el proceso de interpretar, que debe empezar siempre de nuevo, se sostiene en las fugaces indicaciones que le brindan “las figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos” (p. 87).

A la filosofía le toca interpretar un texto que es contradictorio, fragmentario y que está incompleto. No debe basarse en la idea según la cual hay otro mundo que sería accesible a través de éste y que a su vez funcionaría como su explicación. La realidad no tiene ni intenciones ocultas ni finalidades trascendentes, y la superación del estado de cosas existente no debe operar saltando sobre este mundo y evadiéndose a otro. Es en la reconfiguración del aquí y ahora histórico desde donde la crítica immanente emancipa. Adorno afirma que las figuras enigmáticas de lo existente sólo pueden ser interpretadas a la manera como es develado un antiguo enigma (Adorno, 1994, p. 87). La solución no está fuera de él, sino que permanece velada en los mismos datos que ofrece. Es desde su inmanencia que debe encontrarse la respuesta, la cual, una vez dada, evidencia la preexistencia, si no de la solución, sí de la posibilidad de alcanzarla. Adorno también dirá que “así como las soluciones de enigmas toman forma poniendo los elementos singulares y disper-

tos de la cuestión en diferentes órdenes, hasta que cuajen en una figura de la que salta la solución mientras se esfuma la pregunta” (p. 89), la filosofía debe disponer los elementos aislados de la realidad en “constelaciones cambiantes” (p. 89), es decir en diferentes ordenaciones tentativas que estarán determinadas, desde dentro, objetiva y materialmente, por las características de estos elementos tomados de lo existente.

En *Dialéctica negativa*, al referirse de nuevo a la filosofía del ser de Heidegger, Adorno (1984) señala que una crítica genuina no puede proceder “generalmente y desde fuera, en vez de enfrentarse con ella en su propia estructura” (p. 101). La crítica inmanente implica volver contra ella su propia fuerza, reconstruyendo las motivaciones y resultados del proceso mental que le dieron origen y que -como en todo sistema especulativo- se fueron petrificando y anquilosando a medida que se construía la argumentación. Una idea que parece fundamental y que sin embargo es enunciada por Adorno (1984) casi al pasar, es que este proceso mental “debe ser puesto otra vez en movimiento, investigándose su verdad en una especie de repetición” (p. 101). La crítica inmanente opera reconstruyendo el camino a través del cual se fueron articulando los conceptos en una estructura determinada para focalizar en los pasos concretos y -a veces circunstanciales- que determinaron la configuración de una teoría. Este proceder, a la vez que relativiza la necesidad de esa organización, al mostrar su historicidad y contingencia, podrá, al mismo tiempo, revelar las contradicciones que la habitan; ya que poner en movimiento, en el contexto de la teoría crítica, implica no dejarse engañar por la positividad y reconocer la negatividad que toda afirmación -sea real o lógica- alberga.

#### **4. De la Teoría Crítica a la dialéctica negativa**

En el artículo de 1937 “Teoría tradicional y Teoría Crítica”, Horkheimer formuló las características distintivas de la Teoría Crítica, aunque al decir de Susan Buck-Morss, ésta “nunca constituyó una filosofía articulada de manera completa” sino que se trató mucho más “de un conjunto de supuestos compartidos que distinguían

su enfoque de la teoría burguesa o <tradicional>” (Buck-Morss, 1981, p. 142). Existía un marco común dentro del cual se movían los distintos miembros del Instituto de Investigación Social, pero las aplicaciones y métodos individuales variaron y se perfilaron según necesidades e intereses diferenciados. El término Teoría Crítica “carece de precisión sustantiva” (p. 142) y se reserva, por lo tanto, para designar la orientación teórica general del instituto durante los más de treinta años que estuvo bajo la dirección de Horkheimer. A su vez, “el impulso antisistemático de la Teoría Crítica” (Jay, 1989, p. 288) hace difícil una síntesis unitaria de sus premisas y resultados. Por el contrario, el método de la dialéctica negativa propuesto por Adorno y que durante algún tiempo se lo identificó con la Teoría Crítica, da cuenta de rasgos definitorios y manifiesta de una manera clara la deuda de Adorno con Walter Benjamin. Pero antes de avanzar en la especificidad de la dialéctica negativa de Adorno, será preciso tener en cuenta su convergencia con la Teoría Crítica ya que el texto *Dialéctica de la Ilustración*, escrita conjuntamente por Horkheimer y Adorno durante su exilio en Estados Unidos, marcan las relaciones y afinidades de la una con la otra y es un antecedente directo de *Dialéctica Negativa*.

En el prólogo a la primera edición alemana de 1947 de *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno (1987), que su propósito, al iniciar el libro dos años antes, “era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie” (p. 7) y que la aporía ante la que se encontraban, “la autodestrucción del iluminismo” (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 9) era el objeto de su estudio. Si bien alguna vez “ambos habían sido entusiastas partidarios de la Ilustración” (Wiggershaus, 2011, p. 411), los acontecimientos a los que apenas habían sobrevivido y en los que Benjamin había dramáticamente perecido, recondujeron sus análisis a los procesos por los cuales la cultura occidental había traicionado sus propias esperanzas. Dice Wiggershaus:

La formulación “Dialéctica de la Ilustración” apuntaba a que Horkheimer y Adorno no querían tirar el agua con todo y niño, a que solamente

querían mostrar la ambigüedad de la Ilustración. Sin embargo, parecía haberse convertido en el lema de su investigación la frase de la octava de las tesis de Benjamin *Über den Begriff der Geschichte* [Sobre el concepto de historia]: “El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean ‘aún’ posibles en el siglo XX no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse”. (2011, p. 411)

La crítica a la cultura occidental implicaba que la Ilustración tomase conciencia de sí, no para “conservar el pasado” (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 11) al modo de los críticos de la civilización como Aldous Huxley, Karl Jaspers u José Ortega y Gasset, sino más bien como un “realizar sus esperanzas” (p. 11), un preparar un “concepto positivo” (p. 11) de la misma.

Esto necesitaba de la reconstrucción de la historia, pero ya no leída como imagen del progreso sino como una crónica de la desintegración donde la violencia fuera desenmascarada en tanto que “la tendencia a la autodestrucción pertenece desde el comienzo a la racionalidad” (p. 13). Siguiendo a Ludwig Klages y a Nietzsche, Horkheimer y Adorno, describen las relaciones entre sujeto, objeto y concepto “como una relación de opresión y sujeción, en la que la instancia opresiva que representa el sujeto se convierte al mismo tiempo en víctima sometida” (Wellmer, 1998, p. 119). Ya en los primeros relatos de la civilización occidental, en las narraciones homéricas, se hallaría expresada la violencia, los sacrificios y las renuncias que tuvieron que asumir los hombres para los logros de la cultura, y la *Odisea*, en su conjunto, constituiría el más elocuente “testimonio respecto a la dialéctica del iluminismo” (p. 60).

Si bien en las estratificaciones homéricas se han depositado los mitos, las leyendas difusas y la fantasmagoría popular, su exposición narrada, el canto de los acontecimientos, son producto de la “razón ordenadora, que destruye al mito justamente en virtud del orden racional mediante el cual lo refleja” (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 61). Al mismo tiempo, como contenido, el mismo relato de la ira de Aquiles, que finalmente se deja vencer por la necesidad nacional helénica, como el de las peripecias de Ulises entre demo-

nios, cavernas, y diosas cuyo resultado es el “control racional del espacio (...) la propia conservación y el regreso a la patria y a la propiedad estable” (p. 64) representarían esta victoria de lo civilizado por sobre las fuerzas oscuras de la naturaleza y la prehistoria. Pero lo que no ocultan los relatos homéricos son los sacrificios y las renunciaciones que han debido ser ofrecidos por dichas conquistas. Horkheimer y Adorno toman el canto vigésimo de la *Odisea*, donde se narra el autocontrol que debe ejercer Ulises sobre el presente inmediato al ver a las doncellas traidoras de Penélope ofrecerse a los pretendientes, como un testimonio y documento de cuando “el sujeto, aun dividido, se ve obligado a emplear la violencia tanto contra su naturaleza interior como contra la naturaleza externa” (p. 65) en vistas al objetivo futuro. Efectivamente Homero detalla que Ulises, sin haber triunfado todavía completamente sobre las fuerzas que se le oponen -ni sobre las externas, ni sobre las internas- siente sus impulsos naturales que lo alejarían de sus propósitos y planes para reconquistar su reino y se castiga a sí mismo con violencia, obligándose a la paciencia. En lugar de arremeter contra las siervas de Penélope que se divertían junto a los pretendientes, se obliga a la calma reprimiendo su ira. Narra la *Odisea*:

Tal a Ulises

le ladró el corazón indignado de tales vilezas,

pero él le increpó golpeándose el pecho y le dijo:

<Calla ya, corazón, que otras cosas más duras sufriste

como el día que el ciclope, de fuerza sin par, devoraba

mis valientes amigos: tú allí te aguantaste y, al cabo,

con la muerte a la vista, mi ardid te sacó de la cueva>.

(Homero, *Odisea*, XX, 5-20)

Este autosentimiento que se inflige Ulises fue el mismo que lo libró del canto de las sirenas y de “la tentación que éstas representan (...) la de perderse en el pasado” (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 48). Asimismo “la humanidad ha debido someterse a un tratamiento espantoso para que naciese y se consolidase el sí, el carácter idéntico, práctico, viril del hombre” (Hor-



kheimer y Adorno, 1987, p. 49) que logró su absoluta soberanía en la organización burguesa de la vida; y desde el punto de vista de la “sociedad de intercambios desarrollada y de sus miembros individuales, las aventuras de Odiseo no son más que la exposición de los riesgos que componen el camino del éxito” (p. 81).

Albrecht Wellmer expone cómo para Horkheimer y Adorno (1998), el correlato de ese sí mismo unitario y arduamente conquistado es “una razón objetivante y creadora de sistema (totalizante) que, por tanto, es concebida como medio de dominación: de la dominación de la naturaleza interna, externa y social” (p. 119). Y al estar esta tendencia a la dominación ya inserta en el carácter discursivo de la razón, en su lógica del concepto, la violencia ejercida hacia el interior pasional e impulsivo del individuo se extiende a toda la interioridad y el intelecto, dueño de sí, se separa de la experiencia sensible. Los sentidos son controlados por la función intelectual la cual a la vez es reducida a ser un mero aparato de dominio y autodomínio. El concepto, como órgano de clasificación y representación unificadora de lo diverso “es el instrumento ideal, que aferra todas las cosas en el punto en que se pueden aferrar” (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 56). Violencia, sujeción de la realidad, mecanismo de defensa, exclusión, manipulación e impulso hacia un sistema paranoico (Wellmer, 1998, p. 119) serían las notas que caracterizan el modo con que el hombre civilizado se relaciona con el mundo y por lo cual se justificaría hablar de una dialéctica en el propio corazón del proceso de ilustración.

Resulta interesante aquí destacar la idea según la cual, al ser la dialéctica de la ilustración una consecuencia necesaria de la lógica misma de la razón, lo que urge es el desarrollo de una crítica inmanente que posibilite la autotranscendencia de la razón por ella misma y sobre sí misma. Al respecto dice Wellmer:

Adorno y Horkheimer se atienen a un concepto enfático de ilustración que para ellos significaría una ilustración de la ilustración misma, esto es, ilustrar a esa razón que funciona en términos de lógica de la identidad en lo relativo a su propio carácter de dominación y recordar la naturaleza en el sujeto. Pero esto significa que la ilustración sólo puede

corregirse y trascenderse a sí misma en su propio medio, el de la razón que opera en términos de lógica de la identidad. En este sentido Adorno trató de pensar hasta el fin en *Dialéctica Negativa* la crítica del pensamiento identificante. (1998, p. 121)

Esta crítica al pensamiento de la identidad reflejaba la propuesta de Adorno de socavar el idealismo desde dentro. Al exponer las contradicciones que afectaban tanto a sus categorías como al orden social y humano resultante de sus principios, y siguiendo su lógica inmanente, Adorno lo empujaba “al punto de su autodestrucción” (Buck-Morss, 1981, p. 141). En *Dialéctica Negativa*, Adorno (1984) llamó a este proceso “lógica del desmoronamiento” (p. 148) o en otra posible traducción “lógica de la desintegración”, la cual se abriría paso como una nueva lógica a partir de las ruinas de la lógica de la identidad. Así, la filosofía, moviéndose en el medio mismo del concepto, podría volverse contra las tendencias cosificantes del conocimiento conceptual: “la utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos” (Adorno, 1984, p. 18).

La crítica inmanente de Adorno no se limitó a ser un método de crítica ideológica, ni un puro nihilismo, ni una simple crítica cultural. Partiendo de los propios productos del idealismo y la burguesía, Adorno analizó las estructuras subyacentes, realizando “un tipo de exégesis dialéctica, *Sprachkritik* más que *Ideologiekritik*, más interpretación que teoría” (Buck-Morss, 1981, p. 147). Adorno instó a sostener la aparente contradicción de “confiar en que el concepto puede superar al concepto, al instrumento que es su límite” (1984, p. 18). Para esto, habría, en primer lugar, que afianzarse hasta el final en la contradicción, sostenerse en la figura de la negación de la negación, pero no como un paso hacia una superación o síntesis al modo hegeliano, sino como el supremo signo distintivo de un pensamiento que asume la irrefutable evidencia de que razón y realidad no coinciden. Explica Susan Buck-Morss (1981):

Adorno no afirmaba ni el concepto ni la realidad en sí mismos. En cambio, planteaba cada uno en crítica referencia al otro. Dicho de otro

modo, cada uno era afirmado sólo en su *no identidad* respecto del otro. En realidad, el “principio de no identidad”, que Adorno desarrollaría con riqueza creciente, llegó a ser el fundamento de su filosofía, es decir, de la “dialéctica negativa”. (p. 139)

La dialéctica, como consecuente conciencia de la diferencia que determina, también, internamente toda identidad, afirma que los objetos son más que sus conceptos y que hay una inadecuación estructural entre el concepto y lo por él concebido (Adorno, 1984, p. 13). Pero, como “pensar quiere decir identificar” (Adorno, 1984, p. 13), sólo en el medio del concepto y del pensamiento se podrá realizar la crítica al concepto; sólo de manera inmanente se podrá romper con la ilusión y el embrujo de la identidad. Por lo cual, en segundo lugar, para superar al concepto a través del mismo concepto, será necesario que el concepto reflexione sobre sí mismo, que desarrolle la diferencia “que dicta lo universal entre él y lo particular” (p. 14) y vaya allí donde generalmente no llega, que se dirija a aquello que el mecanismo de abstracción elimina:

La situación histórica hace que la filosofía tenga su verdadero interés allí precisamente donde Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su indiferencia en lo carente de concepto, en lo particular y especial, eso que desde Platón fue despachado como perecedero y sin importancia, para serle colgada al fin por Hegel la etiqueta de existencia corrompida. El tema de la filosofía serían las cualidades que ella mismo degradó como contingentes a una *quantité négligeable*. (Adorno, 1984, p. 16)

Aunque *Dialéctica Negativa* se publicó en 1966, Adorno revela en su prólogo que ya en 1937 había compartido algunas partes con Benjamín. Tras leerlas, Benjamín comentó: “es preciso atravesar la helada inmensidad de la abstracción antes de alcanzar convincentemente la plenitud de una filosofía concreta” y Adorno agrega que su dialéctica negativa “traza retrospectivamente ese camino” (Adorno, 1984, p. 8) en cuanto que, si bien es un texto claramente abstracto, pretende servir a esa filosofía concreta que no sólo lo caracterizó a él, sino también a Benjamin. Filosofía que en ambos se

manifestó en su constante vuelta o regresión a los fenómenos particulares, a las imágenes y a la dimensión material presente en toda realidad concreta. Pero lo concreto, no era para Adorno, idéntico a la cosa misma, sino ella en relación dialéctica con la totalidad. El objeto era más que el objeto mismo, y “sólo a través de la mediación de la reflexión conceptual podía ser entendida esta relación, precisamente por no estar “dada” de forma inmediata a la experiencia” (Buck-Morss, 1981, p. 160). Y de Benjamin había tomado Adorno la idea que las más fructíferas de las reflexiones eran aquellas que implicaban un análisis microscópico y que versaban sobre lo que en apariencia era más superficial, atípico o extraño. Análisis que -mediado dialécticamente- podía sacar de esas aparentes insignificancias consecuencias que las trascendían y las posicionaban en una posición de absoluta relevancia.

## 5. Los conceptos cognitivos críticos

El mecanismo esencial del método crítico de Adorno, basado en una dialéctica sin identidad, intentó romper desde adentro la tradición del concepto. El Prólogo a *Dialéctica Negativa* afirmaba que, así como en la dialéctica platónica, el instrumento lógico está al servicio de un resultado positivo y la dinámica de la negación de la negación se convirtió con el pasar de los siglos en una manera de nombrar lo mismo, por el contrario, su libro, decía, intentaba “liberar la dialéctica de una tal naturaleza afirmativa” (Adorno, 1984, p. 7). El concepto como doble de la realidad debía asumir en sí mismo las contradicciones que el mundo moderno no dejaba de manifestar insistentemente. A diferencia de Hegel, Adorno creía que realidad y concepto no coincidían, por lo cual un pensamiento de la no reconciliación era lo que estaba faltando. Para esto no afirmaba ni el concepto ni la realidad en sí mismos, independientes uno del otro, sino “planteaba cada uno en crítica referencia al otro” (p. 139).

La realidad era considerada en su no identidad con el concepto y el concepto en su no identidad con la realidad. Afirmaba que el mundo moderno sólo podría pensarse asumiendo esa contradicción y focalizándose en el carácter cambiante que manifestaba una

historia en perpetuo despliegue no racional. Estas características de la realidad que exigían un pensamiento en perpetuo movimiento, basado en conceptos que ondularan al ritmo del devenir y que implicaran significados fluctuantes, explican la consciente ambivalencia de Adorno y es, según Susan Buck-Morss “la mayor fuente de dificultades para comprender sus obras” (1981, p. 131). Adorno rompió la identidad hacia dentro del concepto (consigo mismo) y hacia afuera (con la realidad), trabajando y manejando simultáneamente conceptos antitéticos. Así, por ejemplo,

cada vez que la teoría burguesa afirmaba la primacía del individuo autónomo (la *autonome ratio* del idealismo), Adorno demostraba cómo el individuo reflejaba la totalidad social. Pero allí donde el colectivo social era prioridad esencial (el concepto de la izquierda acerca de un sujeto revolucionario colectivo, el derechista de *Gemeinschaft*, el concepto hitleriano de *das Volk*), Adorno sostenía que el individuo moderno estaba aislado en su existencia monádica, tal como habían sostenido teóricos burgueses como Husserl. (Buck-Morss, 1981, p. 130)

Los pares de conceptos individuo-sociedad, racionalidad-irracionalidad, instrumentalidad - libertad, naturaleza-historia, mito-razón o autonomía-compromiso social siempre aparecen en sus análisis yuxtapuestos en una tensión nunca resuelta y en continua transformación. El significado se declina por el contexto histórico y por las particulares condiciones de los fenómenos que dicho concepto describe. El procedimiento implica acoger ambos conceptos como estructuras problemáticas en contradicción, “elaborar esos dos elementos, especificarlos y confrontarlos entre sí, y sólo cuando esa antítesis llegue a ser explícita habrá oportunidad de que se pueda lograr la deconstrucción” (Adorno, 1994, pp. 129-130) de los mismos. La deconstrucción al interior implicaba hacer patentes los dos niveles opuestos de significación de cada uno de los conceptos -su carácter doble- por un lado, como positivo y negativo y por otro como estático y dinámico. El par individuo-sociedad ya utilizado como ejemplo es claro al respecto.

El significado de individuo sólo podía liberarse en el análisis concreto de una realidad y dependiendo de las características circunstanciales y materiales del fenómeno analizado. Si se presentaba con una connotación negativa cuando Adorno analizaba el proceso del individualismo burgués, aparecía como positivo cuando de denunciar los colectivismos totalitarios del siglo XX se trataba. Al mismo tiempo, su relación dialéctica y dinámica con la sociedad era enfatizada cuando Adorno criticaba las teorías que presentaban al individuo como una mónada, pero era dejada de lado cuando éste juzgaba que el sujeto estaba perdiendo consistencia en los análisis que priorizaban la totalidad.

La desestabilización del significado de los conceptos dio lugar a lo que Susan Buck-Morss (1981) denominó ‘conceptos críticos’ en la teoría de Adorno. Estos conceptos críticos, negativos, cumplen la función de desenmascarar las interpretaciones naturales y espontáneas que priorizan lo existente como dado sin más y, por lo tanto, se lo asuma como justificado. La idea consiste en poner en crisis dichas interpretaciones y llegar a la dimensión histórica de la producción de la realidad que de esta manera pierde “el aura mítica de su legitimidad” (p. 125). Estos conceptos funcionan como herramientas cognitivas que revelan el significado inmanente de los fenómenos sociohistóricos individuales, permitiendo desmitificarlos y despojarlos del poder que ejercen sobre la conciencia y la praxis. Conceptos como segunda naturaleza, fetiche, reificación, encantamiento, destino, mito o fantasmagoría, si bien representan a la realidad, al mismo tiempo la acusan de la contradicción que la caracteriza y atraviesa.

La función de estos conceptos cognitivos, que advierte contra su uso erróneo y unívoco, es análoga al papel de las ideas regulativas en el sistema kantiano (Buck-Morss, 1981, p. 112). El criticismo de Kant insiste acerca de un uso legítimo de las ideas de la razón que no obedece a requisitos subjetivos —origen de confusiones y engaños— sino a la necesidad objetiva propia de las cosas. Es en su función regulativa donde la razón permanece despierta en la conciencia de sus límites; por un lado, teniendo en cuenta que su misma tarea

consiste en poner frenos a las pretensiones absolutistas del entendimiento y la experiencia, ya que éstos no pueden pronunciarse sobre lo que está fuera de este mundo empírico, y por otro considerando que “cualesquiera sean los resultados que alcancemos en los conocimientos de los objetos parciales, ninguno de ellos puede sustituir al conocimiento del objeto total” (Caimi, 2009, p. LIX).

Así, todos los conocimientos han de entenderse como adquisiciones incompletas, que podrían integrarse en sistemas más complejos. A su vez, la razón, como una especie de “guardiana de lo absoluto” (p. LX), debe mostrar no sólo los falsos fundamentos de la metafísica, sino también, la vanidad e ilegitimidad de las pretensiones de ciertos pensadores que afirman que el fundamento es el poder político o económico o de teólogos que pretenden demostrar las verdades últimas sobre la existencia, la esencia o la voluntad divinas. También debe desenmascarar a aquellos científicos que quieren convencernos “de que fuera de los objetos de las ciencias naturales no hay nada más” (p. LXI). Kant reconoce que estos juicios negativos no gozan de especial estima entre los estudiosos y que incluso se los considera “como envidiosos enemigos de nuestro impulso de conocimiento, [impulso] que incesantemente busca el ensanchamiento” (Kant, 2009, p. 626), y que requieren de la apología, que él realiza, para ser aceptados.

Por un lado, en la lógica, las proposiciones negativas tienen “por tarea propia solamente la de impedir el error” (Kant, 2009, p. 626) pero en todo el ámbito del conocimiento, su aleccionamiento negativo, “tiene más importancia que muchas enseñanzas positivas” (p. 627). A esta coerción que la razón se impone de no apartarse de ciertas reglas, Kant la llama disciplina, a la cual distingue explícitamente de la cultura o doctrina que tiene como finalidad inculcar destrezas positivas. La formación del intelecto también precisa de contribuciones negativas que lo prevengan de la humillación de ser sospechoso de incurrir en “un juego frívolo, con ficciones en lugar de conceptos, y con palabras en lugar de cosas” (p. 627). Este uso crítico de la razón, no siempre necesario en el conocimiento empírico que de suyo encuentra su límite

en el dato de la experiencia, es imprescindible, para Kant, en la órbita de los conceptos que propenden naturalmente a la extravagancia y al error: “incluso toda la filosofía de la razón sólo tiene por ocupación esta utilidad negativa” (p. 627).

Además de la consideración de todos los conceptos como no invariantes y focalizados en su dimensión negativa, la técnica cognitiva adorniana se completaba con la ordenación de estos según una estructura lógica particular, la de las “constelaciones cambiantes” (Adorno, 1994, p. 89) que desarrolló Adorno, siguiendo a Benjamin en su discurso de 1931. Los conceptos surgían a partir de una facticidad histórica concreta y adquirían diferentes estructuraciones según esa realidad particular; no pudiendo considerarse inmutable el sentido de los mismos ni su articulación. Y los mismos ensayos de Adorno pueden explicarse y así comprenderse sin tanta frustración, como particulares ordenaciones de conceptos que adquieren su significado según la ocasional constelación de cada escrito, no siendo prudente extender indiscriminadamente las conclusiones de unos hacia otros. Adorno, según el contexto, enfatizaba o priorizaba una significación por sobre otra o las yuxtaponía para revelar la verdad de una realidad que se entendía como cambiante y no siempre idéntica a sí misma. Aunque co-escrita por Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración* ejemplifica concretamente el método adorniano:

En el libro, los momentos de la historia dinámica y del mito estático se yuxtaponían para otorgarle significado crítico al presente: la razón era criticada en tanto “mito”, mientras el progreso técnico era visto como el retorno de lo “siempre idéntico” (*Immergleiche*) por la violencia infligida a la “primera naturaleza” material; se exponía la historia más reciente (cultura de masas y antisemitismo) como barbarie arcaica, y lo arcaico, el poema épico de la *Odisea*, era leído como expresión de lo más moderno: Odiseo, el “prototipo del individuo burgués”. (Buck-Morss, 1981, p. 132)

El uso constante de pares de conceptos contrarios, prehistoria-posthistoria, pasado-presente, iluminismo-mito, magia-ciencia,



moralidad-barbarie, progresión-regresión, buscaba negar no sólo la reificación de los conceptos sino también la realidad que éstos pretendían definir. Y la convergencia de éstos en constelaciones desmitificadoras suponía hacer estallar por los aires los saberes hasta ese momento vigentes para dar lugar a reconfiguraciones novedosas a partir de sus ruinas. Martin Jay (1988; 2003) ha analizado el uso evocador que Benjamin y Adorno hicieron de la metáfora de los campos de fuerzas, y cómo Adorno la combinó con la imagen de constelación, también proveniente de Benjamin.

El mismo Jay la incorporó no sólo en su libro *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural* publicado en inglés en 1993, sino que ya en el 1981 la había utilizado en su ensayo “Positive and negative totalities: implicit tensions in critical theory’s vision of interdisciplinary research” y en el 1984 -fungiendo como “*tropo* principal” (Jay, 2003, p. 15)- en su libro sobre Adorno. Asimismo, la columna que desde hace años escribe para la revista *Salmagundi* de la Skidmore College se titula “Force Fields”. Un campo de fuerzas sugiere una “yuxtaposición no totalizadora de elementos cambiantes, un interjuego dinámico de atracciones y aversiones, que no tienen un principio generador primario, ni un denominador común, ni una esencia inherente” (Jay, 2003, p. 14). Es un modelo dialéctico de sucesivas negaciones, que por un lado destruye y por otro construye, las diversas partes de una realidad en continuo movimiento que avanza a través de sus extremos.

La idea de campo posibilita organizar los conceptos como si fueran energías en conflicto que unas veces son atraídos hacia un polo y otras hacia el contrario. Como en una constelación de estrellas, estos movimientos generan la visibilidad y resplandor efímero de uno de los motivos, para después dar lugar al siguiente y así sucesivamente. Los fenómenos, en su complejidad, sólo pueden ser aprehendidos, según Adorno, si no se los subordinaba a argumentos y observaciones jerárquicamente vinculadas, y se renuncia a privilegiar uno de los elementos del campo de fuerzas o de la constelación por sobre otros (Jay, 1988, p. 5).

La propuesta concreta de trabajar con los conceptos de una manera que evita el riesgo del anquilosamiento o la voluntad de forzar la realidad en pos de la adecuación, colabora con el sostenimiento de la dimensión racional del mundo y del ser humano a pesar de sus límites. Ante el canto embriagador del irracionalismo radical, Adorno propuso un modelo que permite abordar las cosas que acontecen, analizarlas y eventualmente transformarlas. La utilidad de los conceptos críticos permanece relevante en una era de cambios aún más acelerados que en tiempos de Adorno, y en un contexto donde los sistemas académicos pretenden explicar casi todo lo existente. La riqueza de una propuesta que invita a la complejización y a la continua reestructuración de los saberes es uno más de los mojonos que nos aleja de los totalitarismos omnibarcadores que hoy, como siempre, siguen imperando.

## 6. Conclusiones

Este trabajo ha ofrecido un análisis crítico de la vigencia y relevancia de la dialéctica negativa de Theodor Adorno. En un primer momento, articuló la propuesta adorniana con la filosofía de Immanuel Kant, que buscaba pensar la razón al tiempo que sus límites. En segundo lugar, desplegó la idea de una crítica inmanente, que considera que toda refutación debe partir desde la interior del pensamiento interpelado y sus dos máximas en apariencia incompatibles: la de la inmersión minuciosa y la del distanciamiento libre. Continuó con una sección que recuperó el método específico de la dialéctica negativa, cuya lógica de desintegración emerge de los vestigios de una lógica de identidad, para terminar con la profundización sobre el peculiar uso que hace de los conceptos al dinamitar su contenido estable y anquilosado. Estos tres elementos -la dialéctica negativa, la crítica inmanente y los conceptos cognitivos críticos- demuestran su eficacia no solo en las investigaciones filosóficas adornianas, sino que también ofrecen valiosas perspectivas para el análisis en diversas disciplinas y campos de estudio contemporáneos.

Sólo a título de ejemplo me gustaría señalar algunos impactos que los conceptos adornianos tienen en los estudios artísticos con-

temporáneos. Desde hace ya varias décadas, tanto en Europa como en América, la formación artística ha ingresado a los espacios universitarios asumiendo los desafíos que la transmisión y la investigación académica conllevan. Graduados de licenciaturas, maestrías y doctorados en Teatro, Música, Artes Visuales, Danza y otros géneros, se forman como artistas a la par que reflexionan conceptualmente sobre su propio quehacer práctico. Para ello asimilan, pero al mismo tiempo transforman, desde dentro, la propia academia y las tradicionales certezas acerca de cómo se piensa, cómo se conoce y cómo se investiga. Desde el cuerpo y con el cuerpo indagan y producen saber sobre la experiencia artístico-estética y sus derivados. Parfraseando a Adorno, penetran con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos. De esta manera, el pensamiento dialéctico y negativo y su afirmación según la cual la experiencia permanece siempre “indisponible” para el concepto (Cornago, 2011, p.16), orienta los estudios y traza los derroteros de aquella “filosofía concreta” (Adorno, 1984, p. 8) que ponderaba y buscaba Adorno. Los artistas asumen militantemente el principio de no identidad, de no adecuación entre concepto y realidad, aunque no siempre conozcan sus orígenes intelectuales o filosóficos. De ahí que la explicitación y la introducción de la dialéctica negativa adorniana suela ser bien recibida en los ámbitos en donde confluyen la formación académica y las artes. Es de suponer que una creciente visibilización de la misma no hará más que enriquecer y potenciar los estudios sobre el arte y desde el arte.

Cabe considerar también los beneficios potenciales de aplicar la crítica immanente en el actual contexto de alta especialización. Es evidente la creciente fragmentación de las disciplinas, no solo en relación con otros ámbitos del saber, sino también dentro de sus propias áreas, conduciendo a conclusiones cada vez más específicas. Esto ha provocado la dificultad tanto de un genuino diálogo interdisciplinar como intradisciplinar, al punto que muchos de los congresos, jornadas, coloquios y también publicaciones no dejan de ser encuentros o instancias donde cada uno expone sus conclusiones a un público que queda ajeno a ellas o, en el mejor de los casos, ante

un reducido y endogámico auditorio, que sólo por estas dos características, es capaz de seguir los hilos de la argumentación.

En esta situación el recurso a la crítica inmanente, a un diálogo desde el interior y hacia el interior de cada disciplina, es la salvaguarda para que el espíritu filosófico, científico y académico siga vigente y promueva el movimiento creativo que evita el estancamiento y la parálisis. Si bien la crítica externa tiene sus beneficios, es la inmanente la que ofrece, como dijo Adorno, los verdaderos y más eficaces resultados. Crítica que aún puede sostenerse en el contexto de especialización contemporánea. Asimismo, utilizada como método, como estructura formal, la crítica inmanente puede promover el diálogo aun cuando desde el punto de vista de los contenidos no se tenga toda la información o formación al respecto. De esta manera, el intercambio intelectual no será fructífero solamente entre quienes comparten un mismo campo disciplinar, sino que podrá practicarse con actores de distintos espacios, estableciéndose, de esta manera, la tan difícil pero siempre ansiada articulación entre los saberes.

Se puede concluir, por todo lo expuesto, que la propuesta teórica de Adorno representa una filosofía que, ante el contexto de crisis y escepticismo de las primeras décadas del siglo XX, logró articularse con rigor y profundidad. Asimismo, demuestra que, lejos de sucumbir al desencanto por la obsolescencia de ciertas categorías, pudo desplegarse hacia distintas zonas de pensamiento, innovándose tanto desde lo conceptual como desde lo metodológico. La fecundidad de la crítica inmanente y de la dialéctica negativa, así como la productividad del uso de los conceptos cognitivos críticos como herramienta de análisis, que exigen, pero también son causa tanto de rigor como de creatividad, si bien manifiestan su eficacia principalmente en las indagaciones filosóficas, permiten iluminar abordajes propios de otros campos de estudio, pertenezcan éstos ya al área de las ciencias, de las otras humanidades o de las artes.

## Referencias

- Adorno, Th. (1971). *La ideología como lenguaje*. Madrid, España: Taurus.
- (1994). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, España: Atalaya.
- (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Madrid, España: Akal.
- (1984). *Dialéctica Negativa*. Madrid, España: Taurus.
- Arenas, L. (2003). Metacrítica de la razón pura: el Kant de Adorno, *Revista de Filosofía*, 28, 2, 353-377 ARENAS, L. [2003], “Metacrítica de la razón pura: el Kant de Adorno” en *Revista de Filosofía*, Vol. 28, n°2, p. 353-377, Madrid.
- Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa: Theodor Adorno, Walter Benjamin y la Escuela de Frankfurt*. México DF, México: Siglo XXI.
- Caimi, M. (2009). “Estudio preliminar” en Kant, I., *Crítica de la razón pura. Edición bilingüe alemán – español*, (Traducción, estudio preliminar y notas: Mario Caimi). México DF, México: FCE-UAM-UNAM, pags. VII-LXX.
- Cornago, O. (2011). “En torno al conocimiento escénico”. En Erika Fischer-Liche *Estética de lo performativo*. Madrid, España: Abada.
- Horkheimer, M. y Adorno, TH. (1987). *La dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Jay, M. (1988). *Adorno*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid, España: Taurus.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura. Edición bilingüe alemán-español*, [Traducción, estudio preliminar y notas: Mario Caimi], México DF, México: FCE-UAM-UNAM.
- Wellmer, A. (1998). *Sobre la dialéctica modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Madrid, España: Visor.
- Wellmer, A. (2009). ¿Podemos aún hoy aprender algo de la estética de Adorno? *Boletín de Estética*, 11 (8), 15-48.
- Wiggershaus, R. (2011). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires, Argentina: FCE.



## CAPÍTULO 6

# UNA REVISIÓN DEL ROL DE LA CIENCIA Y LA INVESTIGACIÓN SOCIAL EN LA RECEPCIÓN DEL EMPIRISMO LÓGICO EN LA ESCUELA DE FRANKFURT

*Adriana Gonzalo*<sup>1</sup> | *Matías Aimino*<sup>2</sup>

### RESUMEN

Este trabajo examina la recepción del empirismo lógico en la Escuela de Frankfurt, con especial atención a la construcción interpretativa que Max Horkheimer realiza del movimiento. En la primera parte, se analiza dicha interpretación a partir de los siguientes aspectos: la idea de investigación social y la vinculación entre hechos y teoría;

---

1 Facultad de Humanidades y Ciencias. Universidad Nacional del Litoral (UNL), Santa Fe, Argentina. Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales, UNL-CONICET, Santa Fe, Argentina

2 Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales, UNL-CONICET, Santa Fe, Argentina. Instituto de Historia, Teoría y Crítica de la Arquitectura y el Patrimonio, Universidad Católica de Santa Fe (UCSF), Santa Fe, Argentina

la concepción de objetivismo y neutralidad valorativa; las tensiones entre ciencia y metafísica; y, finalmente, los límites y problemas del empirismo lógico en relación con los ideales de transformación social. La investigación se propone rescatar las ideas sobre ciencia y tecnología y su vinculación social en el empirismo lógico, no solo para realizar una revisión de la interpretación horkheimeriana, sino también para intentar revertir el efecto descalificativo del movimiento que esta interpretación ha generado, en particular en los círculos de las ciencias sociales. Para ello, en la segunda parte se contrasta la perspectiva horkheimeriana con la posición filosófica y política de Otto Neurath, uno de los representantes más destacados del empirismo lógico. Esta comparación, centrada en la valoración de la ciencia y la tecnología y en la concepción del rol que estas cumplen en la sociedad y el cambio social, permite cuestionar varias de las críticas de Horkheimer y evidenciar sus limitaciones. Finalmente, presentamos una visión del empirismo lógico que replantea las derivaciones sociopolíticas que se le atribuyen y destaca la importancia de las ideas de Neurath, así como su relevancia crítica en la actualidad.

**Palabras claves:** Escuela de Frankfurt, interpretación del empirismo lógico, Horkheimer, concepción de ciencia y tecnología, Neurath

## ABSTRACT

This paper aims to examine the reception of logical empiricism in the Frankfurt School, considering in particular Max Horkheimer's interpretative construction of movement. In the first part of the work, the interpretation above is analyzed in terms of the following aspects: the idea of social research and the link between facts and theory, the conception of objectivism and evaluative neutrality, the tensions between science and metaphysics, and, finally, the problems and limits of logical empiricism about the ideals of objectivism and evaluative neutrality, the tensions between science and



metaphysics and, finally, the problems and limits of logical empiricism concerning the ideals of social transformation.

Likewise, the work aims to rescue the ideas about science and technology and their social link in logical empiricism, not only to Horkheimerian interpretation but also to try to reverse the disqualifying effect of the movement that interpretation has generated, particularly in the circles of the social sciences. To this end, in the second part of the paper, Horkheimer's interpretation contrasts with the philosophical and political position of one of the most prominent representatives of logical empiricism: Otto Neurath. This contrast, which focuses on the valuation of science and technology in logical empiricism and the conception of their role in relation to society and social change, allows us to refute several of Horkheimer's criticisms and highlights their inadequacy.

Finally, we oppose Horkheimer's interpretation of a conception of logical empiricism that reviews the socio-political derivations attributed to it and recovers the centrality of Neurath's ideas, as well as their current critical potential.

**Keywords:** Frankfurt School, interpretation of logical empiricism, Horkheimer, conception of science and technology, Neurath

## 1. Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo principal examinar la recepción del empirismo lógico en la tradición frankfurtiana, poniendo especial atención en la interpretación de Max Horkheimer, particularmente en sus escritos entre 1930 y 1937. Si bien en investigaciones previas hemos abordado diversos aspectos de esta interpretación<sup>3</sup>, aquí nos centraremos en la valoración que Horkheimer realiza sobre la ciencia y la tecnología en el contexto del empirismo lógico, así como su relación con la sociedad y el cambio social. Para

---

3 Cfr. Gonzalo (2020), Gonzalo y García (2019), García y Gonzalo (2022).

ello, analizaremos de manera particular la obra de uno de los representantes más destacados del movimiento, Otto Neurath.

El propósito de este trabajo es demostrar que las ideas de Horkheimer sobre el positivismo, que incluyen al empirismo lógico, no se aplican adecuadamente a la obra de Neurath, cuyas perspectivas difieren significativamente de la interpretación horkheimeriana. La crítica que se plantea se inscribe dentro de una revisión histórico-sistemática del empirismo lógico, tal como ha sido abordada por filósofos e historiadores contemporáneos de la filosofía<sup>4</sup>.

En este análisis, argumentamos que la interpretación de Horkheimer del empirismo lógico es, en muchos casos, el resultado de un desconocimiento de aspectos importantes de la obra de los autores vinculados al movimiento, o bien, de un enfoque sesgado, con frecuencia cargado de prejuicios debido a la perspectiva desde la cual se leen. A lo largo de este trabajo, nos proponemos rescatar las ideas sobre la ciencia y la tecnología presentes en el empirismo lógico y su vínculo con lo social, buscando no solo realizar una revisión histórica de la interpretación horkheimeriana, sino también revertir el efecto descalificativo que esta interpretación ha generado, especialmente en los círculos de las ciencias sociales. Además, intentamos destacar las potencialidades de las ideas de Neurath para una visión crítica contemporánea.

En este contexto, Horkheimer sostiene que el empirismo lógico construye una concepción de la ciencia basada en el empirismo agudo, la formalización, la neutralidad valorativa y una visión optimista sobre el papel de la ciencia y la tecnología en la sociedad contemporánea. Sin embargo, estas ideas, por sí solas, no pueden ser el motor de la transformación social ni de la reversión de las injusticias sociales.

En contraste, la obra de Neurath aporta elementos sustancialmente divergentes, como el convencionalismo y el holismo de contrastación, la concepción enciclopedista y anti-fundacionalista

---

4 Cfr. Giere y Richardson (1996), Ibarra y Mormann (2003), Parrini, Salmon y Salmon (2003), Reisch (2009), Richardson y Uebel (2007), Stadler (2003, 2010) y Uebel (2005, 2010), entre otros.

del conocimiento, el naturalismo no reductivo, y la consideración de las circunstancias histórico-sociales que condicionan el desarrollo del conocimiento. Neurath, además, reconoce la incidencia de los valores en las prácticas científicas y defiende el compromiso político de la ciencia, cuya finalidad radica en transformar las relaciones sociales y económicas, promover fines emancipatorios y construir un socialismo democrático.

El trabajo se divide en dos partes. En la primera, retomamos algunas propuestas de investigaciones previas que muestran que en los escritos de Horkheimer no se realiza una clara distinción entre el positivismo decimonónico y el empirismo lógico<sup>5</sup>, ni trazan distinciones internas entre las posiciones de los autores que integran estos movimientos, lo que conduce a una homogeneización de enfoques diversos. También, señalamos que la interpretación del positivismo que se establece como una “concepción construida del Positivismo”, tiene como función principal posicionar a la concepción de Horkheimer y la de la Escuela de Frankfurt, como antagónica y superadora de dicha tradición.

En esta sección, abordamos los siguientes temas de la reconstrucción horkheimeriana del positivismo: la idea de investigación social y la relación entre hechos y teoría, la concepción de objetivismo y neutralidad valorativa, las tensiones entre ciencia y metafísica, y los problemas y límites del positivismo en relación con los ideales de transformación social.

En la segunda parte, contrastamos la interpretación horkheimeriana del empirismo lógico con la posición filosófica y política de Neurath. Para ello, seleccionamos una serie de escritos de Neurath publicados entre 1930 y 1937. Cuyo análisis de la concepción del papel de la ciencia y la investigación social que se desprende de estos textos permite rebatir algunas de las críticas de Horkheimer y demostrar la inadecuación de su interpretación.

---

5 Si bien en algunos casos podemos hablar de “positivismo lógico”, damos preferencia a la denominación “empirismo lógico”, que es la denominación más usual tanto en los escritos de Neurath, como en la revisión histórico-sistemática del movimiento.

Finalmente, en la conclusión, proponemos contraponer a la interpretación horkheimeriana del empirismo lógico, basada en el análisis de la obra de Neurath. Esta interpretación no solo revisa las derivaciones socio-políticas del movimiento, sino que también recupera la centralidad de las ideas de Neurath, destacando su potencialidad para ofrecer una visión crítica contemporánea.

## **2. La construcción interpretativa del “positivismo” en la Escuela de Frankfurt a partir de la obra temprana de Horkheimer**

Horkheimer (1931), sostiene la tesis de que, en su época, la investigación social se caracteriza por una escisión entre los métodos de investigación filosóficos y los positivistas. Según Horkheimer, el positivismo refleja tendencias individualistas, propias de las sociedades capitalistas europeas contemporáneas. Este enfoque, a su juicio, pone énfasis en la estrecha relación entre la ciencia, la tecnología y la producción industrial, con el fin de alcanzar un progreso continuo e interminable.

### **2.1 Investigación social: de los hechos a la teoría y de la teoría a los hechos**

En su obra mencionada, Horkheimer dice que, con la pérdida de prestigio del sistema hegeliano en Alemania:

La metafísica del Espíritu Absoluto fue remplazada por el optimismo de una sociedad individualista orientada hacia el futuro, sostenida por la creencia en la armonía prestablecida de todos los intereses particulares. Parecía como si la mediación (*Vermittlung*) entre la existencia empírica del individuo y la conciencia de libertad en lo social ya no necesitara de la filosofía, sino tan solo del progreso lineal ofrecido por la ciencia positiva, la técnica y la industria. (Horkheimer, 1931, pp. 215-216).

En esta línea, Horkheimer subraya el sesgo contemporáneo el ideal de una forma de vida individualista y un progreso inconteni-

ble hacia la felicidad del individuo dentro de una formación social dada. Frente a esta tendencia, Horkheimer plantea la necesidad de promover “La filosofía social, [...] que comporta una disposición polémica frente al positivismo. Este solo ve lo particular, y en el ámbito de lo social tan solo ve al individuo y las relaciones entre individuos, pues todo en el positivismo se agota en los hechos” (Horkheimer, 1931, pp. 217).

A partir de este análisis, se puede identificar varios rasgos asociados al positivismo: la ciencia toma como unidad de análisis a los individuos como “hechos fácticos en sí”; el positivismo propone una indagación fragmentada que solo aborda los hechos desde una perspectiva naturalista, incapaz de trascender la mera facticidad; y la investigación refleja el carácter individualista de la sociedad capitalista, vinculado al ideal de progreso sobre unidades individuales y la actitud optimista frente al progreso que conecta ciencia, técnica y crecimiento industrial.

Los escritos de Horkheimer de 1937 muestran cierta afinidad con la crítica del modelo empirista y positivista del siglo XIX. Horkheimer (1937a, p. 138) rastrea los orígenes del positivismo actual en el empirismo escéptico y en la lógica racional leibniziana. Además, señala que “en la medida en que esta concepción tradicional de la teoría muestra una tendencia, es hacia un sistema puramente matemático de símbolos” (Horkheimer, 1937a, p. 190).

Horkheimer insiste en que la observación empírica es una característica distintiva de la concepción positivista, tratada como la única forma de adquirir y justificar el conocimiento científico. En Horkheimer (1937b) se examina el carácter empírico de la concepción positivista de la ciencia y, más adelante, los aspectos logicistas o racionalistas de la investigación científica, señalando algunas semejanzas y diferencias con respecto al empirismo moderno. Lo que comparten el positivismo y el empirismo es la concepción de que “todo conocimiento sobre los objetos se deriva de hechos de la experiencia sensorial” (Horkheimer, 1937a, p. 141). Sin embargo, a diferencia del empirismo de Locke y Hume, Horkheimer afirma que el positivismo contemporáneo tiene la particularidad

de no reconocer la relación entre los hechos y el sujeto cognoscente a través de la impresión sensorial, sino a través de la enunciación de esa impresión. En consecuencia, la ciencia, y con ella la filosofía científica, debe tratar con el mundo dado solo en forma de enunciados sobre los hechos.

Al diferenciar el materialismo del positivismo, Horkheimer señala que la distinción radica, en primer lugar, en la separación entre esencia y fenómeno, y, en segundo lugar, en la forma en que ambas corrientes se relacionan con la idea de esencia. “El positivismo como tal, sin embargo, se enorgullece del hecho de que no se ocupa de la ‘naturaleza’ de las cosas, sino solo de las apariencias y, por lo tanto, de lo que las cosas realmente nos ofrecen de sí mismas” (Horkheimer, 1933, p. 37). Para ilustrar esta posición, Horkheimer cita a Auguste Comte, Henri Poincaré y John Stuart Mill y concluye que el positivismo reduce todo el conocimiento posible a una colección de datos externos.

En Horkheimer (1937b) se insiste en la escisión entre, por un lado, “el saber formulado conceptualmente” y, por el otro, el “estado de cosas (*Sachverhalt*)”, siendo este último la determinación central de la tarea del cientista social positivista. Además, se analiza la relación entre la explicación científica y el papel de la teoría en la investigación. La concepción de la primera (*Erklärung*) presenta una aproximación a la de “teoría”, que en la perspectiva “clásica” no es sino la subsunción de un estado de cosas determinado bajo la estructura conceptual de nuestro saber. Según Horkheimer, en la investigación común, “teoría” se entiende un conjunto de proposiciones acerca de un ámbito de objetos conectadas entre sí de tal manera que, a partir de algunas de ellas, se pueden deducir las restantes. (Horkheimer, 1937b, p. 23)

De este modo, se destaca la idea predominante de teoría como conjunto de enunciados organizados en una estructura deductiva, a la que se añaden el ideal axiomático y el valor de economía y simplicidad que rige los axiomas. Horkheimer continúa:

Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con acontecimientos efectivos. Por el contrario, si se presentan

contradicciones entre la experiencia y la teoría, habrá que revisar una u otra. O bien se ha observado mal, o bien hay algún error en los principios teóricos. De ahí que la teoría permanezca siempre, respecto de los hechos, como una hipótesis. Es preciso estar dispuesto a modificarla si surgen dificultades en el tratamiento del material. (Horkheimer, 1937b, p. 23)

Esto muestra la relación entre teoría y hechos, así como el carácter de control fáctico necesario para la revisión de los resultados teóricos. También queda manifiesto la provisionalidad de la teoría, acercando la noción de “teoría” a una construcción hipotética.

Como se mencionó previamente, a estos rasgos se añade el ideal de matematización o de modo más general, de formalización:

Si se puede hablar de que esta concepción tradicional de la teoría muestra una tendencia, esta apunta a un sistema de símbolos puramente matemático. Como elementos de la teoría, como partes de las conclusiones y proposiciones, cada vez intervienen menos nombres de objetos de experiencia, siendo sustituidos por símbolos matemáticos. Incluso las propias operaciones lógicas están ya hasta tal punto racionalizadas, que al menos en gran parte de la ciencia natural la expresión de las teorías se ha convertido en una construcción matemática. (Horkheimer, 1937b, p. 25)

Según Horkheimer, este modelo de cientificidad no sería privativo de las ciencias naturales, sino que sería imitado por las ciencias humanas y sociales.

## **2.2. Positivismo, objetivismo y neutralidad de valores**

Uno de los aspectos centrales de la crítica de Horkheimer al modelo tradicional de teoría se basa en el análisis de cómo se concibe el conocimiento en general. Según este modelo, el “mundo perceptible” en su totalidad se le presenta como un compendio de facticidades que simplemente “está ahí” y que tiene que ser tomado por el sujeto tal y como es. Horkheimer sostiene que el positivismo representa

un modelo de objetividad científica que oculta el papel constitutivo de los factores subjetivos y sociohistóricos en relación con el conocimiento científico. La noción de “objetividad” en el pensamiento horkheimeriano, vinculada a la “teoría tradicional”, se refiere a una idea particular de su comprensión de la objetividad: el conocimiento del objeto tal cual el objeto se presenta, sin mediación ninguna de factores subjetivos. En este sentido, el mundo sensible aparece ante el investigador como un compendio de hechos externos que deben ser organizados sin mediación de interpretaciones o juicios de valor, ya que estos son considerados elementos subjetivos.

Al comparar el empirismo moderno y el empirismo lógico, Horkheimer sostiene que, “el empirismo moderno se mostró al individuo que la física y todas las demás ciencias no eran más que la expresión condensada, la forma purificada de sus propias experiencias cotidianas” (Horkheimer, 1937a, p. 141). En cambio, el empirismo lógico concibe que la ciencia opera únicamente sobre una forma abstracta de conocimiento, separada de la experiencia, lo que dificulta determinar la importancia que el conocimiento tiene para la vida de las personas. Según Horkheimer, para alcanzar universalidad y precisión, el empirismo lógico recurre a conceptos que se basan en la idea de que existen formas puras, completamente carentes de contenido. A medida que el empirismo lógico busca borrar de la teoría todo elemento relacionado con el sujeto, se pierde el vínculo entre el conocimiento y la experiencia.

La ciencia no es más que un sistema para ordenar y reordenar los hechos, y no importa qué hechos se seleccionan del número infinito que se presenta. [...] No existe un modo de pensamiento adaptado a los métodos y resultados de la ciencia y entrelazado con intereses definidos que puedan criticar las formas conceptuales y el patrón estructural de la ciencia, aunque dependa de ellos. (Horkheimer, 1937a, p. 145)

Considerando lo anterior como el *telos* de la teoría, el científico tradicional es visto como un agente que contribuye a la reproducción incesante de la forma actual de la sociedad. Esto se debe a



que su interés descriptivo y explicativo, junto con su análisis crítico de las categorías dadas, no podrían conducir al cambio social.

Otro aspecto relevante en la crítica de Horkheimer es el desdoblamiento entre el científico como investigador y su rol como ciudadano en la sociedad en general.

La concepción tradicional de la teoría es el resultado de una abstracción que parte de la actividad científica tal como se lleva a cabo en un nivel dado de división del trabajo. Corresponde a la actividad del científico tal como se desempeña junto a todas las restantes actividades de la sociedad, sin que la relación entre dichas actividades particulares sea inmediatamente transparente. (Horkheimer, 1937b, p. 32)

De ahí que la teoría tradicional aparezca como hipostasiada, “en esa esfera desprendida del resto de la actividad social en la que tiene lugar la producción de teoría en condiciones históricas” (Horkheimer, 1937b, p. 32). En este sentido, la crítica se desliza al rol del científico y su desdoblamiento activo: por un lado, «en tanto que» científico experto en un área del saber considera la realidad social y sus productos como algo externo, y «en tanto que» ciudadano defiende sus intereses en dicha realidad social por medio de publicaciones políticas, participación en partidos, en elecciones, en organizaciones sociales (Cfr. Horkheimer, 1937b, p. 44). Las ideas de Horkheimer sobre la neutralidad valorativa en la investigación científica ya se esbozan en (1935a) y se desarrollan más extensamente en (1937b). “El deber incondicional de la ciencia hacia la verdad y su supuesta libertad de valores, que, por supuesto juegan un papel inmenso en el positivismo de la época actual, son irreconciliables” (Horkheimer, 1935a, p. 158).

Horkheimer también critica fuertemente el concepto de verdad asociado al positivismo. Afirma que este punto de vista determina que “la verdad de las teorías se decide por lo que se logra con ellas” (Horkheimer, 1935b, p. 196). Esta comprensión de la verdad “corresponde a una confianza ilimitada en el mundo existente” (Horkheimer, 1935b, p. 196). Por esta razón, incluso si algunos partidarios de la comprensión positivista de la ciencia, como Neu-

rath, intentan orientar la teoría hacia fines emancipatorios, Horkheimer sostiene que no pueden evitar caer en una contradicción causada por la adopción de una perspectiva que no es *per se* revolucionaria. Asegura que, si los objetivos revolucionarios no pertenecen a la teoría misma, sino que deben añadirse a ella como un interés que viene de otra parte, la posibilidad de lograr realmente ese fin depende en realidad de la mera suerte.

Horkheimer subraya que no hay teoría de la sociedad (ni siquiera la de los sociólogos inductivistas) que no contenga intereses políticos, cuya verdad se debe determinar en la actividad histórica concreta, en lugar de hacerlo en una reflexión aparentemente neutral que, por su parte, no piensa ni actúa (Horkheimer, 1937b, p. 56). Agudizando aún más su posición crítica:

Una ciencia que, con presuntuosa autosuficiencia considera la configuración de la *praxis* a la que pertenece y sirve simplemente para lo que queda más allá de ella y que se conforma con la separación entre pensamiento y acción, ha renunciado ya a la humanidad” (Horkheimer, 1937b, p. 76). En la misma línea, afirma: “El conformismo del pensamiento, la insistencia en que se trata de una profesión fija, de un ámbito cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensamiento. (Horkheimer, 1937b, p. 77)

### **2.3. Positivismo. Tensiones inconciliables entre ciencia y metafísica. Consecuencias**

Según Horkheimer, la inflexibilidad inherente a la concepción positivista radica en su pretensión de ser suficiente para juzgar las teorías como metafísicas y los objetos como relevantes o irrelevantes para el análisis científico. Al adoptar esta postura, la concepción positivista delimita el campo de validez de la investigación científica y decide ser indiferente a todo lo que no puede ser estudiado mediante los métodos científicos habituales. Horkheimer argumenta que la debilidad del positivismo radica en su incapacidad para lograr una crítica competente de lo que considera formas arcaicas de pensamiento.

No sólo la logística, sino cualquier otra teoría, carece de la capacidad de derrocar a la vieja filosofía, por muy profundo que sea su conocimiento de las tradiciones combatidas. La filosofía idealista o la metafísica no pueden ser «sacudidas hasta sus cimientos» por el mero rechazo teórico. (Horkheimer, 1937a, p. 178)

Horkheimer señala que la oposición positivista a cualquier otro punto de vista traiciona los propios objetivos emancipatorios que se le atribuyen. En particular, su crítica a la metafísica no permite al positivismo elaborar una reflexión crítica capaz de comprenderla y reemplazarla realmente. Como resultado, el positivismo contemporáneo no solo permite que la metafísica permanezca intacta, sino que siga desarrollándose, sobre todo en aquellos dominios que no son de interés para un enfoque científico. Eso da como resultado una importante influencia de la metafísica en los campos políticos y sociales. Además, Horkheimer acusa al positivismo de tener una concepción metafísica encubierta. Por ejemplo, al pretender obtener conocimiento de las esencias, “la metafísica no positivista debe exagerar su propio conocimiento” (Horkheimer, 1933, p. 38), sugiriendo que existe otro tipo de metafísica: la metafísica positivista. Según el autor, si el positivismo adopta una posición metafísica, incluso en contra de sus propios ideales, se debe a su desconsideración de la contradicción subyacente a su propia visión de que lo único posible de concebir son los hechos.

La posición metafísica implícita en el positivismo, que se limita al estudio de los fenómenos, presupone –metafísicamente– que existe una distinción entre esencia y fenómeno, de la cual se derivan varias consecuencias. Una de ellas, según Horkheimer, es la creencia en la existencia de entidades conceptuales abstractas. En este sentido, Horkheimer vincula el positivismo contemporáneo con la metafísica intuicionista de Bergson. Sostiene que, en realidad, el positivismo está mucho más cerca de la metafísica de la intuición que del materialismo, aunque intente erróneamente unir los dos. “El positivismo y la metafísica no son más que dos fases diferentes de una filosofía que degrada el conocimiento natural e

hipostasia las estructuras conceptuales abstractas” (Horkheimer, 1933, p. 40).

Según Horkheimer, prácticamente todo el pensamiento está orientado hacia lo utilitario. Las ideas son tratadas como si fueran meras cosas o, incluso, como máquinas incapaces de producir algo nuevo que no esté gobernado por el pensamiento dominante. De esta forma, tanto el pensamiento metafísico como el científico, en la concepción positivista, coinciden en creen en la validez de leyes eternas e inalterables. Sin embargo, también comparten la idea de que la racionalidad científica instrumental se expande sobre todos los dominios de la vida, imponiendo su propia lógica.

Horkheimer lleva su interpretación hacia la consideración de que “el positivismo ha hecho las paces a sabiendas con la superstición” (Horkheimer, 1933, p. 39). Esto no solo ocurre porque asume una posición metafísica al señalar a las esencias como un reino inaccesible, sino también porque concede total libertad al pensamiento metafísico y religioso para desarrollarse donde la ciencia no tiene ningún interés. Por lo tanto, una noción positivista de la ciencia permite que la metafísica se fortalezca donde la ciencia no se atreve a entrar. Como consecuencia, los científicos pueden adoptar una creencia religiosa o metafísica sobre ciertos temas que quedan fuera de la ciencia empírica.

## **2.4. El papel transformador de la ciencia. Problemas y límites del positivismo**

Como hemos visto, los textos de Horkheimer problematizan la exigencia positivista de neutralidad de los valores mediante un análisis del papel de los intereses en la investigación social. En la medida que ninguna teoría puede desarrollarse sin la intervención de intereses, Horkheimer insta a los científicos a ser conscientes del contenido de valor y significado de la ciencia, y a adoptar una posición crítica con respecto a ella.

Horkheimer considera que la defensa del positivismo a favor del empleo de métodos empíricos y lógicos radica en la relación que mantiene con el progreso científico-tecnológico. Sin embargo,

desde una perspectiva práctica y política, Horkheimer argumenta, que el optimismo ingenuo de las posiciones positivistas solo puede conducir a la perpetuación de lo que ya está dado. En este sentido, afirma que el positivismo “asigna una autoridad intelectual suprema a la ciencia acreditada, cuya estructura y métodos dados se reconcilian con las condiciones existentes” (Horkheimer, 1937a, p. 144). El problema radica en que este optimismo positivista carece de herramientas para distinguir las peligrosas consecuencias que el constante progreso científico puede tener en el contexto de la sociedad capitalista.

Según Horkheimer, la ciencia está dirigida por la racionalidad instrumental y por la racionalidad burguesa, basada en la idea de dominación como relación básica entre sujeto y objeto. Este optimismo positivista conduce no sólo a la perpetuación del uso de los métodos actuales de dominación, sino también al intento constante de expandirlos a todos los ámbitos posibles. En este sentido, Horkheimer critica el ideal de la ciencia unificada, cuya meta es alcanzar la unidad a través de un lenguaje depurado de todos los aspectos subjetivos e ideológicos, con el fin de garantizar la objetividad empírica de la ciencia. El argumento epistemológico de Horkheimer tiene un interés ético-político vinculado con las posibilidades emancipatorias de la ciencia: “la ingenua creencia armoniosa que subyace a su concepción ideal de la unidad de la ciencia y, en última instancia, a todo el sistema del empirismo moderno, pertenece al mundo pasajero del liberalismo” (Horkheimer, 1937a, p. 147).

Desde la perspectiva de Horkheimer, el empirismo lógico construye una interpretación de la ciencia y de su rol social que contribuye a la mera aceptación del *statu quo*, perpetuando la injusticia social existente,

si la ciencia en su conjunto sigue el ejemplo del empirismo y el intelecto renuncia a su insistente y confiado sondeo de la maraña de observaciones para desenterrar más sobre el mundo que incluso nuestra bien intencionada prensa diaria, estará participando pasivamente en el mantenimiento de la injusticia universal. (Horkheimer, 1937a, p.149)

Por esta razón, Horkheimer concluye que el positivismo no puede convertirse, en sí mismo, en el motor de la transformación social capaz de desafiar la opresión y la injusticia social.

### **3. La posición filosófica y política de Neurath. Elementos para una revisión de la construcción interpretativa de Horkheimer**

Las críticas de Horkheimer al empirismo lógico, como se señaló anteriormente, resultan en muchos casos inadecuadas y responden, en parte, a una interpretación sesgada influenciada por cierto prejuicio. La inadecuación de estas críticas se manifiesta claramente al contrastarlas con la posición filosófica y política de Neurath. Para realizar esta comparación, se ha seleccionado una serie de escritos que Neurath publicados en el mismo período de tiempo, entre 1930 y 1937, que ofrecen una concepción del rol de la ciencia y la investigación social. Al estudiar estos textos, se puede rebatir varias de las críticas de Horkheimer y demostrar que la enemistad entre el empirismo lógico y la teoría crítica constituye, tal como lo han revelado algunos estudios recientes (Barck, 2011, Araujo y Medina 2014, Gonzalo y García 2020, Prono 2020, entre otros), una construcción intencionada y, en muchos casos, unilateral.

#### **3.1. Enciclodismo y concepción antifundacionalista del conocimiento**

La concepción de teoría científica, así como de la relación entre teoría y hechos que Horkheimer atribuye al empirismo lógico refleja una profunda simplificación y distorsión las ideas de Neurath. De hecho, Neurath objeta que la ciencia deba ser entendida como “teorías bien definidas, construidas a partir de enunciados precisos” (Neurath, 1935, p. 121), ya que “la masa total de enunciados que aceptamos no se divide sistemáticamente en secciones por medio de las teorías, sino que solo logramos sistematizaciones parciales” (Neurath, 1936a, p. 133). Según Neurath, el modelo adecuado para describir la ciencia no es el de la teoría como un conjunto de enun-

ciados organizados de forma sistemática o dados en una estructura lógicamente consistente, sino el de la enciclopedia.

Neurath (1936b) concibe la enciclopedia como la reunión (*Ansammlung*) provisional de la totalidad de los enunciados científicos en uso en un momento histórico determinado. Estos enunciados presentan diferentes grados de correlación: algunos están conectados entre sí por relaciones lógicas y forman sistematizaciones locales o islas de sistematización, mientras que la mayoría de estos enunciados están débilmente conectados y conforman un agregado no sistemático, lo que frecuentemente da la aparición de inconsistencias o contradicciones.

La enciclopedia es una formación histórica a la que no puede anteponerse ningún ideal extrahistórico. Neurath (1936b) afirma:

Lo que llamamos enciclopedia [...] no es sino una reunión provisional del conocimiento, no algo aún incompleto, sino la totalidad de la materia científica a nuestra disposición. El futuro producirá nuevas enciclopedias que se opondrán quizás a la nuestra, pero para nosotros no tiene ningún sentido hablar de la enciclopedia completa que podrá servir como una medida estándar para estimar el grado de perfección de las enciclopedias históricamente dadas. (p. 146)

Asimismo, Neurath rechaza la posibilidad de establecer métodos de control, ya sean inductivos o puramente deductivos, que puedan generalizarse a toda la ciencia. Aunque valora los avances de la lógica de la ciencia, el análisis lógico del lenguaje y la axiomatización del conocimiento es plenamente consciente de sus limitaciones. Su principal argumento tiene que ver con el lenguaje científico: la mayoría de los términos en uso son imprecisos y ambiguos, constituyendo conglomerados no analizables (*Ballungen*), lo que impide establecer relaciones lógicas inobjetables y hace que el conocimiento sea incierto y provisional.

No es posible eliminar la incertidumbre y la provisionalidad de la ciencia. Sin embargo, la provisionalidad del conocimiento no afecta solo a la teoría, como sugiere Horkheimer, que da a entender que el empirismo lógico otorga un estatus privilegiado a los

hechos. Tanto Neurath (1932a) como Carnap (1987 [1932]) asumen una concepción antifundacionalista del conocimiento y consideran que los enunciados que expresan hechos (los enunciados protocolares) son revisables y pueden ser revocados si entran en contradicción con enunciados teóricos bien establecidos que los científicos prefieren conservar. Como señala Neurath (1935, p. 122), “partimos del supuesto de que siempre se pueden discutir todos los enunciados y todos los métodos”.

La actitud empirista que defiende Neurath es la que lo lleva a ofrecer una concepción de la ciencia que se ajusta a la práctica científica real y a las circunstancias histórico-sociales que la condicionan.

### **3.2. Convencionalismo y naturalismo no reductivo**

El postulado de una realidad independiente del sujeto cognoscente, la dicotomía entre hechos y valores, y el imperativo de que la ciencia permanezca del lado de los hechos para preservar su objetividad son algunas otras concepciones que Horkheimer atribuye al empirismo lógico. Sin embargo, ninguna de estas ideas es defendida por Neurath. Por el contrario, su actitud antimetafísica lo lleva a rechazar cualquier concepción de una realidad independiente que sería capturada por el lenguaje y serviría como fundamento al conocimiento humano. En este sentido, Neurath sostiene que:

no puede usarse la expresión «acuerdo con la realidad» ni siquiera como una metáfora, ya que se discuten conjuntos consistentes de enunciados que juntos deben salvar la brecha creada en nuestro pensamiento por nuestra renuncia a la «realidad», el «mundo verdadero» y otros términos similares. (Neurath, 1934, p. 107)

Y más adelante continúa:

En el marco de nuestras discusiones, los enunciados se comparan con enunciados, no con la «realidad». [...] Lógicamente se puede comparar un enunciado protocolar con otro enunciado, se puede formar un enunciado de comparación, [...] sin embargo, no tenemos ninguna posibilidad de formar un enunciado de comparación que del mismo



modo compare el enunciado protocolar (el conocimiento) con la realidad. (Neurath, 1934, p. 108)

Esto implica que la justificación del conocimiento no puede apelar a fundamentos objetivos últimos, sino que solo puede hacerse sobre una base intersubjetiva.

La idea de que la ciencia se ocupa de lo que es “aprehensible intersubjetivamente” ya se había señalado en el manifiesto programático del Círculo de Viena (Carnap, Hahn y Neurath, 1929), que, como se sabe, debe en gran parte a Neurath su redacción. Pero Neurath da un paso más allá. No solo la producción del conocimiento tiene una base intersubjetiva, sino también su validación o justificación, que depende fundamentalmente del acuerdo que logren los científicos sobre la aceptación o el rechazo de determinados enunciados. En estos procesos no solo intervienen criterios epistémicos, sino también criterios no epistémicos que, en una obra temprana, Neurath (1913) denomina motivos auxiliares (*Auxiliarmotiv*). “Los motivos auxiliares constituyen criterios adicionales que proporcionan “una ayuda frente a la vacilación” (Neurath, 1913, p. 4) y permiten tomar decisiones en una situación de incertidumbre. Así, frente a dos o más conjuntos de enunciados lógicamente equivalentes, los científicos solo pueden decidirse en favor de uno de ellos si apelan a criterios no epistémicos como la simplicidad, la conveniencia, la utilidad social o el acuerdo con un modo de vida que se considera deseable.

Por esta razón, para comprender el desarrollo de la ciencia, es crucial tener en cuenta las circunstancias histórico-sociales que rodean los procesos de aceptación o rechazo de enunciados, así como los objetivos científico-tecnológicos, sociales y políticos a los que estos enunciados pretenden servir. Esto lleva a considerar el conocimiento científico no solo desde la perspectiva de la lógica de la ciencia, sino también desde la perspectiva de la historia y la sociología de la ciencia, lo que Neurath denomina un estudio de la conducta (*Behavioristik*) de los científicos. Uebel (1996) sostiene que la posición que Neurath sostiene a este respecto podría describirse adecuadamente como un “naturalismo no reductivo”, esto es, un

naturalismo que, en lugar de explicar el conocimiento atendiendo a las condiciones biológicas, psicológicas, lingüísticas, etc., del sujeto cognoscente individual, lo explica considerando las condiciones histórico-sociales y las normas convencionales que posibilitan la aceptación intersubjetiva de los enunciados científicos.

Este naturalismo no reductivo, por supuesto, admite la incidencia de valores en las prácticas científicas y en los procesos de decisión vinculados con el desarrollo del conocimiento. Por lo tanto, a diferencia de lo que sugiere Horkheimer, la posición de Neurath no da lugar a una defensa de la neutralidad valorativa de la ciencia.

### **3.3. Unidad de la ciencia y superación de la metafísica**

Las tensiones entre ciencia y metafísica, que Horkheimer considera un rasgo característico del empirismo lógico, se presentan de un modo más complejo y menos irreconciliables de lo que él supone. Es importante aclarar que, aunque el empirismo lógico promueve el desarrollo de herramientas como la lógica de la ciencia o análisis lógico del lenguaje, que le permiten reconocer los enunciados científicos (cognoscitivamente significativos) de los pseudoenunciados metafísicos (carentes de significado cognoscitivo), no pretende, como sugiere Horkheimer, establecer una demarcación entre ciencia y metafísica como disciplinas separadas, cada una con su propio dominio de desarrollo.

Para comprender mejor las relaciones entre ciencia y metafísica, es útil recuperar la reconstrucción histórica que hace Neurath de estas relaciones. Neurath (1930) rechaza la idea, influenciada por Comte, de que el pensamiento humano haya progresado de forma lineal a través de diversos estadios para llegar al científico-positivista. Por el contrario, sostiene que “los cambios en los modos de pensamiento, que están íntimamente conectados con cambios sociales y técnicos concretos de la humanidad, no manifiestan una dirección uniforme” (Neurath, 1930, p.33). Así, los caminos que conducen a la formación del pensamiento científico son variados e involucran aportes del pensamiento mágico, pues “la magia se ocupa de lo finito, lo empírico, tal como lo hacen el físico o el ingeniero modernos”

(Neurath, 1930, p. 35). Sin embargo, “lo que distingue a la magia de la ciencia es, sobre todo, la falta de conexiones sistemáticas y de control sistemático de la experiencia” (Neurath, 1930, p. 37). Estos caminos también incluyen aportes del pensamiento teológico-metafísico, que se aparta de “la forma empírica terrenal del pensamiento mágico” (Neurath, 1930, p. 39) y se ocupa de todo aquello que trasciende el dominio empírico, tratando de explicarlo mediante una concepción global. Para ello, el pensamiento teológico-metafísico despliega un vasto aparato argumentativo y promueve el desarrollo de instrumentos lógico-matemáticos.

Los caminos mencionados convergen en la formación del pensamiento científico contemporáneo, que se caracteriza por “un sentido para las cosas terrenales, la exigencia de control empírico y la aplicación sistemática de la lógica y la matemática” (Neurath, 1930, p. 40). La ciencia, por lo tanto, no constituye un estadio de pensamiento diferenciado y que históricamente supere a la metafísica, sino que se nutre de los aportes de la metafísica y coexiste en gran medida con ella. Neurath subraya que en la ciencia subsisten numerosos residuos metafísicos, como el concepto de infinito en matemáticas, la concepción determinista en física y varios conceptos y métodos de investigación en las ciencias humanas y sociales. Los enunciados que contienen residuos metafísicos, aunque formen parte de la ciencia, deben ser incorporados a la enciclopedia, como “enunciados aislados”, esto es, como enunciados que no han podido ser coordinados lógicamente con otros, especialmente con los enunciados protocolares.

En vista de lo anterior, la superación de la metafísica debe ser vista ante todo como un objetivo a alcanzar, dirigido a eliminar los residuos metafísicos en la ciencia y, de este modo, permitir la formulación de enunciados científicos cada vez más precisos y claros, mejor coordinados entre sí. Neurath entiende que este objetivo es consustancial a su programa de unidad de la ciencia, puesto que “la ciencia unificada reemplaza una concepción comprensiva como la que pretende la metafísica, por una síntesis planificada de todo lo que hemos producido a modo de enunciados científicos”

(Neurath, 1936a, p. 132). La superación de la metafísica supone, al mismo tiempo, disputar la influencia de la metafísica en el ámbito social y político promoviendo “la concepción científica del mundo” (Carnap, Hahn y Neurath 1929, p. 9), tal como se expresó en el manifiesto del Círculo de Viena. Para Neurath, esta disputa es crucial porque la metafísica ha estado asociada históricamente a diversas formas de autoritarismo político, religioso e intelectual, mientras que la concepción científica del mundo, como heredera y continuadora del movimiento de la Ilustración, está al servicio de quienes luchan por su emancipación<sup>6</sup>.

### **3.4. Compromisos políticos. Democratización del conocimiento y construcción democrática del socialismo**

Las últimas críticas que se deben contrastar con la posición de Neurath se refieren al optimismo ingenuo y a la confianza ciega en el progreso científico-tecnológico que Horkheimer atribuye al empirismo lógico. Según Horkheimer, esta actitud conduce a la perpetuación de los métodos actuales de dominación y al mantenimiento de un orden social injusto. Lo que Horkheimer sugiere es que la concepción científica defendida por el empirismo lógico y su optimismo ingenuo son incompatible con fines políticos emancipatorios y, por lo tanto, con una transformación del orden social. Para refutar esta crítica, es necesario considerar los compromisos políticos de los representantes del empirismo lógico, la recepción del marxismo en los escritos económicos de Neurath, así como el rol que él asigna a la ciencia y la investigación social en la construcción democrática del socialismo.

Es relevante destacar que varios representantes del empirismo lógico, especialmente los que conforman el ala izquierda del Círculo de Viena, eran socialistas. Neurath, por ejemplo, colaboró con los gobiernos de las efímeras repúblicas socialistas de Baviera y Sajonia

---

6 Cfr. Carnap, Hahn y Neurath (1929), así como Neurath (1931, 353 y ss.).

(1919) y mantuvo una estrecha relación con el gobierno socialdemócrata de Viena (1919-1934). Sus escritos sobre socialización de la economía, planificación y cálculo económicos reflejan su firme compromiso con el socialismo. Sin embargo, se podría decir que en sus inicios Neurath era un socialista no marxista, y más tarde, durante su período en Viena, adopta abiertamente el marxismo. Como señala Sandner (2014, p. 218), en este período Neurath:

trata de armonizar las diferentes partes de su pensamiento social, económico y político con el empirismo lógico y la concepción científica del mundo. Para él, el marxismo es ante todo una sociología empírica y científica basada en el materialismo, y no una ideología política. (pg. 218)

Neurath (1931) concibe al marxismo como una ciencia social. Lo ve como una teoría de la historia y la economía política que se ha desarrollado mediante la investigación empírica y, por lo tanto, no advierte ninguna incompatibilidad entre el marxismo y la posición defendida por el empirismo lógico. De hecho, equipara el materialismo en que se basa la teoría marxista con el propio fisicalismo, es decir, con la idea de que los enunciados protocolares deben formularse como descripciones espacio-temporales estructuradas. Neurath (1931, p. 349) afirma: “De todos los intentos por crear una sociología fisicalista estrictamente científica y no metafísica, el marxismo es el más completo”. Y más adelante prosigue:

El marxismo [...] ha combinado el análisis del presente y la construcción utópica de tal modo que puede describir toda la estructura de una época como una formación histórica con leyes especiales condicionadas por la situación del momento. [...] La derivación de una distribución de condiciones de vida a partir de las condiciones existentes conduce a la deducción de un nuevo orden social a partir del anterior. La historia y la economía política devienen parte de una unidad inseparable, la sociología. (Neurath, 1931, pp. 358-359).

Asimismo, Neurath considera que el marxismo, concebido como una ciencia social, puede integrarse plenamente al progra-

ma de unidad de la ciencia que impulsa el empirismo lógico. Este programa es fundamental para entender el papel que Neurath le asigna a la ciencia y la investigación social en la construcción democrática del socialismo. Para él, el objetivo principal del programa de unidad de la ciencia es reunir y coordinar el conocimiento de los distintos campos disciplinares, estableciendo vínculos entre las ciencias para que contribuyan a la resolución de problemas concretos y a la toma de decisiones sociales.

Sin embargo, el programa de unidad de la ciencia no solo involucra la reunión y coordinación del conocimiento, sino también su difusión a toda la sociedad. El propósito es que la ciudadanía logre una comprensión más profunda de la realidad social y económica, intervenga activamente en la vida política de los nacientes estados democráticos, tome decisiones informadas y contribuya activamente a la mejora de sus condiciones de vida.

Las investigaciones de Neurath sobre educación visual también se linean con este enfoque. De hecho, como se sabe, Neurath desarrolló el sistema de educación visual Isotype (*International System of Typographic Picture Education*)<sup>7</sup> como parte de un programa más amplio de humanización y democratización del conocimiento, estrechamente relacionado con el programa de unidad de la ciencia. En ambos casos, se asume que la ciencia y el conocimiento científico fortalecen la intervención de los ciudadanos en los procesos democráticos, proporcionándoles los argumentos necesarios para fundamentar sus decisiones y permitiendo así la construcción democrática del socialismo.

#### **4. Consideraciones finales de una revisión de la interpretación horkheimeriana del empirismo lógico**

En los apartados anteriores, hemos reconstruido la interpretación horkheimeriana del empirismo lógico, analizando a una serie de es-

---

7 En sus inicios, el sistema se denomina *Wiener Methode der Bildstatistik* (método vienés de estadística pictórica). Se adopta la denominación Isotype después de 1934.

critos que Horkheimer publica entre 1930 y 1937, y contrastando su interpretación con la filosofía y política de Neurath, con el fin de mostrar las falencias de esa interpretación.

Uno de los aspectos claves de la interpretación de Horkheimer es el uso de un concepto demasiado amplio o vago de “positivismo”, cuyo alcance no siempre queda claro, excepto por su texto de 1937b, donde las referencias al empirismo lógico son explícitas, aunque incluso ahí, los límites de la extensión siguen siendo ambiguos. A esa vaguedad de concepto de positivismo se le añade que no solo constituye una referencia histórica a los movimientos de los siglos XIX y del XX, sino fundamentalmente una construcción interpretativa de dichos movimientos.

Además, hemos señalado que, al caracterizar el empirismo lógico, Horkheimer (1937b) homogeniza las diversas perspectivas de los autores representativos del movimiento o relacionados con él, a pesar de las diferencias que han sido reconocidas en muchos autores. Asimismo, la interpretación horkheimeriana juega un rol central en la estrategia discursiva que lleva al autor a señalar los errores y límites del empirismo lógico y le permite exponer su propia perspectiva y mostrarla como más adecuada que la de aquellos.

A continuación, abordaremos las principales tesis antagónicas de Horkheimer y las confrontaremos con las propuestas por Neurath.

*A) El empirismo lógico presenta el conocimiento científico como conocimiento de hechos dados, independientes de la labor subjetiva.* En contraste, la visión frankfurtiana concibe el conocimiento de hechos en tanto los sujetos como los hechos son el resultado histórico de la acción humana.

La primera parte de esta crítica se centra en la idea del conocimiento científico como conocimiento de hechos en sí (A.a). La segunda parte se focaliza en la perspectiva objetivista asignada al empirismo lógico (A.b).

Sobre (A.a) hemos señalado que esta visión resulta una apreciación del empirismo lógico, que lo reduce al conocimiento de datos o hechos en sí. Esta interpretación no concuerda, de ningún modo, con los textos y obras del movimiento.

En el caso particular de Neurath, esta afirmación sería claramente una apreciación incorrecta, porque los enunciados que describen hechos (los enunciados protocolares) implican la acción tanto personal como social e histórica de los investigadores. Si bien Horkheimer acepta el carácter intersubjetivo de la propuesta de Neurath, no llega a discernir otros elementos que involucra la concepción de éste.

Neurath (1932a) propone su primera versión sobre los enunciados protocolares señalando, como indicamos en los apartados anteriores, que los mismos son revisables y pueden ser revocados si entran en contradicción con enunciados teóricos bien establecidos que los científicos prefieren preservar. Con esto, Neurath asume una concepción antifundacionista del conocimiento. Además, establece un conjunto de condiciones propias de los enunciados protocolares. Siguiendo a Prono (2010), dichas condiciones pueden reconstruirse del siguiente modo:

1. Se requiere que el sujeto que expresa los enunciados protocolares se halle en un estado mental, consecuencia de su interacción con un acontecimiento extralingüístico, es decir, un estado de estimulación (condición sensorial).
2. No se requiere evidencia directa del estado de cosas designado por la oración objeto, sino que no haya evidencia en contra de lo que esta oración afirma (condición de coherencia negativa)
3. Se requiere además que la descripción del estado de cosas revele que el observador ha aprendido los conceptos relevantes de su comunidad lingüística específica y los ha empleado de forma correcta y consciente (condición de intencionalidad).
4. Finalmente, se exige de la aparición pública del enunciado para ser admitido como válido e incorporado dentro del cuerpo de enunciados científicos (condición de institucionalización).

Cabe resaltar que la última de las condiciones supone la aceptación general del cuerpo de conocimientos por una comunidad, lo que implica una condición de aceptación que supera las instancias subjetivas y aspira a la intersubjetividad. Como se mencionó anteriormente, Neurath considera que los procesos de aceptación o



rechazo de enunciados tienen una base intersubjetiva y que, para comprenderlos, es necesario tomar en consideración las circunstancias histórico-sociales que los rodean. De este modo, le otorga a la historia y la sociología de la ciencia un rol fundamental en la explicación del conocimiento científico, lo que lo conduce a asumir un “naturalismo no reductivo” (Uebel, 1996).

En relación con (A.b), frente a la idea de que la ciencia desde la perspectiva del empirismo lógico sería el reflejo de los hechos del mundo, sin la participación de conceptos o categorías, es importante señalar que en Carnap, Hahn y Neurath y (1929) —un texto que llamativamente no aparece citado por Horkheimer— se enfatiza el trabajo colectivo como constitutivo de la ciencia:

La concepción científica [...] se propone como objetivo la ciencia unificada. El esfuerzo es aunar y armonizar los logros de los investigadores individuales en los distintos ámbitos de la ciencia. De esa aspiración se sigue el énfasis en el trabajo colectivo; de allí también la acentuación de lo aprehensible intersubjetivamente. (Carnap, Hahn y Neurath, 1929, p. 112)

*B) Horkheimer enfatiza en su interpretación, además de la perspectiva objetivista del empirismo lógico, la consabida neutralidad valorativa atribuida al movimiento.* Frente a esta neutralidad valorativa, la visión frankfurtiana coloca como fin de la actividad científica la toma de conciencia de la situación de opresión social y el ideal de emancipación y de reversión de la injusticia social.

Es innegable que el empirismo lógico sostuvo claros compromisos valorativos y políticos ligados a la actividad científica (al igual que a la filosófica). La ciencia unificada no fue un tema secundario en el ámbito de desarrollo del empirismo lógico, sino que constituyó desde sus comienzos un tema expresamente planteado en los postulados y la agenda de discusiones del movimiento. Como parte de la labor conjunta que los empiristas lógicos emprendieron, tuvo lugar la publicación de la *International Encyclopedia of Unified Science*, coeditada por Neurath, Carnap y Morris.

El movimiento promovió la tarea de unificar y coordinar a las ciencias de modo que pudieran ser utilizadas de manera más adecuada como herramientas para la formación y la planificación deliberada de la vida moderna, procurando cultivar la actividad científica y epistemológica aun entre ciudadanos comunes. De este modo, se buscaba planificar mejor una futura ciencia unificada que contribuiría con los objetivos colectivos de la sociedad en contraste con los autores provenientes de los sectores anticientíficos y reaccionarios que identificaban como practicantes de una retórica oscurantista.

C) *El empirismo lógico pretende suplantar la filosofía —en particular la metafísica— por la ciencia (como un todo)*. En contraposición, la perspectiva horkheimeriana apuesta a la interrelación activa entre ciencia empírica y filosofía, y recupera el rol de la metafísica en el conocimiento. Horkheimer defiende un ideal de investigación social que ponga en contacto la investigación científica y la indagación filosófica, marcando la autonomía de ambas, y la guía necesaria de esta última sobre la primera; frente a lo que se concibe como “el imperio de las ciencias”, un marcado cientificismo del empirismo lógico.

Como hemos visto en los apartados anteriores, Neurath reconoce los aportes que el pensamiento teológico-metafísico ha hecho históricamente a la concepción científica del mundo, especialmente en lo que respecta al desarrollo de los instrumentos lógico-matemáticos. Asimismo, también admite que en la ciencia aún persisten numerosos residuos metafísicos, cuya eliminación posibilitaría la formulación de enunciados científicos cada vez más precisos y claros, cada vez mejor correlacionados o coordinados entre sí.

Por esta razón, el empirismo lógico acepta sin discusión la asignación de “antimetafísica” a su perspectiva y asume la superación de la metafísica como un objetivo a alcanzar dentro del programa de unidad de la ciencia. Pero este objetivo de superación de la metafísica no está relacionado solamente con los criterios de significación y de justificación de las proposiciones científicas, sino también con el rol político y social que se les asigna a las posturas metafísicas. Al respecto, hemos indicado que, para Neurath, la metafísica

ha estado asociada históricamente a diversas formas de autoritarismo político, religioso e incluso intelectual, mientras que la concepción científica del mundo está al servicio de ideales ilustrados y fines emancipatorios.

En palabras de Neurath (1932b, p. 23): “Los términos metafísicos dividen, los términos científicos unen. Los científicos, unidos por un lenguaje unificado forman un tipo de trabajadores de la república de las letras. [...]” En contraposición, los filósofos son comparables con los lores de San Gimignano. Se sientan en sus torres solitarias en la oscuridad de la noche, y montan guardia ellos mismos en contra de sus vecinos, levantando sus torres más y más altas. Asimismo, Carnap, Hahn y Neurath (1929) afirman:

El aumento de inclinaciones metafísicas y teologizantes que se manifiesta hoy en muchas uniones y sectas, libros y revistas, en conversaciones y clases universitarias, parece estar basado en las feroces luchas sociales y económicas del presente: un grupo de combatientes, aferrándose a formas sociales del pasado, también cultiva las posiciones de la metafísica y de la teología heredadas, a menudo largamente superadas en el contenido, mientras que el otro grupo, vuelto hacia los nuevos tiempos, especialmente en Europa Central, rechaza esas posiciones y hace pie en el suelo de la ciencia de la experiencia. (p. 21)

En contraposición, la interpretación horkheimeriana sostiene que la adopción de una postura antimetafísica no puede ser debidamente realizada, ya que la negación de determinadas esencias conlleva necesariamente la afirmación de otras. No obstante, en la argumentación, Horkheimer omite la connotación política de la postura antimetafísica del empirismo lógico, sin considerar que ésta pretende subvertir el orden establecido por los sectores sociales que representan ideales “metafísicos” y “teologizantes”.

En su réplica a Horkheimer (1937a), Neurath se enfoca en criticar la metafísica y en defender los métodos empíricos de investigación social. Estos métodos, epistemológicamente, también se proponen como propios de la investigación de la historia y la metodología de la ciencia. Para Neurath, la filosofía está integrada a las

ciencias, no subordinada por ellas, y carece de un rol privilegiado, sin pretensiones de verdad o legitimidad por criterios propios.

D) Desde la perspectiva horkheimeriana, el empirismo lógico se presenta como la culminación del ideal baconiano, que concibe la ciencia como dominio y control explicativo y predictivo. En cambio, la ciencia social orientada por la racionalidad crítica se define como una teoría orientada al develamiento de los mecanismos de dominación, de sus supuestos y de sus procesos ideológicos.

Un problema central para juzgar el rol que se asigna a la ciencia y a la filosofía en esta oposición radica en la incompatibilidad de los dos conceptos de “filosofía” y de “ciencia” (Barck, 2011, p. 35). Esta diferencia también encontramos en Araujo y Medina (2014, p. 121): “El eje para comprender aquí las críticas de Horkheimer es que, cuando ellos hablan de filosofía, no hablan de lo mismo.”

La concepción de la ciencia que reconstruye Horkheimer, influenciada por la visión positivista de la época, está fuertemente vinculada al ideal explicativo y predictivo. Sin embargo, esta imagen no corresponde con que podría desprenderse del enfoque de Neurath. Como se ha detallado en los apartados anteriores, el modelo de Neurath de la ciencia unificada se enmarca en el giro sociológico de su perspectiva, en su convencionalismo y en el pluralismo teórico y metodológico que defiende, así como en una concepción antifudacionalista del conocimiento.

Asimismo, hay que reconocer que el papel de la filosofía es claramente diferenciable en las perspectivas del empirismo lógico, por un lado, y de Horkheimer y la Escuela de Frankfurt, por el otro. Centrado en su posición crítica, Horkheimer no logra comprender adecuadamente la de sus adversarios. Según O’Neill y Uebel (2004) está claro que:

Horkheimer no entendió (y mucho menos apreció) que la concepción de ciencia unificada de los empiristas lógicos podría y que la de Neurath evidentemente logró, contener en sí misma una metateoría de la ciencia bajo la forma de una lógica y una pragmática científica. (p. 89)

Horkheimer no alcanza a captar que la tarea filosófica del empirismo lógico no radica solamente en la reconstrucción y unificación de las ciencias en el camino de una tarea meramente teórica, sino también en una dimensión práctica: lograr una comunicación más eficiente entre los científicos, un entendimiento de los sujetos – científicos o no– en las situaciones prácticas de la vida moderna, un crecimiento de la educación científica y un mejoramiento de las condiciones de vida en las grandes ciudades.

En contraste con la interpretación de Horkheimer, Neurath (1937b) quiere resaltar que el proyecto de unidad de la ciencia no se limita de la “unificación del saber” bajo el ideal de homogeneidad doctrinal y unidad metodológica. Por el contrario, se esfuerza en destacar el modo en que se construye ese proyecto: el diálogo, el trabajo común, la acción intersubjetiva, al mismo tiempo que enfatiza las implicancias prácticas del mismo. Como señalan Araujo y Medina (2014), para Neurath y el Círculo de Viena, la ciencia es la herramienta fundamental para lograr un mundo mejor. Frente al discurso irracionalista de la época, defienden la ciencia como uno de los mayores logros de la razón ilustrada. De modo que Neurath la considera la causa principal del progreso técnico y de los cambios en función de una mejoría en la vida social. Como se ha indicado en los apartados anteriores, el optimismo científico de Neurath debe entenderse fundamentalmente a la luz de sus compromisos políticos y del rol que le asigna a la ciencia y la investigación social en la construcción democrática del socialismo.

Por último, es importante subrayar que resulta improbable que la interpretación horkheimeriana del empirismo lógico sea solamente producto de un conocimiento superficial de las ideas del movimiento. Su crítica parece tratarse de un gesto estratégico a los fines de delinear la propia concepción teórica, que en la contraposición lleva a negar el potencial políticamente transformador del empirismo lógico, que muchos autores destacan (Reisch, 2009; Stadler, 2010; Uebel, 1996, 2005, 2010).

La interpretación horkheimeriana del empirismo lógico, que hemos analizado críticamente, tuvo un impacto significativo en la

recepción posterior del movimiento y contribuyó a la reproducción acrítica de muchos de los aspectos que Horkheimer elaboró intencionalmente. En la actualidad, la revisión histórico-sistemática del empirismo lógico está realizando notables esfuerzos para contraponer una reconstrucción adecuada del movimiento, en contraste con la imagen distorsionada que surgió de la interpretación horkheimeriana.

## Referencias

- Araujo, C. y Medina, C. (2014). Acerca de la polémica Neurath-Horkheimer: ciencia y política. *Diánoia*, LIX (72), 113-129.
- Carnap, R., Hahn, H. y Neurath, O. (1929). La concepción científica del mundo: El Círculo de Viena. En T. Mormann y A. Peláez (Eds.), *El empirismo lógico: Textos básicos* (pp. 3-22). Editorial Universidad del Rosario.
- Carnap, R. (1987 [1932]). On protocol sentences. *Noûs*, (21), 457-470.
- Barck, K. (2011). The Neurath-Horkheimer Controversy Reconsidered: Otto Neurath's Erwiderung to Max Horkheimer's Attack against the Vienna Circle. En J. Symons, O. Pombo, y J. M. Torres (Eds.), *Otto Neurath and the unity of science* (pp. 31-40). Springer.
- García Cherep P. y Gonzalo A. (2022). Towards a New Interpretation of Horkheimer's Stance towards Science and Technology in the Context of his Critique of Positivism, *Berlin Journal of Critical Theory*, Vol. 6, No. 1 (January, 2022).
- Giere, R. y Richardson, A. (Eds.). (1996). *Origins of Logical Empiricism*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 16. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gonzalo, A. (2020). Horkheimer y la visión heredada del positivismo. Una lectura crítica en compañía de la réplica de Neurath. *Encrucijadas*, (20), tc2003.
- Gonzalo, A. y García, P. (2019). Horkheimer, lector del positivismo. Un análisis crítico de la interpretación horkheimeriana del positivismo en sus textos tempranos. *Diánoia*, 64(83), 1-29.
- Gonzalo, A. y García, P. (2022). Towards a new interpretation of Horkheimer's notions of science and technique in the context of his critique to positivism. *Berlin Journal of Critical Theory*, 6 (1), pp. 177-205.

- Horkheimer, M. (1931). 1931 “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social”, trad. Santiago Castro, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, vol. 36, no. 113, 2015, pp. 211-224.
- Horkheimer, M. (1933). Materialism and Metaphysics. En: Horkheimer, M. (2002). *Critical Theory. Selected Essays*. Nueva York: Continuum, pp. 10-46.
- Horkheimer, M. (1935a). On the problem of truth. En: Horkheimer, M. (1993). *Between Philosophy and Social Sciences*. Massachusetts: MIT Press, pp. 177-216.
- Horkheimer, M. (1935b). Remarks on philosophical anthropology. En: Horkheimer, M. (1993). *Between Philosophy and Social Sciences*. Massachusetts: MIT Press, pp. 151-176.
- Horkheimer, M. (1937a). The latest attack on metaphysics. En: Horkheimer, M. (2002). *Critical Theory. Selected Essays*. Nueva York: Continuum, pp. 132-187.
- Horkheimer, M. (1937b). Traditional and Critical Theory. En: Horkheimer, M. (2002). *Critical Theory. Selected Essays*. Nueva York: Continuum, pp. 188-243.
- Ibarra, A. y Mormann, T. (2003). Engaged scientific philosophy in the Vienna Circle: the case of Otto Neurath. *Technology in Society*, 25, 235-247.
- Neurath, O. (1913). The lost wanderers of Descartes and the auxiliary motive. En: Neurath, O. (1983). *Philosophical Papers 1913-1946*. Dordrecht: Reidel, pp. 1-12.
- Neurath, O. (1930). Ways of the scientific world-conception. En: Neurath, O. (1983) *Philosophical Papers 1913-1946*. Dordrecht: Reidel, pp. 32-47.
- Neurath, O. (1931). Empirical sociology. The scientific content of history and political economy. En: Neurath, O. (1973). *Empiricism and sociology*. Dordrecht: Reidel, pp. 319-421.
- Neurath, O. (1932a). Protocol statements. En: Neurath, O. (1983). *Philosophical Papers 1913-1946*. Dordrecht: Reidel, pp. 91-99.
- Neurath, O. (1932b) Unified Science and Psychology. En: McGuinness, B. (ed.). (1987). *Unified Science*. Dordrecht: Reidel, pp. 1-23.
- Neurath, O. (1934). Radical physicalism and the «real world». En: Neurath, O. (1983). *Philosophical Papers 1913-1946*. Dordrecht: Reidel, pp. 100-114.

- Neurath, O. (1935). Pseudorationalism of falsification. En: Neurath, O. (1983). *Philosophical Papers 1913-1946*. Dordrecht: Reidel, pp. 121-131.
- Neurath, O. (1936a). Individual sciences, unified science, pseudorationalism. En: Neurath, O. (1983). *Philosophical Papers 1913-1946*. Dordrecht: Reidel, pp. 132-138.
- Neurath, O. (1936b). Encyclopedia as model. En: Neurath, O. (1983). *Philosophical Papers 1913-1946*. Dordrecht: Reidel, pp. 145-158.
- Neurath, Otto (1937). Unity of Science and Logical Empiricism: a reply. En: Symons, J., Pombo, O. y Torres, J. M. (eds.). (2011). *Otto Neurath and the Unity of Science*. Nueva York: Springer, pp. 15-30.
- O'Neill, J. y Uebel T. (2004). Horkheimer and Neurath: restarting a disrupted debate. *European Journal of Philosophy*, 12 (1), 75-105.
- Parrini, P., Salmon, W. y Salmon, M. (eds.). (2003). *Logical Empiricism. Historical and contemporary perspectives*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Prono, M. I. (2010). Enunciados protocolares: la propuesta de Neurath a la luz de reconstrucciones actuales. III Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología. 6-9 de setiembre de 2010, Buenos Aires.
- Prono, M. I. (2020). Naturalismo, crítica y reflexión: re-evaluación de la polémica entre Neurath y Horkheimer. *Encrucijadas*, 20, a2004.
- Reisch, G. (2009). *Cómo la Guerra Fría transformó la filosofía de la ciencia. Hacia las heladas laderas de la lógica*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Richardson, A. y Uebel, T. (2007). *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandner, G. (2014). Political polyphony. Otto Neurath and politics reconsidered. En: Galavotti, M. C. et al. (eds.). *European Philosophy of Science in Europe and the Viennese Heritage*. Vienna Circle Institute Yearbook. Springer.
- Stadler, F. (ed.). (2003). *The Vienna Circle and Logical Empiricism. Re-evaluation and future perspectives*. Dordrecht: Kluwer.
- Stadler, F. (2010). *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Uebel, T. (1996). Normativity and convention. On the constructivist element of Neurath's naturalism. En: Nemeth, E. y Stadler, F. (eds.).



- Encyclopedia and utopia. The life and work of Otto Neurath, 1882-1945.*  
Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 97-112.
- Uebel, T. (2005). Political philosophy of science in Logical Empiricism:  
the left Vienna Circle. *Studies in History and Philosophy of Science*, 36  
(4), 754-773.
- Uebel, T. (2010). What's right about Carnap, Neurath and the Left Vienna  
Circle thesis: a refutation. *Studies in History and Philosophy of Science*,  
41, 214–221.



**SEGUNDA SECCIÓN**

**NEOLIBERALISMO, FEMINISMO  
Y CONTRAPÚBLICOS**



## CAPITULO 7

# TRABAJADORAS REBELDES DE LAS MAQUILADORAS: UNA PERSPECTIVA FEMINISTA DE LA TEORÍA CRÍTICA

*Claudia Leeb*<sup>1</sup>

## TRADUCCIÓN

*Estefanía C. Apolo*  
*Universidad Central del Ecuador*

## RESUMEN

En este capítulo, recorro al diálogo entre el concepto de lo “no-idéntico” acuñado por el teórico crítico alemán de la primera Escuela de Frankfurt, Theodor W. Adorno, y el concepto de lo “real” acuñado por el filósofo psicoanalítico francés Jacques Lacan

---

1 Profesora asociada de Ciencias Políticas en la Universidad Estatal de Washington

para trazar una teoría feminista crítica de la rebelión. En la primera parte, “El sujeto político femenino como esquema”, me baso en el concepto de no-identidad y lo real para delinear mi explicación teórica en torno a cómo, en el marco de los discursos de poder, el sujeto político femenino emerge como un sujeto político con agencia transformadora en el “momento del límite”, instante en el que el poder falla en subordinar completamente al sujeto femenino. Así mismo, describo cómo este “momento del límite” se refiere también al momento corporal del sufrimiento. En la segunda parte, “La explotación capitalista de las trabajadoras en las maquiladoras”, aplico la explicación teórica desarrollada en la primera parte del artículo al caso específico de las trabajadoras en las maquiladoras. Primero demuestro cómo los discursos de poder en el capitalismo global y precario asocian a las mujeres trabajadoras de minorías con el cuerpo devaluado para justificar la explotación de mujeres mexicanas de origen indígena en trabajos peligrosos y mal remunerados en las maquiladoras. No obstante, debido al momento de no-identidad y lo real, estos discursos fallan en su intento de subordinación completa a las trabajadoras. Finalmente, en la tercera parte, “La rebelión colectiva de las trabajadoras en las maquiladoras”, desarrollo cómo mi propuesta del sujeto político colectivo como esquema, que oscila entre una cierta coherencia (el sujeto) y una apertura permanente (el esquema), permite visualizar a las trabajadoras en las maquiladoras como una colectividad que se rebela contra las estructuras del poder capitalista global.

**Palabras clave:** Teoría feminista crítica, No-identidad, Lo real, Trabajadoras en las maquiladoras, Resistencia colectiva.

## ABSTRACT

In this chapter, I draw on the concept of the “non-identical” coined by the German early Frankfurt School Critical Theorist, Theodor W. Adorno, and the “real” coined by the French psychoanalytic philosopher Jacques Lacan in conversation to outline a critical fe-

minist theory of rebellion. In the first part, “The Female Political Subject-In-Outline,” I draw on the concept of non-identity and the real to outline my theoretical account of the female political subject-in-outline, who emerges as a political subject with transformative agency in the “moment of the limit” in power-discourses, which refers to the moment when power fails to subordinate the female subject completely. I also outline how the moment of the limit refers to the bodily moment of suffering. In the second part, “The Capitalist Exploitation of Female Maquiladora Workers,” I apply my theoretical account developed in the first part of the paper to the particular situation of female maquiladora workers. I first show that power-discourses in global precarity capitalism associate working-class minority women with the devalued body to justify the exploitation of Mexican women with indigenous backgrounds in dangerous and low-paid work in the maquiladoras. However, because of the moment of non-identity and the real, such discourses fail to entirely subordinate female maquiladora workers. Finally, the third part, “The Rebellion the Female Maquiladora Worker Collectivity,” elaborates on how my idea of the collective political subject-in-outline, which moves within the tension of a certain coherence (the subject) and permanent openness (the outline) allows us to envision female maquiladora workers as a collectivity that rebels against global, capitalist power structures.

**Keywords:** Critical feminist theory, Non-identity, The real, Maquiladora workers, Collective resistance.

## 1. Introducción

En este capítulo, describo la conexión entre los discursos de poder raciales, de clase y de género y la explotación de las trabajadoras en las maquiladoras de ciudades mexicanas en la frontera entre Estados Unidos y México. Explico cómo los discursos de poder establecen una oposición absoluta entre la “mente pura” y el “cuerpo despreciado”, así como la oposición intelectual/trabajo manual para jus-

tificar y naturalizar dicha explotación. Además, si bien estos discursos de poder constituyen y determinan a las trabajadoras en las maquiladoras como sujetos, explico cómo se convierten en sujetos políticos que resisten y se rebelan contra su explotación. Finalmente, introduzco la idea de las trabajadoras de las maquiladoras como un sujeto colectivo feminista para explicar cómo el proletariado mexicano explotado, racializado y de género crea una colectividad política que tiene la capacidad de agencia transformadora mientras permanece permanentemente abierta a redefinirse a sí misma. El capítulo consta de tres partes.

En la primera sección, “La explotación racial y de género en las maquiladoras”, me baso en la teoría crítica (Karl Marx y Theodor W. Adorno) y en la teoría decolonial sudamericana (feminista) (Aníbal Quijano y María Lugones) para explicar cómo el capital vampiro (Marx) mete sus colmillos en el proletariado racial y de género para chuparle la sangre y animarse. Describo cómo las clases dominantes blancas establecieron una oposición jerárquica mente/cuerpo y la vincularon a la oposición intelectual/laboral manual para justificar y naturalizar una división del trabajo basada en la raza y el género y la explotación de las trabajadoras de las maquiladoras.

En la segunda sección, “Las trabajadoras de las maquiladoras como sujetos políticos”, describo cómo los discursos de poder contemporáneos de las empresas extranjeras en México y de quienes se benefician de la explotación del proletariado mexicano racializado y generizado vinculan a las mujeres mexicanas de origen indígena con el “cuerpo despreciado” y el trabajo manual de una manera específica para justificar y naturalizar su explotación. A continuación, muestro cómo estos discursos de poder impactan en la subjetividad de las trabajadoras de las maquiladoras. También me baso en el momento de lo real (esbozado por el pensador psicoanalítico Jacques Lacan) y en el concepto de no-identidad para teorizar lo que llamo el “momento del límite” en los discursos de poder, que se refiere al momento en que los discursos de poder no logran subordinar completamente



a las trabajadoras de las maquiladoras, y pueden emerger como sujetos políticos. También esbozo cómo el momento del límite se refiere al momento corporal del sufrimiento.

En la tercera sección, “La rebelión colectiva contra la explotación”, esbozo una tensión inherente a la teorización de la subjetividad política femenina, que es la tensión entre la necesidad de teorizar al sujeto político como una colectividad para la agencia transformadora y su carácter inherentemente excluyente, y las respuestas feministas a esta tensión. A continuación, explico cómo mi idea del sujeto político en esquema, que se mueve dentro de la tensión de una cierta coherencia (el sujeto) y una apertura permanente (el esquema), se relaciona fructíferamente con esta tensión, lo que nos permite visualizar a las trabajadoras de la maquila como una colectividad que tiene una agencia transformadora sin llegar a ser excluyente.

## **2. La explotación racial y de género en las maquiladoras**

El capital tiene un solo impulso vital, el impulso de explotarse a sí mismo, de crear plusvalía, con... los medios de producción, para absorber la mayor cantidad de trabajo excedente. El capital es trabajo muerto que sólo se revive a sí mismo a través de la succión vampírica del trabajo vivo y vive en cuanto más succiona de él. (Marx, 2001, p. 247)

En *El Capital I*, Marx señala que los medios de producción, que son el “trabajo muerto”, se “vifican” al chupar la sangre del “trabajo vivo”, es decir, la fuerza de trabajo o las capacidades corporales y mentales del trabajador. La plusvalía, que es la base del capital, se genera absorbiendo el tiempo de trabajo excedente, que es el tiempo que el trabajador trabaja más allá del tiempo necesario que necesita para mantenerse, pero por el cual no se le acredita salario. Como dice Marx, “los medios de producción están, desde el punto de vista del proceso de producción, sólo aquí para absorber

(*einsaugen*) trabajo, y con cada gota de trabajo absorber una cantidad igual de trabajo excedente” (2001, p. 271).

La explotación de las trabajadoras en las maquiladoras de la frontera entre Estados Unidos y México ilustra cómo el “capital vampírico”, se nutre del proletariado mexicano racializado y generizado. Las maquiladoras surgieron como resultado de acuerdos transnacionales: inicialmente en la década de 1960 con el Programa de Industrialización Fronteriza (PIF) entre Estados Unidos y México, y posteriormente se reforzaron en la década de 1990 con las políticas neoliberales del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), que estableció una zona de libre comercio entre México, Estados Unidos y Canadá<sup>2</sup>.

Las empresas extranjeras establecieron sus fábricas en las ciudades fronterizas del norte de México, particularmente en Tijuana y Ciudad Juárez, porque las maquiladoras no están o no están suficientemente reguladas por el TLCAN. Las maquiladoras atraen a empresas extranjeras porque ofrecen un lugar exento de impuestos, aranceles y regulaciones laborales. Y lo que es más importante, les ofrecen acceso a la sangre de un proletariado mexicano barato y prescindible, de raza y género, que produce productos en una línea de montaje con piezas importadas para el consumo de los estadounidenses. La mayoría de las trabajadoras de las maquiladoras en la frontera entre Estados Unidos y México son mujeres mexicanas de origen indígena, que migran de las zonas rurales del sur de México al norte para mantener a sus familias trabajando en las maquiladoras.

Marx señala que el “capital vampiro”, para satisfacer su pulsión vital mediante la creación de plusvalía, pretende extraer la mayor cantidad de sangre de los trabajadores en una jornada de 24 horas. Sin embargo, esta búsqueda se topa con barreras físicas: los trabajadores necesitan descansar, alimentarse, asearse y vestirse. Asimismo, enfrenta barreras morales: el tiempo que los

---

2 Las maquiladoras se establecieron en todos los países de América Latina, incluidos México, Paraguay, Nicaragua y El Salvador.

trabajadores requieren para satisfacer sus necesidades mentales y sociales. Sin embargo, dado que “ambas barreras son de naturaleza elástica”, el capital vampiro hace su interpretación sobre tales barreras para animarse a sí mismo al ignorarlas y ser capaz de succionar la sangre de los trabajadores, sus capacidades mentales y físicas (2001, p. 246-247).

El capital vampiro elude las barreras físicas y morales a la explotación extendiendo las horas de trabajo hasta la noche (a través de turnos de trabajo) y expandiendo la intensidad del trabajo mediante la introducción de nueva maquinaria. En lugar de aliviar la difícil situación de los trabajadores, como señala Marx, la nueva maquinaria se convierte “en un medio de succión mayor (*aussaugung*) de la fuerza de trabajo” (2001, p. 440). A lo largo de *El Capital*, Marx describe las trágicas consecuencias de la empresa chupa-sangre del capital en los cuerpos y las mentes de los trabajadores, como las enfermedades crónicas y las muertes prematuras.

Los acuerdos del TLCAN permitieron a las empresas extranjeras hacer su interpretación de las necesidades físicas, mentales y sociales del proletariado mexicano racializado y generizado. Y lo que es más importante, les permitió ignorar cualquier barrera física y moral que les impidiera absorber las energías físicas y mentales del proletariado mexicano racializado y generizado. Aquí, las empresas extranjeras no introducen nueva maquinaria para aliviar la difícil situación de los trabajadores de las maquiladoras. En cambio, obligan a las trabajadoras de las maquiladoras a alcanzar altas tasas de producción y, bajo una presión cada vez mayor, a obtener rápidamente una inmensa plusvalía.

Dado que la explotación (*aussaugung*) de la fuerza laboral de las trabajadoras en las maquiladoras ocurre con equipos de seguridad inadecuados y sin mantenimiento apropiado, estas fábricas se han convertido en lugares donde las trabajadoras, frecuentemente, sufren lesiones graves o incluso. Como señala Esteban Flores, bajo el TLCAN, las condiciones de trabajo en las maquiladoras han empeorado y las maquiladoras se han convertido en “centros de violaciones de derechos laborales, lesiones y muertes” (2017, p. 10). Además,

las fábricas provocan contaminación ambiental tóxica, lo que genera graves consecuencias para la salud de los trabajadores. Sin embargo, el gobierno mexicano no hace nada para mejorar las condiciones de trabajo y el impacto negativo de las fábricas en el medio ambiente para evitar desalentar a las empresas extranjeras de venir a México y no perder los ingresos gubernamentales de las maquiladoras.

Por ejemplo, Rosa Moreno, una joven mexicana de origen indígena y madre de seis hijos, ha trabajado en las maquiladoras toda su vida. En 2011, en su turno de noche en la maquiladora surcoreana LG Electronics, situada en la pequeña ciudad fronteriza mexicana de Reynosa, fue trasladada de su máquina habitual en la línea de montaje a operar una máquina peligrosa para acelerar su ritmo de producción. Más tarde esa noche, la máquina le aplastó ambas manos y más tarde tuvo que ser amputada, con la consecuencia de que nunca más podría volver a trabajar. Los gerentes sabían que la máquina era peligrosa y defectuosa, pero la mantuvieron en la línea de producción, priorizando las ganancias sobre la seguridad. (2017, p. 10).

¿Cómo justifica y naturaliza el capital vampiro la succión de las capacidades físicas y mentales del proletariado mexicano racializado y generizado? Tanto Marx como Adorno nos muestran que una oposición absoluta entre la “mente pura” y el “cuerpo despreciado”, que prevalece en el capitalismo, es fundamental para justificar la empresa chupasangre del capitalismo. La oposición mente/cuerpo no es natural ni preestablecida, sino el resultado de una actividad ordenada de aquellos que se benefician de la explotación del proletariado; la clase burguesa.

La clase burguesa establece una oposición absoluta de la mente y el cuerpo, donde la mente aparece como anterior y pura y el cuerpo como secundario y despreciado. Como dicen Marx y Engels, la burguesía “transforma ‘el espíritu’ (la mente, la clase burguesa) ... por un lado y ‘*die Masse*’ (el proletariado, el cuerpo) por el otro lado en entidades fijas, en conceptos” (1962, p. 88). Una vez que la clase burguesa establece la mente y el cuerpo como opuestos absolutos, se identifica con la “mente pura” y el proletariado (la

masa) con el “cuerpo despreciado”, que luego utiliza para justificar y naturalizar la explotación de aquellos que identifica con el cuerpo despreciado; el proletariado.

Como dicen Marx y Engels, la clase burguesa vincula al proletariado con el “cuerpo despreciado” “subsumiendo a todas las masas particulares bajo el concepto universal de *die Masse* (la masa), que elimina cualquier diferencia particular entre las masas” (1962, p. 84). Aquí, la clase burguesa se involucra en lo que Adorno llamó pensamiento identitario, que es un pensamiento que subsume a las masas particulares bajo un concepto fijo (*die Masse*) y luego lo asocia con el “cuerpo despreciado”, erradicando así a todos aquellos miembros del proletariado que no son idénticos al concepto.

Adorno y Horkheimer explican además que orquestar una oposición absoluta entre la mente y el cuerpo se convirtió en el propósito central de las clases dominantes, que se beneficiaron de la división entre el trabajo mental y el trabajo material, lo que subraya que la oposición mente/cuerpo se vincula con la oposición trabajo intelectual/trabajo manual y que dicho vínculo es central para justificar y naturalizar la explotación en las sociedades capitalistas. “Cuanto más dependientes se vuelven las clases dominantes del trabajo de los demás, más desprecian ese trabajo”, señala, “(y) el cuerpo explotado debe ser considerado por los de abajo como el peor y la mente, en la que los demás eran libres de entregarse, como el bien supremo” (1998, pp. 246-247).

Marx y Engels nos muestran, además, que orquestar una oposición absoluta entre la “mente pura y el trabajo intelectual” (la clase burguesa) y el “cuerpo despreciado y el trabajo manual” (el proletariado) no es tan estable como la clase dominante desearía. Esta dicotomía, que naturaliza la explotación del proletariado en trabajos despreciados por las clases dominantes y libera a estas últimas para dedicarse a los placeres intelectuales, está sujeta a constantes desafíos. De hecho, la clase burguesa tiene que reiterar constantemente la oposición entre la “mente pura” y el “cuerpo despreciado” para que su falsedad no salga a la luz. (1962, p. 91)

Mientras que Marx y Adorno nos muestran cómo la oposición mente/cuerpo es central para justificar y naturalizar la succión vampírica que el capital hace de las mentes y los cuerpos del proletariado, la teoría decolonial y feminista decolonial nos ayuda a pensar en cómo la oposición mente/cuerpo es central para justificar y naturalizar la explotación del proletariado racializado y generizado. Aunque el pensador decolonial peruano Aníbal Quijano (2000) no explica cómo la oposición mente/cuerpo está implicada en los legados del colonialismo, su noción de la “colonialidad del poder” implica la oposición, la mente/cuerpo, así como el trabajo intelectual/manual, y además nos ayuda a entender cómo el capital vampiro pretende justificar y naturalizar la explotación del proletariado racial.

Quijano (2000) señala que este nuevo modelo de poder surgió en un contexto geopolítico específico: se estableció inicialmente con la colonización europea de las Américas y, posteriormente, se expandió a través de otros proyectos coloniales europeos alrededor del mundo. La colonialidad del poder tiene una racionalidad específica y un eurocentrismo, que ayudaron a la clasificación social de la población mundial en torno a la idea de “raza”. La producción de conocimiento eurocéntrico estableció la categoría de raza como “natural” al asociar exclusivamente a los europeos blancos con la racionalidad, la modernidad y la civilización. Al mismo tiempo, clasificó a los pueblos colonizados como carentes de toda racionalidad e incivilizados, y desestimó sus producciones de conocimiento y su cultura como “premodernas” (p. 533).

En otras palabras, los colonizadores crearon la superioridad de la “raza blanca” al establecer una oposición absoluta mente/cuerpo y trabajo intelectual y manual, donde los colonizadores se identificaron con la “mente pura” (racionalidad, producción de conocimiento, cultura y civilización). En contraste, identificaron a los pueblos colonizados con el “cuerpo despreciado” (desprovisto de racionalidad y conocimiento, premoderno e incivilizado). La oposición de la “mente pura” (el colonizador) y el “cuerpo despreciado” (el colonizado) ayudó a los colonizadores a situar a los pueblos colonizados en una posición “natural” de inferioridad frente a los europeos blancos.

La oposición mente/cuerpo permitió a los colonizadores no solo sentirse naturalmente superiores a los pueblos colonizados (negros esclavizados, la población indígena y los mestizos), sino que también les permitió justificar y naturalizar la explotación y la violencia hacia los pueblos colonizados, sus recursos naturales y sus tierras. Quijano señala cómo el nuevo modelo de poder global permitió la asignación de todas las formas de trabajo no remunerado a los colonizados y la asignación de trabajo asalariado a los colonizadores blancos en Europa y las colonias solamente.

Debido a su supuesta “inferioridad racial”, los pueblos colonizados no eran considerados dignos de salario y “naturalmente” obligados a trabajar en beneficio de los colonizadores. Aquí, podemos ver cómo la oposición mente/cuerpo se vincula con la oposición intelectual/trabajo manual y cómo tales oposiciones se manifestaron en una división racial del trabajo, que permitió a los europeos blancos reservar mejores trabajos y pagarse a sí mismos. Al mismo tiempo, justificaron y naturalizaron la explotación de los pueblos colonizados para realizar trabajos manuales sin remuneración.

Quijano señala que esa división del trabajo tan racial permitió a los colonizadores producir bienes rentables para el mercado mundial, estableciendo el capitalismo mundial con Europa en el centro (2000, p.550). Además, con la extensión de las colonias más allá de las Américas, la colonialidad del poder engendró una división global del trabajo racializada, en la que los sujetos racializados fueron relegados a los trabajos más degradantes, peligrosos y mal pagados, que todavía se mantiene en todo el mundo hoy en día.

La filósofa política feminista argentina María Lugones (2007) se basa en la teórica “colonialidad del poder” de Quijano. Ella nos muestra que los colonialistas europeos no solo introdujeron la clasificación jerárquica de los blancos como “naturalmente” superiores a todas las demás razas, sino también la idea de que las mujeres son “naturalmente” inferiores a los hombres e impusieron roles sexuales y de género rígidos, lo que llevó a la devaluación y desempoderamiento de las mujeres indígenas y de aquellas que no se ajustaban a tales roles

Sugiero que los colonialistas europeos identificaron a las mujeres indígenas con el “cuerpo despreciado” de una manera específica para justificar y naturalizar su explotación. Dicha identificación sigue siendo efectiva hoy en día, donde encontramos predominantemente mujeres de origen indígena en los trabajos más degradantes, peligrosos y mal pagados, como en las maquiladoras a lo largo de la frontera entre Estados Unidos y México. También se destaca en la división racial y de género del trabajo en las maquiladoras, donde los hombres blancos burgueses reservan los trabajos manuales de bajo estatus y mal pagados para el proletariado mexicano femenino de origen indígena.

### **3. Las trabajadoras de las maquiladoras como sujetos políticos**

Las corporaciones multinacionales, así como los medios de comunicación y otros discursos públicos de las naciones que se benefician de la explotación del proletariado mexicano racializado y generizado, producen narrativas de poder sobre este proletariado para justificar y naturalizar la extracción de su fuerza de trabajo en las maquiladoras. El pensamiento identitario de tales discursos de poder identifica a las trabajadoras de las maquiladoras con el “cuerpo despreciado” y el trabajo manual de maneras específicas, y siempre en oposición a la “mente pura” y el trabajo intelectual, que tal pensamiento reserva para los hombres blancos y extranjeros que trabajan en las fábricas.

Tales discursos de poder se materializan en la división racial y de género del trabajo en las maquiladoras, donde las mujeres mexicanas, predominantemente de origen indígena, se ocupan en trabajos manuales mal pagados y de bajo estatus en la línea de montaje, mientras que los hombres blancos burgueses extranjeros trabajan exclusivamente en los sectores de administración e ingeniería de mayor rango y remuneración. Se materializan también en la separación espacial en las fábricas, donde las áreas asociadas con el “cuerpo despreciado”, en las que se explota al proletariado mexicano feminizado, están separadas de aquellas áreas de la



fábrica, en las que residen los asociados con la “mente pura”, los hombres predominantemente blancos de países extranjeros, y no se permite ningún cruce. (Wright, 1998)

Además, los discursos de poder sobre las trabajadoras y trabajadores de las maquiladoras los identifican y reducen al “cuerpo despreciado” y al trabajo manual, en oposición a la “mente pura” y al trabajo intelectual. Sin embargo, las mujeres de origen indígena son identificadas con el “cuerpo despreciado” y el trabajo manual de manera distinta a los hombres mexicanos. Mientras que los discursos de poder reducen tanto a hombres como a mujeres mexicanas del proletariado a partes específicas del cuerpo, enfatizan los “brazos fuertes” de los trabajadores varones (braceros) y las “manos delicadas” de las trabajadoras (Schreiber, 2018, p. 186).

La reducción de las trabajadoras maquiladoras de origen indígena a sus “manos ágiles” sirve para apoyar la ideología de género que sugiere que las mujeres pueden tolerar el trabajo tedioso y repetitivo mejor que los hombres y, por lo tanto, debido a su destreza manual, son más adecuadas que los hombres para el trabajo de fábrica en las maquiladoras. Se pueden ver los efectos de estos discursos de poder en la práctica real de contratación de las maquiladoras: si bien todos los trabajadores en la línea de ensamblaje son mexicanos, el 80 por ciento de los trabajadores de las maquiladoras son mujeres (Livingston, 2004).

A pesar de que Marx comprendía agudamente cómo la oposición mente/cuerpo y trabajo intelectual/manual servía para justificar y naturalizar la explotación del proletariado, en *El Capital I* refuerza esta oposición en su análisis de las trabajadoras fabriles. Aquí, sugiere que las mujeres podían ingresar a la fuerza de trabajo industrial solo porque la introducción de nueva maquinaria permitía el empleo de “trabajadores sin fuerza muscular [es decir, mujeres] o de desarrollo corporal inmaduro, pero con *mayor flexibilidad de sus extremidades* [énfasis añadido]”(2001, p. 416). La sugerencia de Marx de que las mujeres de la clase trabajadora tienen una “mayor flexibilidad de sus extremidades” se hace eco de los discursos de poder contemporáneos sobre las trabajadoras de las maquilado-

ras que argumentan que las trabajadoras tienen “destreza manual”, lo que las hace más adecuadas para el trabajo en las fábricas.

Además, su afirmación de que las mujeres de la clase trabajadora están, en comparación con los hombres de la clase trabajadora, “sin fuerza muscular” se hace eco de los discursos de poder contemporáneos en los que los trabajadores mexicanos varones son reducidos a sus “brazos fuertes”. En contraste, las trabajadoras mexicanas son reducidas a sus “manos ágiles”. Sin embargo, la supuesta idoneidad de las mujeres de la clase trabajadora para el trabajo en las fábricas no se traduce en un salario o estatus más alto, ya que las trabajadoras de las maquiladoras trabajan en trabajos peor pagados y de menor estatus que los hombres mexicanos, principalmente en la línea de ensamblaje y a veces como secretarías en las áreas gerenciales (Schreiber, 2018, p. 166).

En segundo lugar, en los discursos de poder, las mujeres se asocian con el “cuerpo despreciado” más que los hombres mexicanos, particularmente en las representaciones como “permisivas” y potenciales prostitutas con un fuerte “impulso reproductivo” (Wright, 1998, p.118). En las maquiladoras, estos discursos de poder de género se materializan en la violencia sexual cotidiana hacia las trabajadoras de las maquiladoras, su mayor vigilancia y la implementación de pruebas de embarazo y esterilizaciones ilegales y forzadas (Schreiber, 2018, p. 166). La mayor sexualización de las trabajadoras de las maquiladoras también explica por qué las fábricas no permiten ningún cruce entre las áreas donde residen la “mente pura” y el “cuerpo despreciado”<sup>3</sup>.

¿Cuál es el impacto de estos discursos de poder en la subjetividad de las trabajadoras maquiladoras? ¿Y cómo podemos imaginar a las trabajadoras de las maquiladoras como sujetos políticos que resisten y transforman las estructuras de poder y su explotación? Aquí nos encontramos con una tensión inherente a la idea de suje-

---

3 Aquí encontramos otro paralelismo con la visión de Marx sobre las mujeres de la clase trabajadora, a las que define en referencia a su sexualidad y prostitución. Véase Claudia Leeb, *Power and Feminist Agency in Capitalism: Towards a New Theory of the Political Subject* (2017, Oxford University Press), capítulo siete.

to político, que es la tensión entre la noción de sujeto libre y autónomo, defendida por las teorías liberales dominantes, y la noción de sujeto como emergente en el momento de la subordinación a los discursos de poder, defiende la teorización política y feminista inspirada en Foucault/Butler. Mientras que la primera idea niega el impacto que los discursos de poder tienen sobre la constitución de la subjetividad, la segunda se enfrenta a la cuestión de cómo imaginar un sujeto político que pueda resistir y transformar las estructuras de poder si tal sujeto emerge en el momento de la subordinación al poder<sup>4</sup>.

Por ejemplo, en el marco teórico de inspiración foucaultiana/butleriana, las trabajadoras de las maquiladoras emergen como sujetos en el momento en que se subordinan a los discursos de poder que no sólo las vinculan al cuerpo “despreciado” de maneras específicas, sino que también las prefieren como trabajadoras de fábrica porque las consideran más dóciles y sumisas que los trabajadores mexicanos varones (Taylor, 2010). Dado que las trabajadoras maquiladoras emergen en los marcos teóricos foucaultianos/butlerianos como sujetos en el momento en que se subordinan a los discursos de poder (particularmente si tales discursos de poder les niegan su agencia, como se destaca en su supuesta “docilidad”), se hace difícil, si no imposible, teorizar a las trabajadoras maquiladoras como sujetos políticos que no solo impugnan, sino que transforman las estructuras de poder.

Al igual que las teóricas feministas de inspiración foucaultiana/butleriana, rechazo la idea liberal de un sujeto libre y autónomo y reconozco la conexión entre el poder y el discurso y cómo los discursos de poder constituyen la subjetividad misma. Por ejemplo, estos discursos de poder se materializan en la división del trabajo y en la organización espacial de las fábricas, basada en el género y la raza. Tales discursos de poder también se manifiestan en el hecho

---

4 Mary Dietz señala que el pensamiento político y feminista había llegado a una especie de callejón sin salida sobre esta cuestión. Mary Dietz, “Controversias actuales en la teoría feminista”, *Annual Review of Political Science* 6 (2003): 399-431.

de que Rosa Moreno, una mujer mexicana de origen indígena, ha trabajado en maquiladoras toda su vida.

Sin embargo, el sujeto que emerge con los discursos de subordinación al poder no es un sujeto político con capacidad de agencia transformadora sino un sujeto sometido. Sin embargo, el concepto de lo real de Jacques Lacan y el concepto de no-identidad de Adorno nos permiten visualizar a las trabajadoras de las maquiladoras como sujetos políticos. Para Lacan, lo real se refiere a “una falla, un agujero” en el orden socio-simbólico y sus significantes (o categorías) (1998, p.28). Si bien el significante (S, una categoría social, discursos de poder) da existencia al significado (s, el sujeto maquilador femenino), el significante no logra subordinarla del todo, lo que Lacan representa con una barra (/), entre ellos, el momento de lo real, que se resiste a la significación absoluta (S/s) (2002, p.141).

En este momento del límite, del agujero en el todo, se abre el espacio para que la trabajadora maquiladora dé un paso adelante como sujeto político que está en condiciones de desafiar y transformar las estructuras de poder opresivas. Por ejemplo, si bien los discursos de poder (S) que consideran a las mujeres mexicanas de origen indígena como dóciles y sumisas traen a los significantes (S, las trabajadoras maquiladoras) a la existencia de sujetos, no pueden subordinarlos por completo.

La barra (/) (lo real) entre los significantes (S, discursos de poder que clasifican a las trabajadoras maquiladoras como sumisas) y el significado(s) (trabajadoras maquiladoras reales), que yo llamo el momento del límite, nos dice que las trabajadoras de las maquiladoras nunca están completamente subordinadas a los discursos-poder. En el momento de lo real, el agujero del agujero del significante, el significante no logra identificar completamente el significado, y las trabajadoras maquiladoras pueden emerger como sujetos políticos que transforman las estructuras de poder de género, clase y raza.

Por ejemplo, Rosa Moreno emergió como sujeto político en el momento del límite, cuando los discursos reales en el poder que construyeron una noción “total” de la supuesta “idoneidad” de las

mujeres de origen indígena para el trabajo fabril. En este momento del límite, ella se defendió. Escribió un artículo en *El Guardián* sobre el impacto de la explotación y las condiciones laborales inseguras en LG Electronics, que le causaron la pérdida de ambas manos y la imposibilidad de volver a trabajar. Al escribir este artículo exponiendo el capital vampírico, Moreno también desafió la oposición entre trabajo intelectual y manual, una dicotomía que tradicionalmente ha desvinculado a las mujeres de origen indígena del trabajo intelectual para mantener intacta esta oposición. Como resultado de su intervención crítica, el Centro de Recursos para Empresas y Derechos Humanos presionó a LG Electronics para que respondiera, y la compañía se disculpó con ella (TeleSUR English, 2015). Su posición de pie también empujó a LG Electronic a aumentar el monto de su acuerdo inicial<sup>5</sup>. Además, recibió el Premio Iluminando la Injusticia 2015, que el bufete de abogados públicos con sede en EE. UU. Public Justice otorga para ayudar a quienes sufren lesiones laborales debilitantes.

En un lenguaje similar al utilizado por Lacan, que entiende lo real como un resto (resto) en el significante (1973, p. 167), Adorno teoriza el momento de la no-identidad como un residuo en el concepto, el punto ciego en todo pensamiento identitario. En la introducción de *Dialéctica negativa*, Adorno explica: “El nombre de dialéctica no dice más que los objetos no entran en los conceptos sin dejar un resto, que vienen a contradecir la norma tradicional de adecuación” (1973, p.5). En el pensamiento identitario (al que también denomina pensamiento identificativo), el sujeto pensante subsume un objeto bajo un concepto, erradicando los elementos restantes o no idénticos del objeto. (1973, p.146).

El pensamiento identitario implica un momento de violencia al hacer idénticos al concepto aquellos elementos que contradicen su totalidad. Este pensamiento identitario también se manifiesta en los discursos de poder de las feministas blancas del Norte y Occi-

---

5 De US\$400 a US\$14.400, aunque es una suma insignificante, teniendo en cuenta que no puede volver a trabajar.

dente, quienes definen a las trabajadoras de las maquiladoras principalmente como víctimas de las estructuras de poder patriarcales y capitalistas globales, lo que Taylor Guadalupe denomina “imperialismo académico”. Estos discursos feministas de poder reproducen el pensamiento identitario de las empresas extranjeras que consideran a estas mujeres como sumisas y dóciles.

En este pensamiento identitario feminista, las trabajadoras de las maquiladoras aparecen desprovistas de cualquier agencia propia, y, por lo tanto, necesitan la ayuda de las feministas blancas del norte y del oeste. Este pensamiento identitario erradica a las trabajadoras maquiladoras no idénticas que no solo resisten, sino que transforman las estructuras de poder patriarcales, capitalistas globales y supremacistas blancas.

El momento de la no-identidad y de lo real nos permite interrumpir esa imagen “completa” de las trabajadoras de las maquiladoras. “En la presentación como un todo”, argumenta Adorno, siempre habrá una “brecha entre las palabras y lo que evocan”(1973, p.53). Esta brecha, el momento de la no-identidad, se refiere al momento de lo real (/), la barra entre las palabras (S, el significante) y la cosa que evocan (s, el significado, una imagen “completa” de los trabajadores de las maquiladoras como desprovistos de cualquier agencia). En este momento de brecha, las trabajadoras de las maquiladoras pueden emerger como sujetos políticos que desafían su explotación en las fábricas y transforman las estructuras de poder de clase, raza y género.

El momento de la no-identidad y lo real, en el que podemos concebir a las trabajadoras de las maquiladoras como sujetos políticos, está intrínsecamente ligado al momento corporal del sufrimiento. “El más mínimo rastro de sufrimiento sin sentido en el mundo empírico desmiente toda la filosofía identitaria que nos convencería de salir de ese sufrimiento”, argumenta Adorno, “El momento físico nos dice que el sufrimiento no debe ser, que las cosas deben ser diferente”(1973, p.203).

Aunque los discursos de poder apuntan a justificar y naturalizar la explotación del proletariado mexicano racializado y generizado

en las maquiladoras que reducen a este a sus supuestas “manos ágiles”, el sufrimiento sin sentido, sus heridas, enfermedades y muerte les dicen a las trabajadoras de las maquiladoras que su sufrimiento creado por las maquiladoras no debería ser y que las cosas deberían ser diferentes. que deberían vivir en un mundo donde su sufrimiento deje de existir.

Por ejemplo, el sufrimiento corporal de Rosa Morena, causado por la succión de la fuerza de trabajo por parte del capital vampiro, sus manos aplastadas, que la incapacitaban para trabajar, le dijo que su sufrimiento sin sentido no debería serlo. En este momento físico de sufrimiento, Morena tuvo la intuición de que las cosas debían ser diferentes y que debía desafiar a sus explotadores. El elemento que la llevó a la comprensión fue un elemento físico: su dolor y negatividad, que describe cómo el momento del límite se engendra a través del dolor y el sufrimiento corporal.

Sin embargo, tales impulsos físicos para crear un mundo mejor (las sensaciones del cuerpo) están interconectados con la reflexión crítica de Morena (su mente), que le permitió escribir un artículo que expuso la explotación de la electrónica LG y fue publicado. Para que el sufrimiento (el cuerpo) transforme efectivamente las condiciones existentes, el cuerpo necesita de la mente (en el pensamiento dialéctico) para hacer que su dolor sea comprensible para el mundo. Además, las trabajadoras maquiladoras formaron un sujeto político colectivo rebelde para cambiar las condiciones inhumanas existentes en el capitalismo.

#### **4. La rebelión colectiva contra la explotación**

Carmen Valadéz, exdirectora del Grupo Factor X, (como se citó en Schreiber, 2018, p. 166) afirma que las luchas de las mujeres han sido una constante desde los inicios de las maquiladoras<sup>6</sup>. Las tra-

---

6 La resistencia organizada de sus trabajadoras maquiladoras contra su explotación en las maquilas es apoyada por organizaciones como el Centro de Orientación de la Mujer Obrera (COMO) y Casa de la Mujer / Grupo Factor X en Tijuana, una asociación civil que se enfoca en la salud y los derechos laborales de las trabajadoras maquiladoras.

bajadoras de las maquiladoras lucharon contra su explotación desde el principio a nivel individual y colectivo. Por ejemplo, Rosalía González<sup>7</sup>, una mujer mexicana de origen indígena ejemplifica las luchas a nivel individual. Rosalía comenzó como trabajadora de una línea de ensamblaje en una maquiladora en la fábrica estadounidense MOTW (Mexico on the Water), ubicada en Ciudad Juárez (justo enfrente de El Paso, Texas). Su trabajo en esa fábrica sugiere que se convirtió en un sujeto de “trabajadora de maquiladora” en el momento en que se subordinó a los discursos de poder que vinculan a las mujeres mexicanas de origen indígena con el “cuerpo despreciado” y el trabajo manual.

Sin embargo, tales discursos de poder no podían subordinarla y definirla por completo. Como dice Adorno, el “más mínimo remanente de no-identidad” es suficiente para “estropear el concepto como un todo, porque pretende ser un todo” (1973, pp. 113, 183). González echó a perder el concepto “completo” de la “trabajadora maquiladora” al ascender primero a la posición de secretaria y luego convertirse en la primera mujer mexicana en convertirse en gerente de recursos humanos en el área gerencial dominada por hombres blancos estadounidenses. Aquí, González no carecía de agencia como sugieren los discursos de poder (feminista), sino que ejercía poder sobre sus compañeros de trabajo blancos y estadounidenses.

Sus compañeros de trabajo blancos, hombres estadounidenses al principio, se resentían por tener una jefa de origen indígena (Wright, 1998, p.120). Tal resentimiento es el resultado de sus creencias raciales y de género de la era colonial, que se han transmitido de una generación a otra y que continúan circulando en las mentes de los hombres blancos, y que sugieren que los hombres blancos “superiores” deberían estar en posiciones superiores, mientras que las mujeres de origen indígena deberían ocupar los rangos inferiores a ellos en los trabajos manuales. Además, los hombres

---

7 Desafortunadamente, la fuente de este ejemplo (Wright, 1998, 120), identifica a Rosalía solo por su nombre de pila y omite su apellido, lo que creo que es problemático e irrespetuoso (y continúa las prácticas coloniales), por lo que inventé un apellido para ella aquí.



blancos pensaban que su área de la “mente pura” no debía estar “contaminada” con alguien del “cuerpo despreciado”.

Rosalía González, quien se abrió camino en la “mente pura” y el trabajo intelectual, expuso la falsedad de los discursos de poder, que reducían a las mujeres indígenas al “cuerpo despreciado” y al trabajo manual. Sin embargo, su “triunfo” no condujo a cambios duraderos para sus “hermanas” que permanecieron en la línea de ensamblaje porque solo fue aceptada en la cultura dominante burguesa, blanca y masculina una vez que se asimiló a dicha cultura y se disoció de sus orígenes de clase trabajadora, mexicana e indígena, así como de las luchas de sus antiguos compañeros de trabajo en la línea de ensamblaje<sup>8</sup>.

Para que se produzcan cambios para todas las trabajadoras de las maquiladoras, es necesario que haya un sujeto político colectivo de mujeres maquiladoras en el esquema. El sujeto político feminista conceptualizado como colectividad nos lleva a otra tensión inherente a la subjetividad política femenina. Por un lado, definir al sujeto político feminista, “trabajadoras de las maquiladoras”, y decir lo que ella representa, nos confronta con el carácter inherentemente excluyente de cualquier colectividad basada en la identidad. Por otro lado, la definición de tal sujeto sigue siendo necesaria para generar un sujeto político colectivo que resista y transforme las estructuras de poder. La pregunta central sigue siendo: ¿Podemos teorizar sobre el sujeto político feminista para poner en primer plano su necesidad de agencia colectiva sin convertirlo en una categoría excluyente?

Mi idea del sujeto político esboza una forma fructífera de abordar esta tensión y encontrar una respuesta a esta pregunta. Sugiero que debemos teorizar un sujeto político con cierta coherencia (aunque no total) que no solo pueda desafiar sino transformar las estructuras de poder del capitalismo, la supremacía blanca y el patriarcado. Sin embargo, el sujeto político en esbozo se mueve den-

---

8 Incluso trató de impedir sus huelgas organizadas, lo que le valió una reputación entre sus colegas estadounidenses blancos; véase Wright, 1998, pág. 123.

tro de la tensión de una cierta coherencia (el sujeto) necesaria para efectuar el cambio y una apertura permanente (el esquema) necesaria para contrarrestar su carácter excluyente.

El sujeto político feminista reconoce el momento de lo no idéntico (o lo real), el agujero en su propio “todo”, y no se esfuerza por definir lo que representa en su totalidad. En cambio, sigue siendo un esquema, lo que significa que sus límites permanecen permanentemente abiertos para su redefinición. Debido a que el sujeto político feminista en esbozo sigue siendo no-completo, los sujetos excluidos pueden entrar (o salir) de la colectividad política y redefinir sus límites y objetivos.

Un ejemplo de esta resistencia organizada es el caso de la promotora Lourdes Luján, ex trabajadora de maquiladoras. Luján documentó la contaminación ambiental y los efectos adversos en la salud de los trabajadores de las maquiladoras y sus familias, incluyendo deformaciones físicas transgeneracionales. Estos problemas fueron causados por Metales y Derivados, una planta multinacional estadounidense de reciclaje de plomo, que no eliminó adecuadamente los materiales tóxicos tras cerrar la fábrica y abandonar Tijuana. (De La Torre y Funari, 2006). Las promotoras son activistas comunitarias que transmiten sus conocimientos sobre su explotación a otras trabajadoras de fábricas para organizar una rebelión colectiva contra su explotación.

En 1998, Luján y otras trabajadoras de maquiladoras fundaron la organización binacional Colectivo Chilpancingo Pro Justicia Ambiental. A pesar de que este colectivo se definía como un colectivo que se dedicaba centralmente a los temas de contaminación ambiental causada por las maquiladoras, sólo definió parcialmente esta área de trabajo. En cambio, siguió siendo un tema político feminista, lo que permitió al colectivo interactuar con otras activistas de organizaciones ambientales para trabajar juntas en México y Estados Unidos por su resistencia organizada contra las maquiladoras.

Como sujeto feminista de la maquiladora, la colectividad ejerció presión colectiva sobre el TLCAN y los gobiernos de Estados Unidos y México, y, en 2004, finalmente limpiaron la contamina-

ción ambiental creada por Metales y Derivados. La película muestra a las mujeres del colectivo después de su éxito en una reunión en la que dijeron: “No podemos creer que estos poderosos gobiernos y corporaciones tengan miedo de unas pocas mujeres como nosotras” (De La Torre y Funari, 2006).

Los artistas Vicky Funari y Sergio de la Torre colaboraron con trabajadoras de maquiladoras en Tijuana, incluyendo a Lourdes Luján, para retratar los procesos de su resistencia colectiva organizada contra su explotación en el documental *Maquilapolis* (2006). Estas mujeres desafiaron los discursos de poder que propagan una oposición absoluta entre el “espíritu puro” (el trabajo intelectual) y el “cuerpo despreciado” (el trabajo manual) y el vínculo del proletariado mexicano racializado y generizado con este último en varios niveles.

En primer lugar, las mujeres que participaron en el documental fueron capacitadas en el momento del documental como promotoras por Casa de la Mujer/Grupo Factor X. Rebecca Schreiber destaca que “en la película, las mujeres se presentaron como comprometidas con el activismo y ofrecieron sus perspectivas críticas sobre la industria maquiladora y la política económica neoliberal de México” (Schreiber, 2018, p. 161). Las mujeres se presentaron a sí mismas de maneras que desafiaron los discursos de poder de clase, raza y género, que se hacen eco de los discursos de poder de la era colonial, que describen a las mujeres indígenas como desprovistas de cualquier capacidad de pensamiento crítico y descartan su conocimiento como “premoderno”.

Además, las trabajadoras de las maquiladoras se rebelaron contra la oposición absoluta entre el “espíritu puro” y el “cuerpo devaluado” a través de la estética repetida y central de la película, que se basaba en su idea: se presentaban en grupo (o como colectivo) y su uniforme de trabajo y realizaban los monótonos movimientos de las manos del trabajo de montaje no en el interior, sino fuera de la fábrica, con la fábrica como telón de fondo. Schreiber señala que “las representaciones escénicas desnaturalizan su clasificación como trabajadoras y enfatizan la tensión entre el movimiento re-

petido y mecanizado y las mujeres como sujetos que exceden su capacidad de trabajo”(Schreiber, 2018, p. 161).

El momento del “exceso” se refiere al momento de lo no idéntico y lo real en el pensamiento identitario que reduce a las trabajadoras de las maquiladoras al “cuerpo despreciado” y al trabajo manual para justificar y naturalizar su explotación. En tales actuaciones, en lugar de subordinarse a los discursos de poder de las empresas y naciones extranjeras que se benefician de su explotación, las trabajadoras de las maquiladoras se convirtieron en sujetos políticos en esquema, que utilizaron sus movimientos de manos para desnaturalizar su reducción a sus “manos ágiles” y transformaron radicalmente lo que significa ser una “trabajadora de maquiladora”.

Sin embargo, el significante “trabajadora de maquiladora” no tenía una totalidad original, que estas mujeres desafiaron repitiendo su significado en sus representaciones escénicas, como podría argumentar Judith Butler. En cambio, el agujero en cualquier significante total, el momento de la identidad real o no en los discursos de poder sobre las mujeres mexicanas de origen indígena, que estaba ahí desde el principio e interrumpía cualquier intento de pintar una imagen “completa” de su supuesta obediencia y pasividad, permitió que emergieran estas mujeres rebeldes y no idénticas.

En segundo lugar, las promotoras mostraron su subjetividad política como organizadoras de una rebelión colectiva y como coproductoras en el documental, ya que las propias mujeres crearon gran parte de la película. Hicieron videodiaris, reportajes y entrevistas que describían las condiciones inhumanas de trabajo en las maquiladoras y las condiciones de vida en sus colonias. Acompañaron la película con sus comentarios. También participaron activamente en la distribución de la película, lo que les permitió dar a conocer su resistencia organizada y atraer a más trabajadores dentro y fuera de las maquiladoras para que se unieran a su rebelión organizada contra su explotación.

En este momento físico de sufrimiento engendrado por la empresa chupasangre del capital vampiro, las trabajadoras de las maquiladoras tienen la idea de que las cosas deben ser diferentes

y que deben organizarse como un sujeto feminista para rebelarse contra sus explotadores. El elemento que conduce a su comprensión es el elemento físico: el dolor y la negatividad. Sin embargo, la agonía física de las trabajadoras de las maquiladoras no es suficiente para que se rebelen.

Su rebelión organizada es también el resultado de su reflexión crítica sobre cómo las estructuras de poder del capitalismo, el patriarcado y la sociedad blanca afectan su vida cotidiana como trabajadores, lo que les permitió rebelarse. Tal rebelión les permitió desafiar y transformar los discursos de poder que las reducen al “cuerpo despreciado” y al trabajo manual en oposición a la “mente pura” y al trabajo intelectual, que la clase burguesa, blanca y masculina se reserva para sí, para naturalizar y justificar su explotación.

Por ejemplo, la promodora Carmen Durán trabajó durante muchos años para la fábrica estadounidense Sanyo (antes japonesa). Debido al sufrimiento que Sanyo se causó a sí misma y a su comunidad, organizó un colectivo que demandó a la empresa después del cierre de la fábrica y se fue a Indonesia para explotar a las trabajadoras más baratas allí. La resistencia de la protagonista política femenina fue el resultado de los dolores y sufrimientos corporales causados por la empresa, lo que Durán expresó al señalar que las corporaciones multinacionales “caminan con las manos llenas y nos dejan con las manos vacías” (De La Torre y Funari, 2006).

Su oposición organizada a Sanyo fue el resultado del dolor y el sufrimiento sin sentido que la maquiladora había creado, lo que dejó a los trabajadores con las manos vacías o con las manos destrozadas y amputadas. La demanda que ella y otras ex trabajadoras mexicanas de Sanyo presentaron mostró que Sanyo violó la ley laboral mexicana al no pagar las indemnizaciones por despido a los trabajadores después de que habían absorbido completamente su fuerza de trabajo y los habían dejado agotados.

Sin embargo, no fue sólo el dolor físico causado por el sufrimiento sin sentido de su explotación en las maquilas lo que engendró su agencia. También, fue producto de su reflexión crítica sobre el funcionamiento del capital vampírico que agotaba sus cuerpos y

mentes. Esto les permitió rebelarse y denunciar al gobierno neoliberal mexicano por poner en peligro la salud y el bienestar de los trabajadores de la maquila, al no regular las fábricas fronterizas con el fin de mantener los ingresos provenientes de las maquiladoras

Tanto su cuerpo sufriente como su reflexión crítica engendraron el sujeto político colectivo feminista de la maquiladora que expuso la falta de regulación que permitió a las maquilas de Panasonic, Sanyo y otras empresas exponer a su fuerza laboral mexicana, predominantemente femenina, a materiales y máquinas peligrosas sin la protección de seguridad adecuada. A pesar de que el gobierno mexicano les negó un abogado y aclaró que apoyaría a Sanyo y no a los trabajadores, las mujeres no se dieron por vencidas.

Al mantener su posición como sujeto político feminista, permanecieron receptivas a la asesoría legal de una asociación laboral mexicana (compuesta mayoritariamente por hombres), lo cual fortaleció su causa. Demostraron además una notable perseverancia frente a las tácticas dilatorias de la empresa, diseñadas para desalentar su rebelión, como el retraso de los procesos judiciales. Finalmente, el colectivo feminista de trabajadoras de la maquiladora logró ganar la demanda contra Sanyo.

## 5. Conclusión

En este capítulo, describí cómo el “capital vampírico”, encarnado en las fábricas extranjeras en la frontera entre Estados Unidos y México, explota al proletariado mexicano racializado y generizado, extrayendo valor de sus mentes y cuerpos en su incesante búsqueda de ganancias. También he esbozado cómo los discursos de poder que establecen una oposición absoluta entre la “mente pura” y el “cuerpo despreciado”, así como la oposición intelectual/trabajo manual, son fundamentales para justificar y naturalizar la explotación de las trabajadoras maquiladoras y cómo tales discursos continúan las clasificaciones de las mujeres indígenas de la era colonial. Finalmente, si bien he esbozado cómo los discursos de poder raciales, de clase y de género impactan la subjetividad de las trabajadoras maquiladoras, Simultáneamente, he demostrado cómo estas trabajadoras

persistieron como sujetos políticos que no solo resistieron, sino que se rebelaron activamente contra su explotación en las fábricas, transformando radicalmente el significado de ser una trabajadora de maquiladora, incluso desde el momento en que el capital vampírico “puso sus colmillos” en sus cuerpos y mentes.

## Referencias

- Adorno, T.W. (1973). *Negative dialectics* (E. B. Ashton, Trad.). Continuum. (Obra original publicada en 1966)
- Adorno, T. W. (1965-1966). *Vorlesungen über negative dialektik*. Suhrkamp Verlag.
- De La Torre, S., y Funari, V. (Directores). (2006). *Maquilápolis* [Documental].
- Flores, E. (2017). Misery in the maquiladoras. *Harvard International Review*, 38(S1), 10-12.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. W. (1998). *Dialektik der Aufklärung* (pp. 246-247). Fischer Taschenbuch Verlag.
- Lacan, J. (1998). The function of the written. En *On feminine sexuality: The limits of love and knowledge, Book XX: Encore! 1972-1973* (B. Fink, Trad.; J.-A. Miller, Ed.; pp. 26-37). W.W. Norton y Company.
- Lacan, J. (2002). *Ecrits: A selection* (B. Fink, Trad.). W.W. Norton y Company.
- Lacan, J. (1998). The function of the written. En *On feminine sexuality: The limits of love and knowledge, Book XX: Encore! 1972-1973* (B. Fink, Trad.; J.-A. Miller, Ed.; pp. 26-37). W.W. Norton y Company.)
- Livingston, J. (2004). Murder in Juárez: Gender, sexual violence, and the global assembly line. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 25(1), 59-76. <https://doi.org/10.1353/fro.2004.0034>
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, 22(1), 186-209. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01156.x>
- Marx, K. (2001). *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*. En *Karl Marx Frederick Engels Werke* (Band 23). Karl Dietz Verlag. (Trabajo publicado en 1947; obra original publicada en 1867)
- Marx, Karl und Engels, Friedrich. *Die Heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik: Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in *Karl Marx Friedrich*

- Engles Werke, Band 2, Institut für Marxismus-Leninismus (1962, Berlin: Dietz Verlag), pp. 1-221
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina (M. Ennis, Trad.). *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533-580.
- Schreiber, R. (2018). *The undocumented everyday: Migrant lives and the politics of visibility*. University of Minnesota Press.
- Taylor, G. (2010). The abject bodies of the maquiladora female workers on a globalized border. *Race, Gender y Class*, 17(3/4), 349-363
- TeleSUR English. (2015, 24 de junio). LG apologizes to woman who lost both hands in Mexican factory. <https://www.telesurenglish.net/news/lg-apologies-to-woman-who-lost-both-hands-in-mexican-factory--20150624-0004.html>
- Wright, M. (1998). Maquiladora mestizos and a feminist border politics: Revisiting Anzaldúa. *Hypatia*, 13(3), 114-131. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1998.tb01230.x>



## CAPÍTULO 8

# LOS CONTRA-PÚBLICOS COMO SITIO DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES Y SU RELACIÓN CON LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

*María Pía Lara*<sup>1</sup>

### RESUMEN

El objetivo de este escrito es reconducir algunas de las aportaciones más relevantes del concepto de “contra-públicos” para articularlas

---

1 Profesora-Investigadora de Tiempo Completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana (México) desde 1985 y profesora distinguida de esta misma institución desde 2022. Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT, nivel III (México). Entre su obra destacan los libros: *Beyond the Public Sphere* (Northwestern University Press, 2021); *The Disclosure of Politics* (Columbia University Press, 2013); *Narrating Evil* (Columbia University Press, 2007) y *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere* (Polity, 1998). Ha escrito múltiples artículos y capítulos de libros acerca de feminismo, secularización, populismo, teoría crítica e historia conceptual, entre otros temas. Es codirectora del Coloquio “Philosophy and Social Sciences”, que se lleva a cabo anualmente en el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de

con el concepto de *imaginario social* y con el de *movimientos sociales*. Comienzo recuperando el análisis histórico y normativo desarrollado por Habermas sobre la noción de “crítica”, el cual reivindica la esfera pública burguesa como motor crítico que habilitó a la sociedad civil para configurarse como agente político con la capacidad de cuestionar el funcionamiento de las instituciones estatales, dibujando así un horizonte pleno de expectativas de cambio. Después retomo a Nancy Fraser, quien dirige su reflexión a los grupos minoritarios llamándolos “contra-públicos subalternos” y reconociendo que estos no son necesariamente democráticos o igualitarios y que el espacio público es plural (y además ya no solo estatal) con el objetivo de enfatizar que los contra-públicos existen aunque hemos de repolitizar su funcionamiento. Posteriormente abordo el trabajo de Oskar Negt y Alexander Kluge, quienes perfilaron un modelo que podemos llamar “esfera pública post-literaria”, en el cual las imágenes y las representaciones cobran importancia por encima de los textos escritos, apelando así a un proyecto dirigido al consumo masivo y contrario a la visión elitista de Adorno. Al respecto Miriam Hansen argumentaba que los productos tecnológicos son, o pueden ser, generadores de los contra-productos que se oponen a la alienación. Así, finalmente, retomo la vinculación que ella hace con las clases sociales y los movimientos sociales, que no estaban contemplados en el concepto originario de contra-públicos y de esfera pública, para destacar el papel que jugó el cine para la transformación de la vida pública en la vida de las mujeres, convirtiéndose en horizonte reflexivo de experiencias y en propulsor de la imaginación para transformaciones sociales antes pendientes e inimaginables.

**Palabras clave:** contra-públicos, movimientos sociales, imaginario social, feminismo, esfera pública.

---

Praga, República Checa. Es miembro del consejo editorial de las revistas *Thesis Eleven*, *Constellations* y *Signos Filosóficos*. Ha sido profesora e investigadora visitante en la *New School for Social Research* (2013/2014, 2009/2010, 2001- 2002), la *Universidad de Cagliari* (2008), el *Instituto de Ciencias Sociales de la University of Western Australia* (2005); el *Institute for Research of Women and Gender*, en *Stanford University* (1998-1999), y el *Institut für Hermeneutik*, en la *Freie Universität Berlin* (1994-1995).

## ABSTRACT

This paper aims to re-direct some of the most relevant contributions of the concept of “counter-publics” to articulate them with the concept of “social imaginary” and with that of “social movements”. I begin by recovering the historical and normative analysis developed by Habermas on the notion of “Critique”, which vindicates the bourgeois public sphere as a critical motor that enabled civil society to configure itself as a political agent with the capacity to question the functioning of state institutions, thus drawing a horizon full of expectations of change. I then return to Nancy Fraser, who directs her reflection to minority groups, calling them “subaltern counter-publics” and recognizing that these are not necessarily democratic or egalitarian and that public space is plural (and not just inside a State) with the aim of emphasizing that counter-publics exist, although we must repoliticize their functioning. Later, I address the work of Oskar Negt and Alexander Kluge, who outlined a model that we can call “post-literary public sphere,” in which images and representations gain importance over written texts, thus appealing to a project aimed at mass consumption and contrary to Adorno’s elitist vision. In this regard, Miriam Hansen argued that technological products are, or can be, generators of counter-products that oppose alienation. Thus, finally, I return to the connection she makes with social classes and social movements, which were not contemplated in the original concept of counter-publics and the public sphere, to highlight the role that cinema played in the transformation of public life in the lives of women, becoming a reflective horizon of experiences and a driver of the imagination for social transformations that were previously pending and unimaginable.

**Keywords:** counter-publics, social movements, social imaginary, feminism, public sphere.

## 1. Introducción

El debate sobre los conceptos de *públicos* y *contra-públicos* proviene de una más amplia discusión en torno al libro de Jürgen Habermas, *La transformación estructural de la esfera pública*, publicado en 1962 y cuya influencia ha recorrido las décadas de los ochenta, los noventa y los primeros años del siglo XXI. En principio, habría que mencionar que hay muchos malos entendidos sobre cómo debe interpretarse esta obra y sobre por qué pudo captar el interés de muchos teóricos de la democracia participativa; sin embargo, el objetivo de este ensayo no es presentar estas polémicas sino valorar algunas de las aportaciones más relevantes al concepto de “contra-públicos” y articularlo con el concepto de imaginario social y con el de movimientos sociales, porque solo así es posible salvarlo de los retos generados por las transformaciones histórico-políticas sufridas en las últimas dos décadas.

Así pues, mi objetivo es mostrar que solo a través de estos dos enlaces conceptuales —del imaginario y de los movimientos sociales— podemos rescatar al concepto de *contra-público* y problematizar la aparición de conflictos y dinámicas que llevan a ciertos movimientos sociales progresistas a generar la posibilidad de participar en la vida pública, exigir las transformaciones políticas necesarias y estimular la solidaridad con otros<sup>2</sup>. Los movimientos sociales que me interesan no se refieren a cualquier tipo de cambio, me interesan sólo aquellos cuyos objetivos proponen transformaciones para

---

2 Dice Craig Calhoun: “Following the French Revolution and with increased force during the Napoleonic Wars, followers of Paine were prominent among those excluded from the dominant—or entitled—public sphere. This reflected both closure against political radicalism—not least because Paine embraced and was embraced by the French revolutionaries—and closure on class bases. In other words, it was a failure to live up to the ideal of openness, not a result of increasing openness, that produced the structural transformation of the public sphere and set in process of struggles in which political resistance to openness—and to radical voices—would have as much impact as expanding scale in undermining the relationship of wide participation on rational discourse. . . It was political closure of the dominant public sphere that made movements the necessary way to put challenging new issues on the agenda of political discussion” (2010, p. 313).

mejor y el ejemplo de movimiento social que mejor representa estos cambios en mi análisis, a lo largo de este ensayo, es el del feminismo o, mejor dicho, de los feminismos, por lo que veremos también que el concepto de feminismo es un “concepto de movimiento”<sup>3</sup> que busca la total transformación radical de la sociedad<sup>4</sup>.

## 2. Habermas y su modelo ilustrado de esfera pública burguesa

Habermas (1989a) hizo una reconstrucción histórica de la esfera pública burguesa del siglo XVIII que se erigió como una interpretación crítica y alternativa a la esbozada antes por el historiador conceptual Reinhart Koselleck en su polémica tesis *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (1969). El argumento de Habermas era un contra-argumento del de Koselleck, quien atacaba a la sociedad civil por su hipocresía y a los intelectuales por ejercer una crítica política que aparecía como moral y que terminó destruyendo la “autoridad” del Estado Absolutista<sup>5</sup>. En el esquema de Koselleck se tematizaba también el secretismo de las sectas religiosas y los complots de los masones que, según él, encajaban con las nuevas ideas revolucionarias. Las obras de Rousseau y de otros autores ilustres llegaron a ocupar la imaginación de teóricos y ciudadanos/as con un nuevo tipo de proyecto que giraba en torno a un cambio social proyectado sobre un futuro inmediato, pues ya no asentaban sus bases en las experiencias del pasado, sino en este tipo de proyectos con tintes utópicos.

---

3 Ver mi ensayo de próxima aparición en: Lara, María Pía. “Una mirada histórico-conceptual al imaginario del feminismo” en el libro: *Ciencias Sociales: perspectivas actuales*. Editado por Enrique de la Garza y Gustavo Leyva. México: Co-Edición FCE/UAM. De próxima aparición.

4 Los conceptos de movimientos, como los llama Reinhart Koselleck, son aquellos a los que se les añade el sufijo *ismo*, como liberalismo, republicanismismo, socialismo y feminismo y, en términos precisos, él explica: “Conceptos tradicionales de organización que delimitaban situaciones como “república” o “democracia” se convirtieron en conceptos de movimiento enriquecidos desde la filosofía de la historia, y que obligaban a intervenir en la vida política cotidiana” (Koselleck, 1993, p. 324-325).

5 Al respecto ver: Lara (2021a).

Habermas argumentó, precisamente, lo contrario: su objetivo era presentar la noción de crítica —cuyo origen era estético— como un vehículo que no solo incidió en la profesionalización de la crítica artística, sino que además había logrado convertirse en el motor crítico que habilitó a la sociedad civil para adquirir la capacidad de ser agentes políticos y, así, poder cuestionar el funcionamiento de las instituciones estatales exigiéndoles transparencia y rendición de cuentas. Al dibujar un horizonte pleno de expectativas de cambio, con este proyecto progresista se abría el terreno para explorar lo que antes habían sido impensable: una sociedad cuyas preocupaciones comunes podían agruparse como parte del interés por lo público y por discutir esos temas.

Estos cambios estructurales también habían posibilitado la aparición de una forma nueva de subjetividad y la invención de la imprenta, la aparición del género de la novela y la circulación de los periódicos y panfletos que habían terminado por transitar desde el terreno de la crítica estética hasta el ámbito político. Y de estas actividades había emergido “un público” imaginado por muchos que deseaban discutir sobre temas vinculados con los intereses generales, particularmente con aquellos que estaban situados como problemas y disputas políticas y en relación con la moral y la justicia.

En un libro posterior, Habermas argumentaba acerca del tipo de intelectual ilustrado que él concebía como el mejor ejemplo de este tipo de personajes: Emile Zola<sup>6</sup>, quien reclamó al Estado y al

---

6 Dice Habermas “In fact, the intellectual acquires a *specific* role only when he is able to address a public opinion formed by the press and the struggle between political parties. Only in the constitutional state does the political public sphere become the medium of, and serve to reinforce, the process of democratic will formation. Here the intellectual finds his place. Even the word “intellectual” was first coined in the France of the Dreyfus Affair. In January of 1898, Émile Zola published an open letter to the President of the Republic that contained grave accusations against the military and the legal system; the following day, a manifesto appeared in the same newspaper, likewise protesting against the infringement of rights in the trial of Captain Dreyfus, who had been convicted of espionage. It bore over hundreds of signatures, including those of prominent writers and scholars. Soon thereafter it was publicly referred to as the “manifesto of the intellectuals. Anatole France spoke at the time of the “intellectual” as an educated person acting “without political mandate” when, in the interest of public matters, he makes

ejército francés su anti-semitismo al condenar injustamente al soldado judío Alfred Dreyfus<sup>7</sup>. Zola escribió entonces su célebre artículo de periódico titulado “J'accuse”, precisamente, para evidenciar la corrupción del juicio a Dreyfus y la terrible condena que le fue impuesta como castigo ejemplar. Los efectos de la intervención de Zola en la vida pública lo obligaron a exiliarse.

En aquel escrito, Habermas hacía una referencia explícita al origen francés del término “intelectual” y al de “república de las Letras” (1989b, p.72-73), asociándolos con aquel momento de la esfera pública ilustrada en Francia. El término en inglés apareció en el siglo XIX, pero en ningún lugar como en Francia los intelectuales adquirieron tal visibilidad al participar abiertamente en los debates políticos más relevantes, cuyo destino final era la formación de la opinión pública. Habermas era consciente de que el mismo concepto de “intelectual” surgió precisamente en Francia (vinculado al término de “*belletrist*” o *homme de lettres*), en donde aquellos intelectuales encarnaron la transformación estructural a la que se refiere el título de su obra<sup>8</sup>. El mejor ejemplo del legado de esta tradición, del peso del intelectual en la vida pública francesa, fue Jean Paul Sartre, quien se ocupó de discutir sobre los temas más relevantes del siglo pasado. Curiosamente, en la Alemania

---

use of the means of his profession outside the sphere of his profession—that is, in the political public sphere. What will reappear in Max Weber as the irresponsibility of the political dilettante is here still considered responsibility for the whole without official jurisdiction” (1989b, p.72-73).

7 Sobre el tema de Dreyfus sugiero leer el relato escrito por Hannah Arendt (1975).

8 En los siglos XVII y XVIII se utilizó el término *Belletrist* refiriéndose a los *literati*: en la sociedad francesa eran los ciudadanos de la República de las Letras (de donde también provinieron los salones como institución informal y social). En el siglo XIX se comenzó a hablar en Inglaterra de “Man of letters” para referirse a aquellos que se ganaban el pan con su literatura y ensayos; ejemplos de este tipo de personas fueron Samuel Johnson, Walter Scott y Thomas Carlyle. El término intelectual vino a ser utilizado ya en el siglo XX con connotaciones positivas y vinculado a responsabilidades morales, altruistas o solidarias y el personaje francés que encarnó a este tipo de intelectual fue Jean Paul Sartre y, en Alemania —curiosamente—, Jürgen Habermas. En los Estados Unidos y en Inglaterra no se tienen ejemplos equivalentes y de ahí la multiplicidad de críticas en torno a esta perspectiva intelectual derivada de las lecturas de Habermas. Ver: Thijssen, P., Weyns, W., y Mels, S. (2013).

de Habermas ha sido precisamente él quien mejor ha encarnado esa figura del intelectual preocupado por participar en el debate teórico, provocando varias polémicas sobre los asuntos que más le preocupan<sup>9</sup>; incluso él mismo comentó alguna vez que le hubiera gustado ser periodista.

Lo cierto es que en su obra *La transformación estructural de la esfera pública*, Habermas presentó tanto un modelo histórico como un modelo normativo de esfera pública. Este último es el que captó el interés de los estudiosos de la teoría de la democracia participativa. Hay muchos autores, como Michael Warner<sup>10</sup>, que han trabajado más el tema de lo público en esta vertiente de los grupos que se auto-organizan y que debaten sobre asuntos de interés colectivo, sin enfrascarse realmente, en concreto, en los debates políticos o en una dimensión política más amplia acerca del conflicto entre contra-públicos, el poder y su relación con los movimientos políticos. Por eso tiene razón Craig Calhoun cuando señala que:

La idea de los contra-públicos ha demostrado su utilidad, pero sigue comúnmente articulada a la formulación de los “públicos paralelos”. Aún cuando el objetivo es la aparición de la crítica, ello significa más autonomía y menos luchas que las que se revelan [empíricamente] en la historia. (2010, p. 309)

Las críticas de las feministas —como Joan B. Landes (1990), Mary Ryan (1993) y Nancy Fraser (2014a)—, por el contrario, se han ocupado del conflicto y son las que mejor han captado la visión

---

9 Una de sus preocupaciones fue el debate abierto que tuvo con los historiadores conservadores que se dedicaron a tratar de aminorar la responsabilidad de Alemania frente al genocidio y la Segunda Guerra Mundial. Además, ha dedicado tiempo a escribir sobre la Unión Europea, sobre el problema de su constitución fallida y ahora, más recientemente, sobre el tema de la guerra en Ucrania. Sobre el debate con los historiadores ver (Habermas, 1995) y sobre los problemas de la Unión Europea e ideas afines ver (Habermas, 2008).

10 Dice Michael Warner: “In modernity, this understanding of the public is best illustrated by uses of print or electronic media, but it can also be extended to scenes of audible speech, if that speech is oriented to indefinite strangers, once the crucial background horizon of “public opinion” and its social imaginary has been made available” (2002, p. 74).



histórica y las luchas de las mujeres por haber sido excluidas, antes y después, del comienzo de la esfera pública burguesa. Para las feministas el concepto de contra-público fue esencial, porque permitió cuestionar la idea de la pasividad de las mujeres y rechazar la idea que ellas aceptaron esa exclusión sin luchar<sup>11</sup>.

Quizá habría que añadir que las teorías sobre la esfera pública y los contra-públicos siempre han sido polémicas y que ha habido muchos debates en torno a estos temas y conceptos, lo cual ha generado la aparición de una extensa bibliografía que podría dividirse entre aquellos que la han utilizado para vincularla más con la dimensión estética<sup>12</sup> y aquellos que la siguen utilizando como un referente empírico y normativo con estudios sobre países concretos, con sus esferas públicas y sus contra-públicos. Hay otros que han teorizado acerca de su utilidad<sup>13</sup>, pero también se han enfocado a estudiar sus límites<sup>14</sup>. Algunos teóricos argumentan en contra de las dimensiones de la teoría original de Habermas, que aludía a la existencia de un solo “público”.

Habermas afirmaba que en Francia, Inglaterra y Alemania hubo cambios esenciales en las prácticas sociales e institucionales, los cuales dieron como resultado formas de discusión y deliberación en las que aparecía un “público” cuyas lecturas eran compartidas y discutidas, y se llevaban a cabo en cafés o en foros universitarios y en los periódicos que circulaban ampliamente. Todo ello llevaría a la formación de la opinión pública y, con ello, a un cierto tipo de auto-ilustración.

Por otro lado, la visión normativa sobre la democracia podía examinar empíricamente los problemas en las democracias existentes, que tenían que enfrentarse a la relación con las contingencias, a la indeterminación de la vida democrática y al supuesto y emergente poder comunicativo. Según Melanie Loehwing y Jeff

---

11 Ver: (Lara, 1998).

12 Ver, por ejemplo, el trabajo de Rita Felski (1989) y ver también un artículo más reciente, el de Wang (1994).

13 Ver, por ejemplo, Milioni (2009) y Freudenthaler (2020).

14 Ver, por ejemplo, Calhoun (1996) y (2010).

Motter, el trabajo de Habermas debería ser interpretado, más que como una teorización conceptual de diferentes eras, como una celebración particular de un ejemplo histórico y aducen que la mayor contribución de Habermas fue el haber re-inventado una forma de poder político (2009, p. 224). Habermas ha sido siempre más cauto y solo en las respuestas a sus críticos publicadas en el libro *Habermas and the Public Sphere* señalaba que “aunque estas sociedades permanecieron ciertamente como un tema exclusivamente de la burguesía, ellas [también] constituyeron el terreno de entrenamiento para convertirse en las normas futuras acerca de la igualdad política en las sociedades por venir” (1996a, p. 422)

Posteriormente, Habermas reconocería la existencia de los contra-públicos —concepto acuñado simultáneamente por Nancy Fraser (1997) y Oskar Negt y Alexander Kluge (2016)— ya que dicho concepto permite alumbrar el espacio del conflicto y de la dinámica que “ha promovido una perspectiva diferente de la movilización política de las clases bajas rurales y de los trabajadores urbanos” (Habermas, 1996a, p. 425). Sin embargo, para él, los discursos y la participación en las discusiones no gobiernan, tan solo pueden influenciar a aquellos que sí pueden tomar decisiones. Habermas siempre fue pesimista, como lo prueba la segunda parte del libro, en la que él habla de la “refeudalización de la esfera pública”<sup>15</sup>. La segunda parte del texto está claramente dirigida a desarrollar su crítica acerca de la desaparición de la “esfera pública” ilustrada y en una entrevista reciente confirma que sigue siendo pesimista con respecto a la actual pérdida de esa figura histórica (Czington, Diefenbach y Kemp, 2020).

---

15 Dice Habermas: “One may speak of a refeudalization of the public sphere in yet another, more exact sense. For the kind of integration of mass entertainment with advertising, which in the form of public relations already assumes a “political” character, subjects even the state itself to its code. Because private enterprises evoke in their customers the idea that in their consumption decisions they act in their capacity as citizens, the state has not “address” its citizens and consumers. As a result, public authority too competes for publicity” (1996b, p. 195).

### 3. La construcción del modelo de públicos subalternos o contra-públicos de Nancy Fraser

Nancy Fraser intervino de manera fundamental tras la aparición del libro de Habermas en inglés y desde entonces se convirtió en una referencia central para todo aquel interesado en su perspectiva, más compleja que la de otros/as que han intentado desarrollar más el legado normativo de la perspectiva de Habermas. Fraser fue siempre muy clara en la medida en que era consciente de que la esfera pública era un concepto de origen burgués, pero aducía que podría escapar de estos límites y desarrollarse mejor si se introducía una perspectiva que diera lugar a tematizar la aparición de aquellos grupos excluidos, como las feministas, vinculando así al ejemplo empírico con otros movimientos sociales. Ahora aparecía mejor la dimensión del conflicto y de las luchas permanentes de los movimientos sociales por la inclusión.

Ella proponía fijarse en los miembros de los grupos subordinados, como las mujeres, pero también de otros grupos, como los gays, las lesbianas y la gente de color. Los denominó “públicos alternativos” o, mejor dicho, “contra-públicos subalternos” (Fraser, 1997, p. 81) y estos contra-públicos podían participar en las discusiones y expresar sus demandas y necesidades, al igual que aparecer con sus identidades y mostrar sus intereses, que eran los opuestos a los del público burgués hegemónico. Fraser, por supuesto, favorecía el ejemplo del feminismo y expresaba abiertamente su vinculación con este movimiento. Fue también la primera en hacer alusión a los contra-públicos extremistas, contra-democráticos y exclusionarios, que ahora vemos de manera mucho más abierta que antes por la reciente visibilidad de los grupos que han apoyado a Donald Trump —de igual forma podemos considerar como contra-públicos a los grupos que apoyan ahora a Bolsonaro en Brasil.

Dichos grupos llevaban tiempo trabajando entre ellos en formas de organización, aunque no fuesen tan visibles precisamente porque se manejan más dentro del internet. Fraser decía, al respecto que ella no intentaba sugerir “that subaltern counter-publics are always necessarily virtuous; some of them, alas, are explicitly antidemocratic”

tic and antiegalitarian; and even those with democratic and egalitarian intentions are not always above practicing their own modes of informal exclusion and marginalization” (1997, p. 82). Sin embargo, ella insistía en que el espacio de lo público es plural y podía ser una buena plataforma para los movimientos sociales.

Fraser sostenía que este tipo de participación política podría clarificar las posiciones propias, constituyendo una forma de auto-ilustración de carácter puramente político. Avanzaba así su visión democrática de entonces, cuyo objetivo era radicalizarla, y por eso aludía a la relación entre públicos débiles y fuertes sobre los que Habermas antes había advertido que se trataban de otro tipo de participación de lo público. Así, Fraser lograba tematizar la multiplicidad de contra-públicos e incluso dibujar la dimensión espacial y plural de la vida pública con la adición de estos públicos subalternos. Insistía, desde entonces, en que lo más interesante de la deliberación no era proponer una visión previa acerca de la justicia, sino que ésta comenzara a dibujarse a partir de los reclamos y discusiones que se establecían entre estos grupos progresistas. Por lo cual, es posible señalar que Fraser fue también la primera autora que hizo explícito su interés por los movimientos sociales progresistas<sup>16</sup> y por afirmar que los teóricos debían ser observadores y permanecer alerta a los reclamos de estos grupos progresistas.

En su ensayo titulado *Reframing Justice in the Globalized World* Fraser cuestiona el esquema del marco democrático “Keynesiano-Westfaliano”, en donde aparecía la sociedad civil —los públicos y contra-públicos— versus el Estado. Sin embargo, ella advertía que aún no existe un concepto transnacional político que permita articular una capacidad de poder y de decisión que fuese más allá del de la soberanía estatal y esta ausencia conceptual y empírica

---

16 En su muy alambreado análisis sobre distintas teorías de este época, Maeve Cooke señalaba la relación entre los movimientos sociales y los teóricos como ella: “The shortcomings of each stance leads Fraser to advocate an appropriate division of labor between theorist and citizenry: the theorist can help clarify the range of options available in matters of justice; the citizens deliberate among themselves as which of these options are preferable” (2006, p. 204).

es problemática, porque coloca a los públicos y contra-públicos dentro de un límite histórico-empírico que impide su articulación real como agentes políticos. Ciertos problemas políticos, como el calentamiento global, el tema de los refugiados y el de los inmigrantes, ya no dependen solamente de las decisiones políticas de los Estados individualmente y no existen instituciones que puedan hacerse cargo de otro tipo de decisiones como las que competen a la comunidad global. Fraser argumentaba entonces que se ha desestabilizado “la previa estructura en la forma de realizar los reclamos y también ha cambiado la forma en la que argumentamos sobre los cambios necesarios en relación con la justicia social” (2008, p. 274). Las categorías que construyó entonces se centraron en conceptos como el de la redistribución, el reconocimiento y la representación política. Estos conceptos estaban ya a medio camino entre la visión de la democracia radical, que era su objetivo anterior, y el comienzo del cuestionamiento acerca de ese marco teórico post-westfaliano.

Ella sabía que uno de los mayores problemas acerca de los contra-públicos tiene que ver con la calidad de su representación política en el mundo global, por lo que ella denominó a esas injusticias como la no-representación (*misrepresentation*) y el desenmarque (*misframing*). Los efectos de las políticas globales y las estructuras de dominación ya no están solo relacionados con el Estado, por eso se puede hablar de un tipo diferente de injusticias cuando lo que está en juego es el qué del reclamo, el cómo de su contraparte y los quiénes son o pueden ser responsables de las injusticias y de los reclamos, de manera que el fantasma del capitalismo había comenzado a hacerse cada vez más presente en su trabajo.

En numerosos países, las políticas neoliberales han limitado la soberanía estatal para facilitar la desregulación del capital, justificando así la reducción del presupuesto estatal que anteriormente respaldaba políticas públicas de protección social. En el 2014, Fraser escribe un ensayo todavía más crítico que titula *Transnationalizing the Public Sphere. On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World* (2014b), en el cual ella argumenta que la

esfera pública, como vehículo de formación de la opinión pública, había sido una fuerza política siempre referida al poder soberano del Estado; su función doble era la de promover la legitimidad de una forma de democracia y poseía los mecanismos de eficacia de la opinión pública gracias a este diálogo político entre la ciudadanía y el Estado. Sin estas dos tareas, el concepto de esfera pública ha perdido su “eficacia” política (2014b, p.9). Los miembros de una comunidad en el mundo global están ahora dispersos y no saben a qué entidad política pueden interpelar o cuestionar. ¿Cómo saber de la eficacia del poder comunicativo si no tenemos una manera de comprobarlo porque no hay soberanía más allá de la que los Estados poseen? Fraser se preguntaba entonces si el concepto de esfera pública y de contra-públicos son tan totalmente Westfalianos que ahora no pueden subsistir sin ese vínculo político que dio origen a su surgimiento; por eso, ella proponía repolitizar el concepto, pero antes debía presentar los límites histórico-conceptuales del concepto original. Para ello, recorría nuevamente las seis condiciones explicitadas por Habermas en “La transformación estructural”: el Estado Moderno y su poder soberano y territorial; quién o quiénes son la comunidad política o el *demos*; el topos de la organización social y política versus la economía capitalista; los medios, la publicidad, la prensa y las discusiones colectivas y a quiénes se dirigen; en qué lengua (no imperialista) se puede discutir en esta comunidad global; y, por último, reparar en los orígenes culturales e históricos del surgimiento de este concepto. Este es el cuestionamiento más crítico que se ha hecho hasta hoy al concepto de públicos y de contra-públicos.

El proceso de transición de Fraser desde una postura de democracia radical hacia una crítica al capitalismo la coloca en una situación compleja que no deja de ser ilustrativa de los tiempos en los que vivimos. En su ensayo *Mejor dos Karls que uno. Sobre la integración de Polanyi y Marx para construir una teoría crítica de la crisis mundial* (Fraser, 2020) ha hecho una revisión al trabajo titánico de Karl Polanyi, quien destruye la idea de que puede haber mercados sin sociedades y argumentaba qué ocurría cuando el mercado

se quiere separar de sus vínculos con la sociedad (2001). Se producen entonces reclamos de los contra-movimientos sociales que exigen la regulación del mercado por parte del Estado y la implementación estatal de las medidas protectoras para los ciudadanos. Esta dialéctica capitalista entre el mercado y su desregulación y los movimientos sociales que presionan para su regulación y que exigen protección social al Estado fue el origen del nacimiento del Estado Social de bienestar. Pero Fraser ha visto cómo éstos han ido desapareciendo en Europa y en Estados Unidos, por lo cual piensa que ahora es necesario proponer no solo los dos movimientos de los que hablaba Polanyi, sino un tercero inspirado en Karl Marx. A ese tercer movimiento ella lo llama de “emancipación”: “En pocas palabras: en lugar de apoyar a la protección social contra la mercantilización, deberíamos centrarnos en forjar *una nueva alianza de emancipación y protección social contra la mercantilización descontrolada*” del capitalismo (Fraser, 2020, p. 68). Está claro que aquí ella ya está siguiendo teóricamente los reclamos de los nuevos movimientos sociales progresistas e intenta buscar formas de teorizar sobre ellos. Pero, de hecho, aquí no daba muchas pistas acerca de en qué consiste este tercer movimiento de la emancipación. Por eso tiene razón Richard J. Bernstein cuando señalaba que no sabemos mucho más sobre su proyecto, pues éste es “extremadamente vago y abstracto” ya que “carece de guía concreta acerca de sobre que será esta nueva teoría crítica que pueda guiarnos hasta *lo que debe hacerse*... y una de las razones primordiales de esta indeterminación es que la teoría aún está en proceso de desarrollarse” (2017, p. 31).

Fraser ha publicado recientemente un libro más abiertamente crítico al capitalismo, titulado: *Cannibal Capitalism. How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet-and What We can Do About It* (2022). El feminismo sigue interesándole, pero ahora se ha abocado a su crítica al capitalismo y de ahí que ahora aparecen las formas en las que las políticas del cuidado del feminismo han demostrado la clase de explotación que padecen las mujeres de clases bajas y las inmigrantes (aunque en realidad, son prácticamente todas las mujeres, menos las ricas o el 1%); también las formas

en las que son incompatibles las medidas políticas tomadas por los Estados —incluso en la Unión Europea— contra el calentamiento global y el problema de los refugiados e inmigrantes. Y su teoría se aboca a terminar con la visión proveniente del marxismo que era enteramente economicista y también con la visión de los teóricos de la democracia que es enteramente política. Con el concepto de órdenes institucionales ella rehace el esquema en donde el capitalismo es una serie de prácticas institucionales en las que ya no se divide automáticamente la estructura de la superestructura.

La precariedad y la expansión de la pobreza ha comenzado a impactar en las democracias, que ahora se encuentran en peligro de ser gobernadas por gobiernos autoritarios, porque la derecha sabe muy bien cómo atizar el temor ciudadano culpando siempre a los más débiles y generando así apoyo con los discursos más nacionalistas, que pueden terminar con los mismos movimientos progresistas porque, en el fondo, ellos son su mayor enemigo. La paradoja es que ahora Fraser centra toda su atención en el capitalismo, aun cuando para las feministas existe también el tema del patriarcado, si no, cómo explicar toda la historia, las mujeres de Afganistán o las que ahora se movilizan en Irán. El capitalismo y el patriarcado tienen una fuerte alianza y los feminismos deben buscar ante todo la solidaridad en las luchas contra ambos.

Yo no pretendo aquí continuar con la teoría de Fraser sino más bien apuntalar el examen de las tres cuestiones en las que he avanzado desde la introducción. Fraser nos permite tomar postura con algunas de sus conclusiones. En primer lugar, los contra-públicos existen y aunque no han dejado de tener importancia hemos de repolitizar su funcionamiento en estos tiempos. En segundo lugar, los problemas como el de los inmigrantes, los refugiados y el calentamiento global rebasan al papel de los Estados soberanos y no tenemos instituciones transnacionales, pero tampoco podemos deshacernos del tema de la soberanía estatal y la teoría crítica se ha rehusado a concederle una importancia central al Estado, aunque sea metafóricamente una cabeza de Jano. Y, en tercer lugar, el problema tiene que ver con el capitalismo y los momentos históricos



de sus crisis. Por eso, hemos de pensar en los movimientos globales que tengan el impacto necesario entre los diversos actores políticos y sus movilizaciones. Por eso, los teóricos necesitamos trabajar mejor el vínculo entre los imaginarios sociales y los nuevos movimientos sociales y ver qué es lo que han hecho las feministas para convertirse en el movimiento más progresista del siglo XXI. Al final, son ellas como *actoras* las que deberán convencernos de la necesidad de pensar en una forma más radical de democracia no patriarcal y en nuevas formas en las que ellas podrían imaginar un socialismo radicalmente democrático<sup>17</sup>. Los casos de las argentinas, las chilenas, las colombianas y las mexicanas pueden ser ahora mucho más interesantes porque buscan feminizar a sus sociedades cambiándolo todo<sup>18</sup>.

#### **4. Un concepto de imaginario social tomado de las obras de Oskar Negt, Alexander Kluge y Miriam Hansen**

Tras la publicación de *La transformación estructural* de Habermas, Oskar Negt y Alexander Kluge escribieron su respuesta crítica en 1972 y para ellos estaba claro, desde el inicio, que el mundo liberal-burgués no era lo que más les interesaba. Oskar Negt es sociólogo y sus intereses siempre han estado relacionados con la clase trabajadora y la cultura; por su parte, Alexander Kluge es cineasta y ha trabajado promoviendo al cine alemán independiente e incluso ha producido programas de televisión en Alemania. Negt fue asistente de Habermas y Kluge podría considerarse como un discípulo de Adorno *sui generis*<sup>19</sup>. Ambos estuvieron atentos a reflexionar so-

---

17 En esta etapa, Fraser crea un concepto nuevo vinculado a su teoría crítica: el de “órdenes institucionales”, que ya no hace la complicada separación entre lo económico y lo cultural. Por el contrario, los órdenes institucionales tienen una dinámica material y dialéctica. Ver: Fraser y Jaeggi (2018) y Fraser (2022), su último libro sobre el tema.

18 Al respecto ver: Gago (2020).

19 En principio, porque Adorno tuvo una posición extremadamente contraria al cine como nuevo medio cultural que podía promover una forma nueva de consciencia colectiva o de imaginario colectivo, como lo suponía o deseaba Walter Benjamin. Estas discusiones

bre el impacto de los cambios políticos que se dieron en Alemania durante la década de los setenta, con el movimiento estudiantil y lo que ha ocurrido después. Lo que me interesa destacar ahora es que ellos partían de una interpretación distinta a la de Habermas acerca de cómo reflexionar sobre el conflicto en la vida pública y de cómo darles un sitio a los trabajadores. Por eso, ellos se separaron del modelo burgués literario y se enfocaron ya no en la dimensión literaria, sino en aquella que para ellos podía surgir de las clases sociales, privilegiando el lugar de las experiencias que se pueden compartir entre la clase social trabajadora y la forma de articular lo que ellos llamarán “los horizontes de la experiencia” constituidos por los espectadores. Con este modelo podemos ya decir que hablamos de una esfera pública post-literaria. Las discusiones y los reclamos vendrán probablemente de los movimientos sociales, de sus formas de representación en los medios de comunicación y de la clase de demandas y de visiones que puedan permitirnos distintas interpretaciones acerca de la importancia de las experiencias<sup>20</sup>. La experiencia global de las mujeres ante el tema de la violación lo han trabajado como *performance* el colectivo Las Tesis en Chile, por ejemplo, en varias representaciones que fueron filmadas y después, en su apropiación por muchos grupos de feministas que asentían en el contenido del texto que ellas usaron inspiradas en la obra de Rita Segato<sup>21</sup>. “El violador eras tú” es una de esas experiencias compartidas que las mujeres han logrado plasmar para erradicar la vergüenza, el miedo y la falta de agencia.

La primera persona en haber advertido el potencial iluminador del concepto de experiencia como horizonte de sentido fue Miriam Hansen, cuyas obras reflejan la influencia de estos dos autores sobre su trabajo, interrumpido prematuramente por su muerte

---

pueden consultarse en sus cartas, ver al respecto Adorno y Benjamin (1999). Kluge, por el contrario, estaría mucho más cerca de Benjamin y su visión del cine coincide mucho más con esa postura que con la de Adorno.

20 El mejor libro que tematiza la importancia de la experiencia en la obra de muchos autores es el de Martin Jay (2004).

21 Al respecto, ver mi análisis de esta *performance* como escena de experiencias compartidas en Lara (2022).

hace unos años. Ella argumentaba que la esfera pública de Negt y Kluge había sufrido una transformación histórica vinculada con los efectos y repercusiones de los usos de los medios electrónicos, el cine, la televisión y las redes transnacionales. Esta transformación abría el espectro para pensar en la posibilidad de los actuales medios de comunicación y de los productos tecnológicos; estos son, o pueden ser, generadores de los contra-productos que se oponen a la alienación, al consumo de productos propios de “la industria” cinematográfica y a la televisión comercial. Además, apelan a un proyecto dirigido al consumo masivo. Contrariamente a la visión más elitista de Adorno, ellos no querían hacer la división tajante entre el arte y la cultura popular, por lo que se hallaban más cerca de las perspectivas de Walter Benjamin<sup>22</sup> y de Bertolt Brecht<sup>23</sup>.

En su obra *Public Sphere of Experience: Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, Negt y Kluge construyen un mosaico conceptual. Los capítulos, que pueden leerse de manera independiente, esbozan un panorama que busca profundizar en la conceptualización de la experiencia como horizonte compartido. Para ellos, las instituciones culturales incluyen a la crítica y a la teoría, las cuales han sido recontextualizadas por otros medios de expresión, de representación y de recepción, como lo son el cine y la televisión. Pensemos, por ejemplo, en cómo las refugiadas provenientes de Siria, Afganistán, Irán o el Congo, en Europa (particularmente las que se hallan en lugares como en Grecia) han comenzado a utilizar al cine grabando en sus teléfonos celulares y ahora son apoyadas por las cámaras digitales del movimiento GlobalGirlMedia<sup>24</sup>. Este movimiento es una asociación creada para que estas jóvenes

---

22 Al respecto, ver: Benjamin (2003).

23 Al respecto, ver: Brecht (1973).

24 Amie Williams, la coordinadora en Grecia de GlobalGirlMedia, explicaba cómo estas jóvenes aprenden técnicas del periodismo y han aprendido a utilizar la cámara para narrar sus vidas. La siria Ataa Brimo, a sus 14 años, fue emparejada con un hombre nueve años mayor que ella y un año después fue madre. Su película “Pequeña madre” fue seleccionada para un festival documental en Tesalónica. Algunas otras películas y producciones han sido presentadas en el foro sobre la igualdad entre hombres y mujeres organizado por las Naciones Unidas en París.

construyan los relatos sobre sus vidas y ello les permita no solo explorar sus experiencias sino también poder compartirlas con otras, al tiempo que desarrollan sus experiencias y reclamos como refugiadas. *Global.Girl.Media* también está ampliando sus horizontes a otros lugares<sup>25</sup> y hacia nuevas realidades como éstas que nos exigen repensar no solo la teoría normativa de los contra-públicos, sino también sobre cómo podemos problematizar el alcance y el impacto de estos proyectos que ya no están limitados por los territorios nacionales, sino que son más bien cosmopolitas. A partir de ello es posible advertir que lo local y lo global complejizan las relaciones con los medios y ya solo podemos hallar una combinación de todo ello en lo que es fragmentario, en la vulnerabilidad de nuestras vidas y en lo que suponemos que puede ser superfluo como estos documentos, pero en realidad no lo es.

El proyecto fragmentario de Negt y Kluge puede ser más actual que la obra originaria que dio pie a las teorías de los contra-públicos, porque ellos ya suponen un tiempo histórico post-literario en el que las imágenes y las representaciones cobran importancia por encima de los textos escritos. Así, Negt y Kluge salían de las teorías marxistas más ortodoxas y podían reconducir, con su crítica radical, ciertas versiones dominantes de las teorías sobre de la esfera pública hacia un ámbito más actual; para ellos, la experiencia sobre las exclusiones económicas y las reapropiaciones por parte de actores en las representaciones son un vasto territorio de experiencias compartidas que debemos explorar. Al conceptualizar así a los contra-públicos (*Gegenöffentlichkeit*) dejaban a un lado el elitismo de les *bellestres* (bellas letras) y los asociaban más a los contextos de vida de movimientos sociales, como el feminismo, el ecologismo y los movimientos de los primeros habitantes.

El impacto de la obra de Negt y Kluge en los años setenta radicó en su concepción particular del concepto de experiencia, que para ellos estaba ligado no tanto al experimento o al ser un exper-

---

25 Al respecto ver mi ensayo “Decolonizing the Political Space: A Feminist Topography”, aún inédito pero que se publicará en la segunda parte de mi libro *Beyond the Public Sphere* (una versión previa la he presentado en la Universidad de Koblenz el 29 de junio de 2021).

to en algún tema, sino a un proceso de transformación. El origen de esta idea se lo deben a Walter Benjamin y a su teoría de la experiencia proveniente del término de *Erfahrung* (Benjamin, 2006), que es diferente del otro concepto alemán de experiencia que es *Erlebnnis*. De acuerdo con Hansen, este término se conecta con la raíz del verbo en alemán “*fahren*”, es decir, viajar, moverse, lo que significa realizar un viaje procesual, atravesar, etc.; todo lo que nos permite abrir las dos dimensiones, la de lo espacial y la de lo temporal. *Erfahrung* era también el concepto que más interesaba a Walter Benjamin, quien también había intentado articular la concepción de un imaginario social colectivo como la parte central de su proyecto estético-político. Hansen dice: “*Erfahrung* is seen as the matrix that mediates individual perception and social horizons of meaning, including the collective experience of alienation, isolation, and privatization” (2016, p. xvii). Pero también hay otro tipo de experiencias dolorosas, que podemos englobar como las de violencia sistemática a las mujeres.

Hansen acierta al señalar que, en la disputa entre Benjamin y Adorno, este último se equivocaba en su crítica a Benjamin. Contrario a Adorno, Benjamin consideraba que ciertos medios tecnológicos, como el cine, podían transformar radicalmente las formas de subjetividad e incluso generar formas colectivas y compartidas que metamorfosean nuestra percepción, con ayuda de medios como la cámara de cine y los avances digitales. Estos permiten acrecentar la experiencia de la conciencia con una visión ampliada por las imágenes que la cámara capta y que acrecientan la percepción humana; piénsese, por ejemplo, en los anteojos que utilizamos para ver películas en tercera dimensión, como las recientes producciones de Werner Herzog en las cuevas de Altamira porque ya no permiten visitarlas, o la hermosa película de Wim Wenders sobre Pina Bausch y su compañía<sup>26</sup>.

---

26 La película se llamó “Pina” dirigida por Wim Wenders y concursó en la *Berlinale* en febrero del 2011.

Las formas sensibles de narrar y de representar las historias con el uso de imágenes son mucho más potentes que la palabra escrita y por ello a Benjamin le gustaba citar el cine de Eisenstein, quien logró que el espectador viera, gracias al montaje, los diversos cuadros que debían componer la épica de la insurrección rusa contra el zar y la represión posterior ejercida contra las masas en su magistral película “El acorazado Potemkin”. Benjamin sabía y aceptaba que entre la cultura popular y el arte de élites existía una porosidad que podía convertirse en una dialéctica de retroalimentación; de ahí que pensara que con el cine se había perdido el aura. Andreas Huyssen (1987) ha llamado a esta dialéctica cultural una especie de “*pas de deux*” entre la cultura popular y el arte elitista.

Esta visión benjaminiana puede conectarse bien con las de Negt, Kluge y de Hansen<sup>27</sup> porque ellos lograron reconceptualizar la noción de lo público vinculando la experiencia a la apertura, la inclusión a la heterogeneidad de contra-públicos, mostrando así las contradicciones de la vida pública. Las diferencias entre clases permiten abrir un lugar especial para los espectadores no burgueses y Kluge pensaba que el mercado podía interpelar mejor al espectador y a su imaginación, que los enclaves de la alta cultura como los museos. Su perspectiva permite pensar en las esferas públicas, en plural, con una mezcla de diferentes tipos de publicidad en la que lo económico, lo técnico y la diversidad de clases intervienen en formas complejas. De lo que se trataría entonces es de reorganizar las experiencias sociales prefigurando un mundo de contra-públicos alternativo al del mundo burgués. Claro que sus ejemplos históricos, como el Cartismo inglés o ciertos movimientos históricos del pasado, no son hoy los que mejor podemos imaginar, pero la idea de las experiencias colectivas es lo más rescatable para articular la idea de los contra-públicos contra el capitalismo. El espacio y tiempo de esas experiencias es lo que constituirá mi idea de los imaginarios sociales.

---

27 Al respecto, ver: Hansen (2012) y Hansen (1991).

## 5. El paso hacia el imaginario de Miriam Hansen: de las experiencias de los refugiados hasta las mujeres

En último apartado quisiera referirme a la obra de Miriam Hansen, quien supo conectarse con la cuestión de las clases sociales y de los movimientos sociales, que no estaban contemplados en el concepto originario de contra-públicos y de esfera pública. Hansen dedicó su obra al cine y se abocó primero a mostrar cómo los inmigrantes y la clase trabajadora tuvieron una relación “simbiótica” con el nacimiento del cine en los Estados Unidos y esta relación podría denominarse mítica, sobre todo porque con el mundo del cine americano se ha logrado convertir sus productos en el consumo más global. La experiencia del inmigrante podría plasmarse con la aparición de la imagen de Charles Chaplin, pues ella pensaba que tanto la experiencia de la modernización como la del consumo estaban ligadas a esta figura del *rascal*.

Los cineastas y actrices provenían de muchos sitios de Europa, en su mayoría eran judíos que huían de la pobreza y la discriminación y, como lo ha explicado claramente Mark Cousins (2011), desde sus inicios, en la etapa del nacimiento del cine hollywoodense, estas personas encontraron una forma de participar y comunicarse globalmente. Posteriormente, en los años treinta, un buen grupo de alemanes llegó huyendo de la Guerras en Europa y Hollywood propició lo que Hansen ha llamado “la Babilonia del cine”. En los cines llamados “nickelodeons” hallamos los lugares en los que la clase obrera podía asistir y pagar cinco centavos para ver el cine y su carácter igualitario se impuso en la clase trabajadora, porque ni el teatro, ni la ópera eran lugares de fácil acceso para este tipo de espectadores. Y se convirtió en el lugar favorito de las espectadoras mujeres que antes habían sido excluidas también de los entretenimientos de la clase trabajadora masculina, como los lugares de “burlesque” y los salones o cantinas, en donde solo se permitía la entrada a los hombres, aunque también había lugares en los que se podían presenciar eventos deportivos, como el fútbol, el box o el béisbol, en los que la mayoría de los espectadores eran hombres.

Para el resto del mundo, el cine se convirtió en el tipo de espectáculo al que podía llegar cualquier espectador, aunque las mujeres se convirtieron rápidamente en las principales espectadoras. El cine ofrecía a las mujeres la posibilidad de estar entre extraños y constituirse en una suerte de “público alternativo “público alternativo”. La fantasía cinematográfica conllevó incluso a hacer de esos lugares oscuros el laboratorio de la imaginación o el lugar de la heterotopía, tal y como Foucault lo había definido<sup>28</sup>. Por eso Hansen concluyó que los efectos de esta moderna tecnología habían logrado captar la imaginación femenina y se habían transformado las coordenadas espacio-temporales del cine en el proyecto del imaginario feminista. Hansen recuperó también el pensamiento perdido de las reflexiones de Walter Benjamin cuando él hablaba del “inconsciente óptico” que insistía en lo oculto, en la memoria pre-discursiva y en el tipo de ejercicios surrealistas que se conectaron muy bien con el psicoanálisis; concretamente, ella comentaba que

Si el cine tiene algún lugar en el proyecto de [rescatar a la experiencia perdida] será a través de la puerta trasera del inconsciente óptico y con la exploración de la cámara del “espacio permeado por el inconsciente” tanto si se refiere a la etapa pre-industrial como al escenario de la vida urbana. (Hansen, 1991, p. 11)

El cine estuvo ligado desde el principio a la recepción colectiva, a una experiencia común, por eso, Hansen decía que antes y ahora el cine permitió “reorganizar sus experiencias en sus propios términos, no solo por la capacidad de actualizar la memoria involuntaria, los sedimentos del tiempo y la subjetividad, también ofrecía un foro colectivo para la fantasía y la capacidad de avisar un futuro diferente” (Hansen, 1991, p. 111). El papel que jugó el cine

---

28 Según Foucault, “The heterotopia has the power of juxtaposing in a single real place different spaces and locations that are incompatible with each other. Thus on the rectangle of the its stage, the theatre alternates as a series of places that are aliens to each other; thus the cinema appears as a very curious rectangle hall, at the back of which three-dimensional space is projected onto a two-dimensional screen” en: “Of other spaces: Utopias and heterotopias” (1997, p. 354).



para la transformación de la vida pública en la vida de las mujeres ha sido central y se relaciona abiertamente con la clase, la raza, el estatus marital y las generaciones, lo cual ha sido clave para la reorganización de la experiencia de las mujeres y de sus preferencias por el cine<sup>29</sup>. Hansen añade que el cine “ofrecía a las mujeres una forma de participación más casual en el mundo del entretenimiento, una experiencia que podía ser fácilmente incorporada en una variedad de itinerarios y, al mismo tiempo, un respiro de la monotonía del trabajo en casa”—en 1910 el 40% de los espectadores eran mujeres—y concluye que:

(...) las mujeres casadas iban al cine en su camino a hacer la compra de la despensa, un tipo de placer que podían compartir con muchas mujeres de diferentes clases sociales. Las estudiantes llenaban los cines en las tardes, antes de regresar a casa a la disciplina familiar. Y las mujeres trabajadoras encontrarían en el cine una hora de diversión después del trabajo, tanto como la oportunidad de conocer a hombres. (Hansen, 1991, p. 117)

¿Pero qué tienen que ver estas dimensiones de la reorganización de las experiencias de las mujeres con un medio tecnológico como el cine? La respuesta es que tienen que ver con la conexión entre lo que implica la exploración de lo que son los imaginarios sociales como multi-facéticos y la reorganización de las experiencias como una *diégesis*, que es la tarea que el director asume con su cámara. Los horizontes de sentido que construyen a las sociedades y a los grupos sociales, vinculándolos con sus posibles articulaciones de lo instituido y lo instituyente —en palabras de Castoriadis—, terminan articulando a los movimientos sociales. Como bien dice Michael Warner, “contra-públicos son “contra” hasta el punto en que son capaces de ofrecer diferentes formas de imaginar la sociabilidad y su reflexividad” (2002, p. 11-112). Por eso funcionaba como la clase de heterotopía feminista que implicaba la fuerza del “contra-público” feminista que deshacía la división pú-

---

29 Al respecto, ver Lara (2021b).

blico-privado del mundo burgués. Era un lugar de imaginación y de negociaciones entre la familia, la escuela, el trabajo y entre los estándares tradicionales de los lugares que debían tener las mujeres y otras formas alternativas; pero, sobretudo, implicaba “un mundo fantasmagórico” (Hansen, 1991, p. 118). Por eso comenzaron a emerger estrategias contra las mujeres y sus fantasías cinemáticas, como ya lo he señalado antes (Lara, 2021b). Cada vez más, las mujeres en el cine representan sus historias, que se han convertido en propulsores de la imaginación para transformaciones sociales antes pendientes e inimaginables. Así, el cine se convirtió en horizonte reflexivo de experiencias.

## **6. Conclusión: Una recolección del imaginario y los movimientos sociales**

Michael Warner explicaba que una vez que el público ocupa su lugar como imaginario social “una clase de sociabilidad inevitablemente tiene lugar”, es decir un proceso de politización tiene lugar (2002, p. 75). La sociabilidad da lugar a la organización de un proyecto político; de lo contrario ¿para qué existen los públicos y contra-públicos?<sup>30</sup> La mediación entre contra-públicos y movimientos políticos está en la base de todos los imaginarios sociales<sup>31</sup>, en plural. De ahí que en adelante debe quedar claro que este recorrido nos ha servido para clarificar que no hay un solo público, que los contra-públicos no son solo progresistas y que los movimientos sociales emplazados en la vida pública pueden articular, y de hecho articulan, visiones y proyectos que entrelazan las dimensiones estético-expresivas con las formas políticas que mejor configuran propuestas sobre la justicia de los nuevos movimientos políticos.

---

30 Tiene razón Craig Calhoun al señalar que: “It is also important to address the relationship of public spheres to social movements” (2010, p. 328).

31 Al respecto, dice Michele Moody-Adams: “I will argue that we can sometimes lessen the need for reliance on actual suffering to make space for justice by appealing to the creative powers of imagination, especially the power of art” (2022, p. 22).

Quiero ahora centrarme en ilustrar esto con los activismos de las jóvenes feministas y sus imaginarios sociales<sup>32</sup>. Se trata de grupos de activistas cuyo tipo de expresividad corpórea e inmaterial se despliega al mismo tiempo en los performances, los manifiestos, los paros o huelgas que ilustran la problematización de la vida política en sus países, pero también el deseo de convertirse en un espacio global<sup>33</sup>. Las jóvenes avanzan con sus reclamos en torno a formas discriminatorias en el trabajo, en la escuela y en la desigualdad salarial, con sus denuncias sobre el acoso sexual y la violencia en la calle y en la casa, con su reclamo del derecho al aborto más global que nunca, la visibilidad y el reconocimiento de la pluralidad. Este diseño de lo público está empezando a cambiar radicalmente y por eso el público post-literario.

Para el autor que acuñó el concepto de imaginario social, Cornelius Castoriadis (1998), el sentido y las significaciones articuladas entre el espacio y el tiempo de los actores sociales se vierten en el espacio que separa lo instituido de lo instituyente. Su concepción de imaginario ha sido la mejor definición de que la imaginación no es solo una facultad, es también un espacio compartido por muchos y puede ser creativo y autotransformador. Requiere de una imagen colectiva, que es la que se construye pre-reflexivamente, pero adquiere ciertos tintes reflexivos en el tránsito comunicativo y expresivo de los contra-públicos hacia el espacio de la política con los movimientos sociales. Los espacios imaginarios

---

32 Al respecto, Larrondo y Ponce señalan que “Cuando se habla de la implosión de los feminismos de la región, se hace referencia fuertemente a lo generacional como fuerza impulsora de este fenómeno. Se habla y visibiliza a las jóvenes que se vuelcan masivamente a participar tanto en colectivos (o colectivas) feministas como en marchas y peticiones, huelgas y tomas de instituciones educativas, debates en espacios virtuales, denuncias públicas frente a abusos, “escraches” a violentos y abusadores” (2019, p. 22).

33 Dicen Martina Larrondo y Camila Ponce “En los últimos cinco años, las principales ciudades de América Latina fueron escenario de grandes movilizaciones cuyas demandas no pueden ser soslayadas: el surgimiento del movimiento #NiUnaMenos en Argentina—dirigido contra los femicidios y la violencia hacia las mujeres—, que luego replicó en distintos países de la región y del que se hicieron eco colectivos y organizaciones diversas, evidenció y a la vez multiplicó la voz de las mujeres y desde las propias mujeres” (2019, p. 22).

están colectivamente constituidos y son formas instituidas de darle sentido a la acción<sup>34</sup>. El sentido y significado de la vida en común con otros es hoy el espacio de resignificación feminista. Estos procesos apuntan hacia proyectos trans-subjetivos globales que tiene la fuerza para convertirse en una gran revolución. Por eso, para las feministas jóvenes de hoy ya no hablamos solo de un imaginario social, sino de los imaginarios sociales en plural. Y de los contra-públicos que ya se han convertido en los nuevos movimientos sociales, cuyo principal objetivo es la transformación radical de la sociedad entera. Un buen ejemplo de esta re-educación total lo hallamos en las feministas argentinas que lograron politizar a su sociedad con el reclamo del derecho al aborto<sup>35</sup>.

En los imaginarios feministas de las jóvenes activistas de hoy se plantean, como un espacio de las experiencias previas, las de las abuelas y las de las madres, sus legados en sus propias experiencias políticas y cómo las hijas y nietas las han resignificado, por lo que podemos decir que los sedimentos de las experiencias son los que han generado las nuevas expectativas ya clarificadas gracias a los procesos históricos de la sedimentación entre generaciones<sup>36</sup>. Las generaciones de mujeres nacidas en años próximos y que tuvieron y compartieron un conjunto de experiencias que las marcaron de manera significativa, son ahora determinantes también en estos

---

34 Ver, al respecto: Adams, Suzi et al. (2015, p. 17).

35 Larrondo y Ponce explican que “Durante el 2018, en el marco del tratamiento parlamentario de la ley, multitudinarias manifestaciones de colectivos de mujeres, a lo largo de todo el país, multiplicaron la fuerza de la campaña por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito lanzada por colectivos feministas en el año 2005 y surgida de encuentros nacionales de mujeres en los años 2003 y 2004. Su emblema, el pañuelo verde, es el indiscutido emblema de identidad de las mujeres que apoyan no solo del derecho a la IVE sino que paulatinamente fue convirtiéndose en un guiño, una marca de identidad del feminismo en general y entre feministas. Millones de mujeres se reconocen todos los días al ver sus pañuelos en sus carteras o a modo de pulsera en sus muñecas” (2019, p. 30).

36 Dice Reinhart Koselleck: “I use a theoretical approach that draws on the notions of sediments of time to parse historical findings and circumvent the linear-cyclical dichotomy. Historical times consist of multiple layers that refer to each other in a reciprocal way, though without being wholly dependent upon each other” (2018, p. 4).

nuevos grupos de activistas feministas. De nuevo, el caso de las mujeres argentinas es un ejemplo:

En #Argentina el movimiento de mujeres tiene una larga historia de luchas, siendo la transición democrática (1983-1990) un momento clave de visibilización y ampliación de derechos. Fueron mujeres las que dieron origen a las organizaciones de Derechos Humanos más persistentes y emblemáticas del país—Madres y Abuelas de Plaza de Mayo—y también las organizaciones de mujeres de los ochentas pelearon por la patria potestad compartida y la ley del Divorcio Vincular, ambas conquistas que no pueden ser pensadas sin ese protagonismo. En 1986 comienzan los Encuentros Nacionales de Mujeres que continúan de modo ininterrumpido y cada vez más multitudinarios. (Larondo y Ponce, 2019, p. 30)

Estos activismos reconocen que les corresponde la facultad de reapropiarse del lenguaje les pertenece al haber sido históricamente excluidas, feminizando el vocabulario frente a lo que antes aparecía como universal, ese “los hombres” que se pretendía un “universal genérico” o contradicción performativa. Metáforas como la de las “olas” y la “marea verde” son esfuerzos colectivos por rehacer las narrativas de los feminismos; de ahí que la innovación del lenguaje, la visibilidad de los activismos y la figura central del cuerpo que ocupan ahora el primer plano de estos imaginarios feministas<sup>37</sup>.

Hemos empezado a ver también la proliferación de los movimientos feminista pro-ecológicos y aún en lugares recónditos como las selvas, activistas como Bertha Cáceres han sido asesinadas por defender sus lugares y sus tierras como partes esenciales de sus identidades. Las jóvenes de estos lugares se rehúsan a concebirse en forma separada de la naturaleza con la que cohabitan, de las tierras con las que se identifican y que quieren proteger y se declaran abiertamente como “cosmosintientes” y “sentipensantes”. (Garita, 2019, p. 14)

---

37 “Un punto de convergencia de los feminismos es el cuerpo como punto de partida de la reflexión y la acción. Los feminismos son, en este sentido, reflexión y acción “situada” desde el territorio del cuerpo” (Garita, 2019, p. 13).

Es evidente que las experiencias de estas actrices sociales han precedido a la teoría, lo que explica por qué la explosión feminista en Chile, Brasil, Uruguay, Argentina, Colombia y México nos ha sorprendido en gran medida. El uso del internet ha sido importante, pero no ha sido más que un medio entre muchos. Estos grupos han aprendido a organizarse en formas horizontales, y el arte y lo performático, la estética y la corporalidad, los espacios institucionales y los íntimos, se han politizado. Lo público ha comenzado a abrirse a las demandas de estas mujeres por primera vez, aunque sabemos que hay una larga historia detrás. La estrategia de feminizar las sociedades mediante huelgas (“un día sin nosotras”), paros, performances y nuevas formas narrativas y documentales, ha evidenciado con mayor claridad que nunca que la necesidad de transformar radicalmente todas nuestras relaciones: con nosotras mismas, con los otros, con la naturaleza y con la sociedad entera apenas ha comenzado

## Referencias

- Adams, S., Blokker, P., Doyle, N. J., Krummel y J. W., y Smith, J. C. (2015). Social imaginaries in debate. *Social Imaginaries*, 1(1), 15-52.
- Adorno, T. W. y Benjamin, W. (1999). *The complete correspondence, 1928-1940*. Harvard University Press.
- Arendt, H. (1975). The Dreyfus Affair. En Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*. (pp. 89-122). Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Editorial Itaca.
- Benjamin, W. (2006). The Storyteller: Observations on the Works of Nikolai Leskov. En *Selected Writings*. (Vol. 3, 1935-1938). Harvard University Press.
- Bernstein, R. J. (2017). From socialist feminism to the critique of global capitalism. En Bernstein, R. *Feminism, Capitalism, and Critique. Essays in Honor of Nancy Fraser* (pp.17-42). Palgrave Macmillan.
- Brecht, B. (1973). *El compromiso en la literatura y el arte*. Península.
- Calhoun, C. (Ed.). (1996). *Habermas and the public sphere*. MIT press.
- Calhoun, C. (2010). The Public Sphere in the Field of Power. *Social Science History*, 34(3), 301-335.

- Castoriadis, C. (1998). *The Imaginary Institution of Society*. The MIT Press.
- Cooke, M. (2006). *Re-presenting the good society*. MIT press.
- Cousins, Mark (2011). *The Story of Film*. Pavillion.
- Czington, C., Diefenbach, A. y Kempf, V. (2020). Moral Universalism at a Time of Political Regression: A Conversation with Jürgen Habermas about the Present and His Life's Work. *Theory, Culture y Society*, 37(7-8), 11-36. <https://doi.org/10.1177/0263276420961146>
- Felski, R. (1989). *Beyond feminist aesthetics: Feminist literature and social change*. Harvard University Press.
- Foucault, M. (1997). Of other spaces: Utopias and heterotopias. En N. Leach (Ed.), *Rethinking architecture: A reader in cultural theory* (pp. 350–356). Routledge.
- Fraser, N. (1997). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. En *Justice interruptus: Critical reflections on the "postsocialist" condition* (pp. 69–98). Routledge.
- Fraser, N. (2008). Reframing justice in a globalizing world. En *Adding insult to injury: Nancy Fraser debates her critics* (pp. 273–294). Verso.
- Fraser, N. (2014a). Rethinking the public sphere. En *Justice interruptus: Critical reflections on the "postsocialist" condition* (pp. 71–95). Routledge.
- Fraser, N. (2014b). Transnationalizing the public sphere: On the legitimacy and efficacy of public opinion in a post-Westphalian world. En K. Nash (Ed.), *Transnationalizing the public sphere?* (pp. 8–27). Polity Press.
- Fraser, N. (2020). Mejor dos Karls que uno: Sobre la integración de Polanyi y Marx para construir una teoría crítica de la crisis actual. En *Los talleres ocultos del capital: Un mapa para la izquierda* (pp. 27–62). Traficantes de Sueños.
- Fraser, N. (2022). *Cannibal capitalism: How our system is devouring democracy, care, and the planet—and what we can do about it*. Verso.
- Fraser, N., y Jaeggi, R. (2018). *Capitalism: A conversation in critical theory*. Polity Press.
- Freudenthaler, R. (2020). Which online counter-publics on Facebook are fostering agonistic respect? An assessment of counter-publics debating Germany's refugee policy. *Javnost - The Public*, 27(3), 247–265. <https://doi.org/10.1080/13183222.2020.1820217>
- Gago, V. (2020). *Feminist international: How to change everything*. Verso.

- Garita, N. (2019). Prólogo. En A. Arroyo Ortega, A. M. Castro Sánchez, N. Garita, M. Larrondo, V. Londoño Marín, V. Manzano, y D. Suárez Tomé (Eds.), *Activismos feministas jóvenes: Emergencias, actrices y luchas en América Latina* (pp. 9–14). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Habermas, J. (1989a). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into the category of bourgeois society*. MIT Press.
- Habermas, J. (1989b). Heinrich Heine and the role of the intellectual in Germany. En *The new conservatism: Cultural criticism and the historian debate* (pp. 112–130). MIT Press.
- Habermas, J. (1995). Apologetic tendencies. En *The new conservatism: Cultural criticism and the historian's debate* (pp. 131–151). Wiley-Blackwell.
- Habermas, J. (1996a). Further reflections on the public sphere. En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the public sphere* (pp. 421–461). MIT Press.
- Habermas, J. (1996b). The transformations of the public sphere. En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the public sphere* (pp. 231–236). MIT Press.
- Habermas, J. (2008). *Ay, Europa!: Pequeños escritos políticos*. Trotta.
- Hansen, M. (1991). *Babel y Babylon: Spectatorship in American film*. Harvard University Press.
- Hansen, M. (2012). *Cinema and experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*. University of California Press.
- Hansen, M. (2016). Foreword. En A. Kluge y O. Negt, *Public sphere and experience: Analysis of the bourgeois and proletarian public sphere* (pp. vii–x). Verso.
- Huysen, A. (1987). *After the great divide: Modernism, mass culture, and postmodernism*. Indiana University Press.
- Jay, M. (2004). *Songs of experience: Modern American and European variations on a universal theme*. University of California Press.
- Kluge, A., y Negt, O. (2016). *Public sphere and experience: Analysis of the bourgeois and proletarian public sphere*. Verso.
- Koselleck, R. (1993). Modernidad: Sobre la semántica de los conceptos modernos de movimiento. En *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos* (pp. 211–234). Paidós.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis: Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Trotta.



- Koselleck, R. (2018). *Sediments of time*. En *Sediments of time: On possible histories* (pp. 3–12). Stanford University Press.
- Landes, J. B. (1990). *Women in the public sphere in the age of the French Revolution*. Cornell University Press.
- Lara, M. P. (1998). *Moral textures: Feminist narratives in the public sphere*. Polity Press.
- Lara, M. P. (2021a). The conceptual semantic field of “crisis” and “critique.” En A. Siegetsleitner, A. Oberprantacher, M. L. Frick, y U. Metschl (Eds.), *Crisis and critique: Philosophical analysis and current events* (Vol. 28, pp. 15–32). Walter de Gruyter.
- Lara, M. P. (2021b). *Beyond the public sphere: Film and the feminist imaginary*. Northwestern University Press.
- Lara, M. P. (2022). Illocutionary. En D. Gandorfer, C. Gebruers, y P. Goodrich (Eds.), *Research handbook on law and literature* (pp. 123–139). Edward Elgar Publishing.
- Larrondo, M. L., y Ponce Lara, C. (2019). Activismos feministas jóvenes en América Latina: Dimensiones y perspectivas conceptuales. En A. Arroyo Ortega et al., *Activismos feministas jóvenes: Emergencias, actrices y luchas en América Latina* (pp. 15–35). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Loehwing, M., y Motter, J. (2009). Publics, counterpublics, and the promise of democracy. *Philosophy y Rhetoric*, 42(3), 220–241. <https://doi.org/10.1353/par.0.0030>
- Milioni, D. L. (2009). Probing the online counterpublic sphere: The case of Indymedia Athens. *Media, Culture y Society*, 31(3), 409–431. <https://doi.org/10.1177/0163443709102714>
- Moody-Adams, M. (2022). *Making space for justice: Social movements, collective imagination, and political hope*. Columbia University Press.
- Polanyi, K. (2001). *The great transformation: The political and economic origins of our time*. Beacon Press.
- Ryan, M. (1993). Gender and public access: Women’s politics in nineteenth-century America. En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the public sphere* (pp. 259–288). MIT Press.
- Thijssen, P., Weyns, W., y Mels, S. (2013). *New public spheres: Recontextualizing the intellectual*. Routledge.

- Wang, O. (1994). Romancing the public sphere: A response to romanticism and its publics. *Studies in Romanticism*, 33(4), 579–588. <https://doi.org/10.2307/25601198>
- Warner, M. (2002). *Publics and counterpublics*. Zone Books.

## CAPÍTULO 9

# LA PERFORMANCE DE LAS MARCHAS FEMINISTAS PARA UNA REVISIÓN DE LA VIDA PÚBLICA DESDE EL DEBATE DE JÜRGEN HABERMAS Y NANCY FRASER

*Meysis Carmenati González*<sup>1</sup>

### RESUMEN

El texto reflexiona sobre las condiciones de posibilidad del feminismo contemporáneo desde la revisión crítica de una de sus expresiones más conocidas: la performance de las marchas. Para ello, se analiza el debate sobre la concepción de vida pública, suscitado entre Nancy Fraser y Jürgen Habermas, y que ha marcado la tendencia en las discusiones sobre el tema desde la publicación de *La transfor-*

---

1 Docente de la Universidad Central del Ecuador (Ecuador) y estudiante de doctorado en Estudios Interdisciplinarios de Género en la Universidad Rey Juan Carlos (España).  
mcarmenati@uce.edu.ec, m.carmenati.2019@alumnos.urjc.es  
<https://orcid.org/0000-0002-9375-7250>

*mación estructural de la vida pública* en 1962. La crítica de Fraser a la noción habermasiana de esfera pública burguesa permite pensarla como el lugar de naturalización de la hegemonía patriarcal en el contexto del capitalismo, y visibiliza las contradicciones de poder que se tejen en sus intersticios. El texto parte de una metodología de análisis y argumentación filosófica, que toma como punto de posicionamiento teórico la Teoría Crítica, desde la Filosofía Clásica Alemana, la obra de Carlos Marx y la revisión de Max Horkheimer y T. Adorno para entender las modulaciones ideológicas y culturales que se producen en el contexto de profundas crisis. Enfatiza en la reflexión sobre neoliberalismo y crisis de reproducción social de Nancy Fraser y en la perspectiva interseccional de la investigación crítica feminista, desarrollada por autoras como Kimberlé Williams Crenshaw, Carole Pateman y Kate Millett, que define la desigualdad sexual como una materialización política, condicionada por la hegemonía del patriarcado. El objetivo es presentar la performance feminista como una acción que busca, al menos en principio, desestabilizar los condicionamientos patriarcales de la vida pública en el contexto del capitalismo tardío.

**Palabras clave:** Feminismo contemporáneo, performance, esfera pública, hegemonía patriarcal, Teoría Crítica

## ABSTRACT

The text reflects on the conditions of possibility of contemporary feminism through the critical review of one of its most well-known expressions: march performances. To this end, it analyzes the debate on the conception of public life between Nancy Fraser and Jürgen Habermas, which has set the trend in discussions on the subject since the publication of *The Structural Transformation of the Public Sphere* in 1962. Fraser's critique of the Habermasian notion of the bourgeois public sphere allows us to think of it as the place where patriarchal hegemony is naturalized in the context of capitalism, and makes visible the power contradictions that are woven into its

interstices. The text is based on a methodology of philosophical analysis and argumentation, taking Critical Theory as its theoretical positioning point, drawing from German Classical Philosophy, Karl Marx's work, and the revision by Max Horkheimer and T. Adorno to understand the ideological and cultural modulations that occur in the context of profound crises. It emphasizes Nancy Fraser's reflection on neoliberalism and social reproduction crisis, and the intersectional perspective of feminist critical research, developed by authors such as Kimberlé Williams Crenshaw, Carole Pateman, and Kate Millett, which defines sexual inequality as a political materialization, conditioned by patriarchal hegemony. The objective is to present feminist performance as an action that seeks, at least in principle, to destabilize the patriarchal conditioning of public life in the context of late capitalism.

**Keywords:** Contemporary feminism, performance, public sphere, patriarchal hegemony, Critical Theory

## 1. Introducción

Aunque las nociones de esfera pública y comunicación política abundan en las discusiones académicas actuales, es posible afirmar que su ruidosa presencia no ha facilitado una comprensión más crítica de estas. Suele desestimarse muy rápidamente la influencia de la vida pública como concepto de la filosofía política y moral, dando vuelo a definiciones reduccionistas o atrapadas en las reminiscencias de una epistemología aún demasiado aferrada a límites disciplinares. Cabe responder actualizando el debate sobre el tema a partir de fenómenos que nos pueden sugerir su perdurabilidad y relevancia, es decir, que traen consigo la huella de la vida pública, pero no en sus derivas descriptivas, sino en su capacidad para concentrar los problemas constitutivos de la comunidad política.

Semejante intención toma forma a propósito de un texto previo (Carmenati et al, 2022), que revisaba lecturas y representaciones en torno al desnudo, concretamente en dos escenarios: la por-

nografía y la performance de las marchas feministas. El objetivo de ese artículo fue demostrar cómo la performance feminista está presente en relación con el lenguaje de la política sexual neoliberal. Entre sus conclusiones se sostuvo que el neoliberalismo ha instrumentalizado la política sexual, absorbiendo tanto la pornografía como la narrativa del disciplinamiento y el castigo, atrocemente representada en los feminicidios. En pocas palabras, se verificaba el uso instrumental que el neoliberalismo aplicaba a la violencia sexual patriarcal mediante la objetivación y el control sobre los cuerpos de las mujeres. A su vez, la performance feminista proponía desocultar esa racionalidad, visibilizando la política sexual como un problema propio del espacio público y no del ámbito privado.

Estas conclusiones llevaban a la reflexión sobre ambos conceptos: sobre las formas en que se delinea la dicotomía público-privado en la modernidad capitalista. Es así como el objetivo del presente capítulo sea retomar esa discusión desde el marco categorial que propone la Teoría Crítica y a propósito de la performance de las marchas feministas. Se asume esta acción colectiva como detonante para pensar condiciones de posibilidad de la esfera pública, instalando la pregunta sobre su carácter emancipatorio o disruptor.

Con ese objetivo, se revisa el debate suscitado entre Nancy Fraser y Jürgen Habermas, y que ha marcado la tendencia en los estudios sobre el tema desde la publicación de *La transformación estructural de la vida pública* (1994), en 1962. La crítica de Fraser (1999, 2015) a la noción habermasiana permite pensarla como el lugar de naturalización de la hegemonía patriarcal en el contexto del capitalismo y visibiliza las contradicciones de poder que se tejen en sus intersticios, atravesados hoy por la racionalidad neoliberal y la forma en que su política sexual instrumentaliza los cuerpos y las vidas de las mujeres.

## **2. Metodología**

El texto parte de una metodología crítica de análisis y argumentación filosófica que toma como punto de posicionamiento la Teoría Crítica, desde su delimitación por la Filosofía Clásica Alemana has-

ta la revisión desarrollada por la Escuela de Frankfurt a mediados del siglo pasado. Especialmente relevantes resultan las tesis de Max Horkheimer (2008) sobre la comprensión de los hechos sociales como una materialización de las formas que asumen la ideología y la cultura en las nuevas condiciones de reproducción del capitalismo, caracterizadas por la aparición de crisis estructurales. La perspectiva epistemológica desarrollada por M. Horkheimer y T. Adorno (1994) permite entender la lógica hegemónica del neoliberalismo como una expresión fehaciente de las modulaciones ideológicas y materiales que se activan en el contexto de profundas crisis estructurales, nuevas y preexistentes. Asimismo, se asume la reflexión de Nancy Fraser sobre el neoliberalismo y la crisis de reproducción social (Fraser, 2015, 2020), además de su crítica a la concepción de esfera pública burguesa (1999).

Adicionalmente, es necesario enmarcar el análisis de la performance feminista entendiéndola como una acción que busca, al menos en principio, desestabilizar los condicionamientos patriarcales de la vida pública. Esta perspectiva abre interrogantes en relación a la acción política y su crítica, al cuestionamiento de cómo ciertos actos más o menos espontáneos y performáticos, en el escenario de protestas sociales, pueden impactar en relación al régimen de verdad (Foucault, 2009) que da “cohesión” al sistema. Con el término de M. Foucault nos referimos a los mecanismos, dispositivos y elementos institucionales que producen los discursos que, socialmente, van a considerarse verdaderos, ya que se trata de pensar esta performance en el contexto discursivo que asume la “verdad” como política, notando la hegemonía actual de la discursividad neoliberal y aprovechando el marco de objeciones que posibilita la obra de Nancy Fraser para echar luz sobre este asunto. Por último, la metodología adopta la perspectiva interseccional de la investigación crítica feminista, desarrollada por autoras como Kimberlé Williams Crenshaw (2006), Carole Pateman (1995; 1996) y Kate Millett (2021), que percibe la desigualdad sexual como una materialización política del capitalismo, condicionada por la hegemonía del patriarcado (Valcárcel, 2004; Amorós y De Miguel, 2005), y

asumiendo la revisión de Ana de Miguel (2020) sobre su nexo dialéctico con el neoliberalismo.

### 3. El paradigma habermasiano de esfera pública burguesa

Es posible afirmar que la concepción de vida pública, desarrollada por Jürgen Habermas (1994) en su obra de 1962, ha marcado la tendencia en las discusiones sobre el tema<sup>2</sup>. Para el filósofo alemán, durante el Feudalismo, lo privado se asimilaba con lo secular y aglutinaba todas las actividades y las relaciones entre seres humanos, mientras lo público se sujetaba a la representación del dominio, marcado por las jerarquías estamentales. A esta forma Habermas la define como *publicidad representativa*, ya que la jerarquía del señor feudal era neutral frente a los criterios de público y privado, y se poseía en la medida en que se representaba públicamente, mostrándose como la corporeización del poder. En ese tiempo, la publicidad se encuentra adherida a una figura concreta, es decir, es atributo de una persona y expresa un código de comportamiento noble, siendo así que el monarca personificaba el Estado.

Es el cambio entre este modelo de comunidad política, fundado en la publicidad representativa, y el moderno, lo que motiva la obra de Habermas. De acuerdo con el filósofo de Frankfurt, la Modernidad surge cuando lo público se enajena del señor feudal y empieza a asociarse con lo gubernamental. Se trata de un proceso histórico radicalmente vertiginoso. A mediados del siglo XVI, lo privado ya implicaba una contraposición con lo público y lo guber-

---

2 El concepto habermasiano de vida pública ha provocado también numerosas confusiones. Primero, porque el término que usa el autor alemán es el de *publicidad*, que no posee traducción directa al castellano y que se ha sustituido por los vocablos de esfera pública o espacio público. Publicidad, de raíz kantiana, significa sentido del hacer público, estado y calidad de la cosa pública, o vida pública y politicidad humana. Pero estas nociones se han disuelto y adulterado frente a la preeminencia de una visión reduccionista que entiende lo público predominantemente como lo gubernamental o, incluso, la calle, y la publicidad como la propaganda. De más está decir que en esta trampa hermenéutica reside la posibilidad de clarificación elemental del concepto, y sin esto no podemos entender a Habermas.



namental, al tiempo que se conformaba la oposición entre interés común e interés privado.

Pero la concepción habermasiana sobrepasa la dicotomía privado-estatal y crea condiciones para la aparición de fenómenos que no pueden ubicarse en una visión fragmentada y antinómica de la sociedad —como el de la opinión pública, propia de individuos privados que, cuando actúan colectiva y racionalmente, inciden en la administración de la *res pública*.

En resumen, Habermas (1994) entiende lo público como una cualidad procedimental de la vida moderna que se expresa al modo de un ideal regulativo. Es un espacio que admite la igualdad de los participantes y el razonamiento como medio de comunicación, así como el acceso abierto, en principio, a todos. Se diferencia de lo privado —la familia, el intercambio de mercancías y el trabajo social— y también de lo estatal —el monopolio del poder y el aparato administrativo— pues está determinado por una forma específica de razonabilidad, es decir, es un ámbito de reflexividad común.

En términos generales, esta clasificación tripartita (público/privado/estatal) va a consolidar la antinomia entre sociedad y Estado, postura que no se sostiene si superamos la visión dicotómica liberal y pensamos en términos de una concepción amplia de Estado, como la gramsciana (1999). No obstante, la idea habermasiana de un ideal regulativo, aunque insuficiente, reactualiza la discusión sobre la capacidad de la acción política y la existencia de un sujeto identificable. A fin de cuentas, es una concepción liberal de espera pública que visibiliza la cualidad y la condición esencialmente política del espacio en que se producen los relacionamientos propiamente humanos: donde las personas se reúnen, como sintetiza Habermas, en calidad de público.

Las contradicciones que se derivan de la intersección entre lo público, como lo propiamente político, y otras nomenclaturas igual de significativas y complejas (lo privado, lo social, lo íntimo), han sido revisadas exhaustivamente por autoras como Hannah Arendt (1993) y Nancy Fraser (1999), además de la aguda crítica realizada por la teoría del universalismo sustitucionista de

Seyla Benhabib (2006) y Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (1990). Arendt (1993), por ejemplo, defiende que la modernidad extingue lo público y lo supedita a lo social. El propio Habermas (1994) termina insistiendo en una suerte de desaparición de lo público, o de su principio crítico, al modo de una refeudalización. Ambos parecen coincidir, amén sus discrepancias, en el predominio de lo privado y lo social por encima de lo público. Pero el debate que nos concierne tiene que ver con el carácter político de la modernidad y con la posibilidad de reinventar los planos de significación que tamizan sus conceptos, aún sometidos a formulaciones ideales y cada vez más difíciles de distinguir en lo realmente existente.

De acuerdo con Habermas (1994), la amenaza concreta que se cierne sobre la vida pública es la desaparición de, nada menos, que su condición deliberativa: la autocomprensión del razonamiento público empieza a definirse a partir de experiencias procedentes de la esfera íntima familiar y privada, más que del interés común. La esfera pública no desaparece, pero queda supeditada a la privada. No es menor. Los cambios ocurridos a inicios de la Modernidad representan un salto cualitativo en materia de autoconciencia humana. Gracias al surgimiento de la esfera pública, todo lo que antes se percibió ajeno, propio de una clase privilegiada y reglamentado desde arriba, se convierte en una instancia crítica del poder. Se delinea la idea, y la condición de posibilidad, de un espacio donde los seres humanos pueden dialogar sobre su subjetividad, pero, al hacerlo, intervienen en lo público, lo común y lo gubernamental, en la medida en que están en capacidad de distinguir y enunciar políticamente el conjunto de sus intereses compartidos.

Es así que la publicidad política, como forma de vida pública cargada de disenso, fue determinante para el desarrollo de las revoluciones burguesas y de los paradigmas basados en los ideales normativos de la igualdad y el derecho natural. Pero una esfera constitutiva de la racionalidad capitalista no podía eximirse de sus contradicciones. El mismo Habermas insiste en la existencia de una identidad ficticia —la de las personas privadas que se reúnen en calidad de público, en sus dos roles de propietario y ciudadano. Una consecuencia de esto es el

desplazamiento de las tareas políticas hacia el ambiguo terreno de lo social, en el contexto del Capitalismo Tardío, obturando el ideal deliberativo y reduciéndolo al recurso de la civilidad, lo que convierte temas como la educación o el tráfico mercantil en cuestiones civiles, y no necesariamente políticas.

No obstante, en el libro de 1962 referido anteriormente, la aporía habermasiana se dirime justamente en su tesis sobre el abandono de la publicidad burguesa, cuando la reproducción de la vida deja de ser tematizada públicamente y se disuelve esa zona crítica que reclama un público racionante. En el contexto del Capitalismo Tardío, los individuos ya no se reúnen para debatir sobre la regulación de la sociedad y la administración del Estado, y resulta cada vez más difícil identificar intereses que puedan denominarse comunes.

En términos prácticos, desaparece ese espacio creado por la publicidad moderna donde predominaba el uso público de la razón sobre las verdades establecidas y las prácticas consuetudinarias, un espacio sin jerarquías preexistentes, abierto en principio a la discusión de todos. Ahí se elaboraba una conciencia política y una alternativa al dominio absolutista, en la medida en que se sometían a crítica las acciones del Estado. En breve: desaparece un sistema de comunicación política cuya legitimidad provenía de la argumentación racional del público y la deliberación en condiciones de igualdad. Esta modalidad de discusión pública se materializa en leyes generales y abstractas, con enorme incidencia en la constitución de la racionalidad moderna y su proyecto “inacabado”. En el siglo XVIII la publicidad burguesa se distingue como el contenido racionalista de esas leyes. Por tanto, no solo desaparece un ideal regulativo de participación, también una práctica esencial del modo de producción capitalista, cuando este aún era contestatario del régimen feudal, o se percibía como tal.

*La transformación estructural de la vida pública* (1994) es un texto paradigmático porque sienta las bases gnoseológicas de una esfera pública y autónoma de deliberación política, constituida por sujetos capaces de argumentar racionalmente en condiciones de igualdad de participación y réplica, fundando así, nada menos, que el

núcleo político de la Modernidad. La teoría habermasiana diagnóstica los relacionamientos y las interacciones que desde lo histórico a lo cotidiano conforman los cuerpos políticos que somos y los espacios en los que se produce el sentido social.

La idea de libre asociación y discusión de personas que se autorreconocen como actores con derecho a opinar, y a tener poder de decisión sobre aquello que les afecta, se vincula, indudablemente, a la emergencia del sistema estatal, de la sociedad civil como campo de relaciones económicas y de la institución de la familia nuclear patriarcal. Gracias a la publicidad, el nuevo público burgués adquiere paulatinamente una posición dominante en tensión con la corte, mientras los conceptos de “público” y “poder público” se empiezan a definir a través de esta oposición. En ese contexto de cambio, surge una nueva racionalidad que asume las cuestiones como susceptibles de clarificación discursiva. Es lo que Habermas ha llamado el “desenclaustramiento del público” mediante la problematización de ámbitos incuestionados, antes monopolio de autoridades eclesiásticas o estatales (Carmenati, 2013).

En resumen, la publicidad burguesa legitima un orden basado en la razón y participa de otros procesos transcendentales, como el desarrollo de la prensa periódica y el periodismo político, a inicios del siglo XVIII, y la aparición de las plataformas de oposición y los rituales asamblearios por medio de la beligerancia entre *tories* y *whigs*, entre otros que crearon las condiciones para normalizar el escrutinio ante las decisiones de la corona y del parlamento.

Cabe mencionar que la publicidad burguesa se desarrolla cuando el capitalismo exige una conducta orientada cada vez más hacia la información, y tanto el mercado como el Estado dependen de la transmisión de mensajes. Se va masificando el acceso a la prensa, ya institucionaliza, al tiempo que aparece un público que se autocomprende como competidor y se organiza en torno a la lucha contra la censura y a favor de la libertad de opinión (Carmenati, 2013). Finalmente, el papel político de la esfera pública fue formalmente reconocido con la garantía de libertades básicas como las de expresión y el libre intercambio de información y crítica, como instru-

mentos de afirmación pública en cuestiones políticas. A la par, se conforma ese ideal de una opinión colectiva capaz de trascender la individual y reflejar un bien común abstracto, más que un compromiso de intereses.

¿Dónde está el problema? Primero, Habermas busca entender la esencia de la racionalidad de la vida pública moderna, pero termina denunciando su ocaso. Según el autor, con la llegada del Capitalismo Tardío, desaparece el potencial transformador y beligerante de la esfera pública, al difuminarse la separación entre Estado y sociedad civil que antes había creado las condiciones para su desarrollo. El Estado comienza a intervenir, cada vez más, en ámbitos privados como los de infraestructura, educación o sanidad, mientras la política se traslada de los individuos que deliberan sobre asuntos comunes a grupos de interés que acaparan influencia y notoriedad pública, como partidos, asociaciones, medios de comunicación u organizaciones privadas con atribuciones en el ordenamiento político.

Finalmente, la información se reduce a propaganda, despojando a la esfera pública de sus funciones y sustituyéndola por el protagonismo de organizaciones y partidos. Con estos cambios, el interés general queda ensombrecido, en la medida en que intereses privados se lo van apropiando. La deliberación también desaparece, debido a la conversión de un público que razona en uno que consume, y por la mediación cada vez más manipuladora de los medios de comunicación. Es, sin duda, a una conclusión pesimista que además ignora las críticas ya existentes en la década del 60 a las visiones clásicas sobre la comunicación mediada (Eco, 1968; Moragas, 1979, 1991).

En resumen, esta primera obra de Habermas concluye que la publicidad burguesa pierde su sentido fundamental en la sociedad del Capitalismo Tardío, pues se han debilitado sus funciones críticas y la regulación social ya no es el resultado del consenso de individuos que discuten públicamente sino de compromisos que atañen a intereses privados en disputa.

La penetración de la propaganda y el principio de competición entre partidos van a inundar el escenario mediático, que ha sustituido el público. Habermas termina definiendo este escenario como el de una refeudalización del hacer público, su reducción a una instancia encargada de otorgar notoriedad, donde los portadores desarrollan una pompa representativa ante sus clientes y la política se eclipsa en un espectáculo de líderes y partidos que buscan ovación plebiscitaria ante un público despolitizado. Tal lógica aclamativa ya no facilita el debate y la argumentación racional, pues el espacio público ha quedado estructuralmente despolitizado.

No obstante, como algunos autores han dilucidado (McCarthy, 1992; Thompson, 1996; Sotelo, 1997; Sahuí, 2002), lo que entra en contradicción no es la posibilidad de participar políticamente sino el propio modelo liberal de esfera pública desarrollado por Habermas: el ideal de individuos privados que debaten en igualdad de condiciones con capacidad para orientar las decisiones políticas.

Con todo, cabe reconocer que el aporte fundamental de la obra habermasiana no es tanto su modelo de esfera pública, sino lo que denomina el *principio crítico de la publicidad*: la idea de que la racionalidad constitutiva del espacio público es reflexiva y discursiva, que es un ámbito potencialmente abierto a cualquiera, pues no se circunscribe a persona, tema o lugar alguno, ya que se trata más bien de un modo particular de diálogo y encuentro. El principio crítico de la publicidad se basa en el ideal kantiano del uso público de la razón: una manera de ejercer la razón frente a los demás, que está necesariamente vinculada a la idea de libertad. Lo público adquiere relevancia en el plano normativo cuando las deliberaciones versan sobre la libertad, sus límites o garantías, porque solo así se transfigura en un ideal regulativo de las relaciones entre los seres humanos (Carmenati, 2013). Es esta consideración de la razón como facultad de lo intersubjetivo lo que demuestra el valor del modelo desarrollado por el filósofo alemán. Pensar la esfera pública como ideal prescriptivo muestra las bases institucionales mínimas de una racionalización y democratización de la política y es capaz de orientar el cambio institucional.

De ahí que, pese a las numerosas críticas, su obra de 1962 sustente la propuesta de democracia deliberativa elaborada por Habermas tiempo después, ya que en la deliberación los intereses no están dados *a priori* y no se justifican por ser individuales. Lo crucial es justamente la discusión sobre ellos y la reinención de la política como un proceso deliberativo.

Sin embargo, cuando Habermas propone su modelo de democracia deliberativa, ya ha transitado por lo que se conoce como el cambio de paradigma -o el abandono del paradigma crítico de sus primeras obras por el comunicativo, que predominará en las siguientes. En el paradigma dual (comunicativo), el espacio público se convierte en el ámbito de los presupuestos ontológicos de la acción comunicativa y se define como un horizonte común de comprensión, donde los sujetos pueden actuar al modo de interlocutores que comparten un mismo trasfondo de experiencias, a partir del cual se dota de sentido al discurso.

Pero este espacio se encuentra colonizado por la racionalidad instrumental y los imperativos del sistema. Lo anterior significa que, si bien los discursos generan un poder comunicativo, no son capaces de sustituir el administrativo, solo de influir en él a modo de un asedio constante, mediante la suministración y sustracción de legitimación (Carmenati, 2013).

Es en su primera obra donde se sigue defendiendo, más allá del pesimismo de las conclusiones, el valor del principio crítico de la publicidad como condición del cambio social y, sin embargo, no puede evitarse revisar las antinomias que surgen de esta propuesta ideal de esfera pública burguesa.

#### **4. Algunas de las críticas al modelo habermasiano de esfera pública burguesa**

Es perentorio reconocer algunas de las principales críticas a la propuesta habermasiana. Primero, la centralidad del modelo burgués, que pasa por alto la significación de otras formas de actividad y discurso público que existieron entre los siglos XVII y XIX, excluidas u opuestas a la socialidad burguesa. Habermas ignora o

minimiza la relación conflictiva de estos movimientos populares con la publicidad burguesa. Al respecto, Thompson (1996) explica que su existencia tuvo más importancia de la que Habermas admite y que no pueden reducirse a simples variantes del modelo liberal bajo el término abstracto de *publicidad plebeya*, la manera en que el filósofo de Frankfurt generaliza y admite su existencia. También que la publicidad burguesa se definió a sí misma en oposición no solo a las autoridades feudales, sino también al desarrollo de los movimientos populares.

Un cuestionamiento significativo proviene de la teoría política feminista. Autoras como Seyla Benhabib (2006), Carole Pateman (1996) y Nancy Fraser (1999) han demostrado que la exclusión de las mujeres fue constitutiva de la esfera pública y significó la privatización de su experiencia, lo que comprueba una incoherencia inmanente a la moral universalista habermasiana. La crítica feminista a la condición excluyente del concepto habermasiano probablemente devela su punto más frágil y su inconsistencia como modelación de una forma de vida política deliberativa.

Asimismo, otra frecuente objeción a su obra toma en cuenta la visión reduccionista sobre los medios. La idea estos como grandes consorcios manipuladores de un público sugestionado exagera la pasividad de los individuos y subestima los procesos de resemantización y negociación que estos desarrollan para apropiarse de los mensajes mediáticos (Carmenati, 2013). Si bien esta visión pronostica hasta cierto punto la espectacularidad de la política en los discursos mediáticos y el personalismo, la idea de los medios como agujas que inyectan opiniones y socaban la agencia de las personas ya se había desmitificado cuando Habermas presenta su obra. A la par, el desarrollo de los medios creó nuevas formas de intercambio y difusión de la información que el autor pasa por alto.

Pero lo que es más importante, la comunicación mediada establece relaciones que son diferentes de la interacción cara a cara en un espacio compartido, por tanto, lo que entra en contradicción con la irrupción de los medios es el carácter esencialmente dialógico de la concepción habermasiana (Thompson, 1996; Sotelo,



1997). Su descripción de la vida pública como reunión de individuos que dialogan entre sí en condiciones de igualdad no se parece a los tipos de comunicación establecidos por los medios, ni a la publicidad que estos han contribuido a crear. Habermas otorga un papel significativo al surgimiento de los medios, pero no se interesa por sus características específicas, dado que su comprensión de la vida pública se basa en un modelo de lenguaje hablado. Es decir, este concepto de esfera pública burguesa no permite ningún análisis de la comunicación mediada (Carmenati, 2013).

Sucede que la noción dialógica habermasiana remite a cierta nostalgia de la deliberación en la Grecia clásica, a la lectura de una suerte de herencia expresada en los salones y cafés de inicios de la Modernidad, que parecían haber sustituido las asambleas y las plazas de la poli griega. De ahí que Habermas perciba el impacto de los medios como absolutamente nocivo, no tanto por su carácter de industrias comerciales sujetas a intereses oligárquicos, sino porque el tipo de situación comunicativa que generan, donde la recepción se traduce en apropiación privatizada, tenía muy poco que ver con el intercambio dialógico entre individuos (Carmenati, 2013).

En resumen, la concepción habermasiana es una idealización de procesos históricos reales y aunque la esfera pública, en principio, se presentó como ámbito compartido con acceso universal, en la práctica estuvo restringida a los que poseían la instrucción y los recursos financieros para participar. Sobre ese punto se alza gran parte de la crítica de Nancy Fraser.

## **5. La crítica de Nancy Fraser a la concepción de esfera pública burguesa**

En la obra *Repensando la esfera pública* (1999), Nancy Fraser introduce el proyecto de una teoría crítica de los límites de la democracia. Su punto de partida es la importancia teórica y política que adquiere el concepto habermasiano de esfera pública.

La autora alerta sobre las confusiones derivadas de una noción hegemónica de esfera pública que se define en negativo, incluyendo indistintamente todo lo que se percibe “fuera” de la es-

fera doméstica o familiar. En este uso se asimilan tres cosas que son distintas: el Estado, la economía del trabajo remunerado y los escenarios del discurso público. La identificación y no separación de las tres tiene consecuencias teóricas y prácticas, por ejemplo, la de confundir campañas en contra de representaciones misóginas con formas de censura estatal, o pensar que desprivatizar el trabajo doméstico implica su mercantilización.

Pero el punto de inflexión respecto al modelo habermasiano es su carácter de recurso conceptual que designa un escenario donde la participación política se realiza por medio del diálogo. Para Fraser, debe revisarse críticamente la noción de vida pública como interacción discursiva de ciudadanos sobre asuntos comunes, y sitio distinto conceptualmente del Estado y la economía oficial, que distingue entre aparatos estatales, mercados y asociaciones democráticas. De hecho, sostiene que el modelo burgués sí es factible en las democracias sociales y los Estados de bienestar. El problema está, puntalmente, en que Habermas nunca desarrolla un modelo postburgués y nunca problematiza justamente el carácter burgués de ese modelo.

En la obra de Habermas, la esfera pública se considera un mecanismo institucionalizado para racionalizar el dominio político y exige tanto la rendición de cuentas del Estado como el responder a las demandas de la sociedad civil que este representa. Como se ha mencionado antes, se trata de un tipo específico de interacción discursiva ideal, racional, abierta y accesible a todos, sobre cuestiones públicas. Esto es transcendental porque presenta la deliberación como acto que no admite intereses personales. Sin embargo, eliminar lo particular e individual implica que también deban ponerse a un lado las desigualdades de estatus, pues los involucrados sólo pueden discutir si se consideran iguales, para que sea posible alcanzar un consenso orientado al bien común.

Este modelo responde a un orden social donde el Estado fue claramente diferenciado de la privilegiada economía de mercado. Es esta separación la que sustenta la idea de un debate público con capacidad para excluir intereses personales. De ahí que tales con-

diciones desaparezcan cuando estratos no burgueses empiezan a tener acceso a la esfera pública, y ante la preeminencia de la cuestión “social”. En la conclusión habermasiana la sociedad se polariza por la lucha de clases y el público se fragmenta en grupos que compiten por intereses contrapuestos. La pugna entre intereses reemplaza el debate. Finalmente, con la democracia de masas, la publicidad se reduce a relaciones públicas y se diluye en el show mediático, la manipulación y la fabricación de la opinión.

La crítica de Fraser se dirige justamente hacia esa retórica de accesibilidad y publicidad. Primero, porque la esfera pública burguesa nunca logró producir un debate horizontal con libre acceso, más bien todo lo contrario. En la práctica, fue constituida por, y constitutiva de, significativas exclusiones. Entiéndase que estas exclusiones no solo fueron esenciales a la esfera pública, también se vincularon directamente a los procesos de formación de clases, pues la sociedad civil burguesa se creó a partir de asociaciones cívicas profesionales y culturales que no eran accesibles a todas las personas y que se desempeñaron como el escenario de integración de una específica clase, en su intento por autocomprenderse como universal y prepararse para gobernar.

Las ideas de sociedad civil y esfera pública fueron estratégicas para la formación de esa clase política y delimitaron las prácticas y el espíritu característico que marcaría una distinción: un *ethos* que separaba a la burguesía de la aristocracia, que buscaba desplazar, pero también del pueblo, al que aspiraba a gobernar. Por tanto, la publicidad burguesa se despliega fundamentalmente como una estrategia de distinción o diferenciación. Tanto es así que el modelo habermasiano pasa por alto el que, simultáneamente a la construcción del público burgués, surgen otros contrapúblicos rivales: nacionalistas, campesinos, populares, de mujeres de élite, proletarios. Estos contestaron las normas burguesas de exclusión y elaboraron otros estilos de comportamiento y discurso público. El burgués, a la vez y deliberadamente, obstaculizó su participación: un conflicto que fue constitutivo de la esfera pública y no simplemente una consecuencia de su surgimiento.

Con esta conclusión, Fraser cuestiona la tesis de Habermas según la cual es posible dejar a un lado las diferencias de estatus, es decir, la premisa de que la igualdad no es condición necesaria para la democracia política. Según la autora, los valores elementales del acceso abierto, en principio, a todos, la equidad de participación y la igualdad en la deliberación, parecen servir, en el modelo habermasiano, para ocultar el problema de la exclusión realmente existente.

Se puede aludir que es posible superar estas exclusiones y, en efecto, se ha logrado en gran medida aumentar el acceso a los espacios de toma de decisiones, pero la propuesta de Habermas se basa específicamente en poner a un lado las desigualdades de estatus y participar “como si fuéramos iguales”. Según este supuesto, las desigualdades se mantienen de hecho, por consiguiente, los protocolos de participación, en la práctica, funcionaron para marginalizar a las mujeres y a las clases plebeyas, y obstruir su intervención.

Resumiendo, la esfera pública burguesa es inadecuada en cuanto supone que la igualdad social no es condición necesaria para la paridad en la participación. Ello demanda, a la teoría crítica de la democracia, hacer visibles las maneras en que la desigualdad social permea y compromete la interacción discursiva, vicia la deliberación entre públicos segmentados que acceden diferencialmente al poder, o anclados involuntariamente y subordinados a otros, y expulsa algunos temas e intereses tratados como privados e inadmisibles, limitando el rango y el acercamiento a problemas que pudieran ser contestados ampliamente.

Se debe mostrar que es justamente este carácter demasiado débil de las esferas públicas, en las sociedades del capitalismo tardío, lo que desviste a la opinión pública de fuerza práctica. En pocas palabras, las desigualdades sociales condicionan la deliberación. Proceder a la deliberación como si estas no existiesen, cuando existen, no promueve paridad, al contrario, ofrece ventajas a los grupos dominantes y desventajas a los subordinados. En lugar de poner las desigualdades a un lado sería más apropiado tematizarlas.

A su vez, la propuesta de poner las desigualdades en paréntesis provoca otra falla en la concepción habermasiana. En sociedades estratificadas, los grupos sociales no son igualmente valorados. Se desarrollan presiones informales poderosas que marginalizan unas contribuciones frente a otras. Estas circunstancias son amplificadas por la economía política de la esfera pública donde los medios de comunicación son el soporte material de la circulación de puntos de vista, son de propiedad privada y buscan ganancias económicas.

Para Fraser, el liberalismo “asume que es posible organizar una forma democrática de la vida política sobre la base de estructuras socioeconómicas y sociosexuales que generan desigualdades sistémicas” (1999, p.153). Pero el problema, para los liberales, es cómo reforzar las barreras que separan las instituciones políticas, que deben dar existencia a relaciones igualitarias, de las económicas, culturales y sociosexuales que se fundamentan en estructuras sistémicas de desigualdad.

Al contrario, Fraser sostiene que la eliminación de las desigualdades estructurales es condición necesaria para la paridad en la participación, procurando el logro de la igualdad social sustantiva. Una esfera pública que busca poner en paréntesis las desigualdades, más no eliminarlas, es cómplice de la antinomia entre democracia política y democracia social.

De ahí que la historia de la esfera pública burguesa contemple una contrahistoria compuesta por los relatos de su desestabilización y reinención, de su creación multidimensional y de los espacios de disenso que ha ocultado y arrinconando, pero que no ha podido desterrar completamente.

Esta historia es la de una politización de la vida pública llevada a cabo por las mujeres y las clases trabajadoras que han conquistado sistemáticamente su acceso, derribando los discursos de naturalización sexistas, clasistas y racistas que han justificado el universo de sus exclusiones constitutivas. Una de las formas en que actualmente se expresa esta disputa puede leerse en la performance de las marchas feministas como acción que desestabiliza el carácter masculino de la esfera pública, al poner en tela de juicio la dicoto-

mía público-privado/privatizado y evidenciar la racionalidad violenta y excluyente de la política sexual. Bosquejar esta irrupción en el espacio donde se produce lo político puede echar luz sobre el potencial transformador de la vida pública, justo cuando el avance de la racionalidad neoliberal reactualiza las claves de su expropiación y despojo.

## **6. La crítica de Fraser al carácter masculino de la esfera pública y la performance feminista en el contexto del neoliberalismo**

Fraser (1999) no solo critica la sujeción de la igualdad a procesos formales que ocultan exclusiones, sino que denuncia el carácter esencialmente masculino de la esfera pública burguesa. Esta se conforma mediante una explícita oposición a la cultura de salón —más accesible a las mujeres, aunque catalogada de aristócrata y afeminada. Este nuevo estilo de discurso público racional, representado como virtuoso y “varonil”, imprime a la vida pública constructos de género y la marca corrosiva de la exclusión femenina, delimitando la relación entre publicidad y feminidad como mutuamente excluyente.

Resulta sorprendente que la exhaustiva revisión de Habermas desconozca, o silencie, la variedad de formas en que las mujeres construyeron rutas de acceso a la vida política pública, pasando por alto acontecimientos notorios como la construcción de una contra-sociedad civil por mujeres burguesas o la participación femenina en luchas sociales y sindicales, ámbitos que fueron conquistados con enorme dificultad. De hecho, la premisa de que las mujeres fueron simplemente excluidas de la esfera pública constituye una reducción sesgada por valores de género.

En realidad, la esfera pública se constituyó como una noción ideológica masculina para legitimar una forma emergente de dominación de clase y el vehículo institucional de una transformación histórica: el paso de un modelo de dominio represivo a uno hegemónico, sitio institucional primordial de construcción del consenso en las condiciones de predominio del capitalismo.

La interrelación orgánica entre la devaluación de las mujeres y la emergencia de la dominación capitalista ha sido ampliamente estudiada. Las obras de Carole Pateman (1995; 1996) sobre el contrato sexual, de Kate Millett (2021), respecto al vínculo entre política sexual patriarcal y racionalidad capitalista, y de Silvia Federici (2004; 2012) sobre la acumulación originaria y la división sexual del trabajo, son algunas de las más conocidas. El nexo dialéctico entre violencia patriarcal y neoliberalismo también tiene larga data, con estudios como los Ana de Miguel (2020) sobre la política sexual neoliberal, y de Kajsa Ekis Ekman (2017) respecto a la mercantilización de la violencia sexual y reproductiva, entre otros que incluyen la obra de la propia Fraser (2015; 2020).

Para el caso que nos ocupa, la crítica de Fraser (1999) a la noción habermasiana de esfera pública burguesa permite pensarla como el lugar de naturalización de la hegemonía patriarcal en el contexto del capitalismo, y visibiliza las contradicciones de poder que se tejen en sus intersticios, atravesados hoy por la racionalidad neoliberal, cuando su política sexual instrumentaliza los cuerpos y las vidas de las mujeres.

Como hemos visto, es mediante la excepción y el sistema de exclusiones, constitutivos del espacio público moderno, que se privatiza la experiencia de las mujeres. Se trata de nada menos que de la expulsión, de la mitad de la humanidad de la vida pública, mediante el mecanismo que “justifica” su reducción a objetos de apropiación y subordinación. Por tanto, constituye una de las estructuras fundamentales en la reproducción tanto de la política sexual patriarcal como del capitalismo.

Lo anterior explica también el que, pese a las décadas de reivindicaciones, a la organización global del movimiento feminista y a las cuantiosas investigaciones científicas que avalan la desigualdad entre hombres y mujeres, todavía resulte difícil tan solo hablar de feminismo y de política sexual en casi cualquier contexto. Esto es así porque las deliberaciones están condicionadas por los procesos de producción de sentido, por las formas de vida pública y por su sistema de exclusiones. Luego de varios siglos, la dicotomía públi-

ca/privado aún mantiene su carácter esencialmente masculino, solapando en sus intersticios la reproducción de la violencia de género, pese a que las mujeres han conquistado muchos de los puestos tradicionalmente ocupados por hombres. Ello revela por qué las mujeres no estamos en igualdad de condiciones en lo que a la vida pública se refiere, y cómo las normas de género delimitan los lugares, más o menos fijos y estables, que se nos asignan, así como las maneras, socialmente toleradas, en que podemos acceder al espacio propiamente político. Muchos de los dispositivos implicados en la reproducción de esta desigualdad de acceso, conectan el sistema de roles y comportamientos con los usos y los lenguajes en torno al cuerpo. En el espacio público tradicionalmente se ha normado con exhaustiva precisión la disciplina del cuerpo de las mujeres. La performance feminista es un detonante político justamente porque desequilibra los mecanismos de disciplinamiento en al menos dos formas: poniendo en evidencia la relación entre esfera pública excluyente y política sexual patriarcal; y denunciando la dicotomía público/privado como sustento de innumerables injusticias, que van desde la crítica a la división sexual del trabajo hasta el carácter político de los feminicidios. Al mismo tiempo, esta performance sirve para pensar la esfera pública justamente porque la agita. Si su puesta en escena dice mucho, también lo hacen las reacciones viscerales que se movilizan en su contra. En apariencia, el repudio a la performance responde fundamentalmente a elementos formales, como la toma de la calle y la desnudez. Pero la crítica de estos aspectos enmascara el carácter político de la reacción.

En el texto *La admisión o desaprobación pública del desnudo femenino y el destino de los cuerpos ejemplificadores: entre la pornografía y la performance feminista* (Carmenati et al, 2022) se constata justamente una diferencia en cuanto a los escenarios en los que el cuerpo femenino se expone desnudo. Su desnudez, las condiciones en que se manifiesta, traducen las lecturas patriarcales y sexistas propias de una esfera pública en apariencia despolitizada, pero que muy rápidamente instala límites y evalúa actitudes, evidenciando que las



formas en que las mujeres actúan (“en público”) están sometidas a un irrestricto escrutinio no neutral en materia de género.

Esto llama la atención porque, actualmente, en la mayoría de las sociedades los desnudos abundan, al punto de ser repetitivos y ubicuos en la publicidad comercial y las industrias culturales. A pesar de que existe un acceso cada vez más masivo a la pornografía, de que se ha generalizado la hipersexualización y la reificación, y de que se ha normalizado la exposición de mujeres sin ropa o con muy poca, ciertos cuerpos siguen siendo duramente censurados cuando se desvisten en el espacio público. Se trata de los desnudos de las feministas en las acciones performativas que realizan en marchas y plantones, casi siempre asociadas a la denuncia del feminicidio, la violencia sexual y la desigualdad de género.

¿Por qué en sociedades intensamente hipersexualizadas y pornificadas (Favaro y de Miguel, 2016; Alario, 2018), donde la industria cultural y la publicidad explotan hasta lo patético el cuerpo de las mujeres, sigue siendo frecuente encontrar actitudes de repudio ante los desnudos que hacen activistas feministas como parte de acciones performativas en marchas y plantones? Una lectura del carácter excluyente y masculino de la esfera pública nos lleva a dilucidar, en cierta medida, las causas estructurales de tales objeciones.

Una característica de la performance feminista es el rol enunciativo que adquiere el cuerpo y su capacidad de representación de un metarrelato sobre la violencia patriarcal, tradicionalmente silenciada en el ámbito público. El desnudo en las marchas simboliza ese enfrentamiento a la ausencia y complicidad del Estado y a la ingente tolerancia social ante esta violencia institucionalizada. Lo hace a través de acciones concretas que buscan apropiarse del espacio público, donde históricamente ha predominado un discurso masculino que regula y objetualiza los cuerpos de las mujeres, al asignarles lugares más o menos fijos y vinculados a su subordinación instrumental (Carmenati et al, 2022).

De ahí que la pregunta sobre por qué incomoda específicamente ese desnudo -cuando estamos tan acostumbrados a ver mujeres “como han venido al mundo”- nos remita a analizar los

procesos constitutivos de la esfera pública y la racionalidad oculta tras la exclusión de las mujeres; exclusión que sigue vigente hoy, aunque las circunstancias de su inferiorización hayan cambiado, si bien no han desaparecido.

Ciertamente, el desnudo en las marchas puede traer consigo contradicciones vinculadas a los distintos repertorios de lucha y posturas sobre su efectividad para contrarrestar la racionalidad patriarcal y la violencia. Son debates que atraviesan transversalmente el problema de su recepción por una opinión pública que se opone —al menos explícitamente— no al objetivo de la performance, sino a sus elementos formales: los gritos, la rabia, las posturas, la pintura sobre los cuerpos y la desnudez.

En concreto, la performance incomoda y perturba precisamente porque se coloca en el escenario de una propuesta feminista. Esto nos revela la existencia de una cultura altamente permisiva ante la pornografía, la publicidad reificante y la hipersexualización, pero intolerante cuando el mismo cuerpo se desviste para criticar el sistema patriarcal y se aparta de la lógica mercantil estructuralmente anexada a la reificación (Carmenati et al, 2022).

Tanto esta acción, como las reacciones de desagrado que suscita resultan fundamentales para comprender las condiciones actuales de un espacio público “despolitizado” y embargado en sus funciones críticas esenciales, de acuerdo con Habermas. Cabe preguntarnos si puede no ser política esa renuncia a “la calle”, cuando supone entregar ese lugar —político, institucionalmente despojado y expropiado— a mujeres que protestan sobre su carácter patriarcal.

Este rechazo evidencia la dialéctica en torno a una esfera pública esencialmente excluyente, y, a la vez, ilumina su potencial de crítica y resemantización política, es decir, su capacidad de traducirse en condición que desestabiliza y reconfigura los mismos sentidos que suele normalizar.

Entiéndase que ese específico desnudo, en el marco de la protesta feminista, irrumpe para poner en evidencia la normatividad femenina de cuerpos subordinados y accesibles, la lógica de la capital vinculada a la sexualización y la pornificación, y la acumulación de

cuerpos que el neoliberalismo sistematiza estructuralmente. Por tanto, lo que desestabiliza e importuna no es el desnudo en sí, sino la subversión del carácter objetual del cuerpo femenino. La acción molesta porque lacera la genealogía de subordinación de cuerpos pasivos-objetos de consumo. Dado que la feminidad está profundamente arraigada a la reificación corporal, resulta comprensible que la performance interfiera en los sistemas de representación y referencia que permiten interpretarla (Carmenati et al, 2022).

Y, sin embargo, esta acción produce al cuerpo en claves que son también condición de posibilidad del cuerpo mismo, pues al trastocar la condición de objeto se distorsiona la racionalidad inmanente a la política sexual. Esto es posible porque la performance feminista penetra justamente en el espacio público, donde la violencia contra las mujeres se ha despolitizado histórica y estructuralmente, y lo hace para denunciar su permanencia como una consecuencia derivada del subterfugio de la privatización. El desnudo de las feministas exterioriza el carácter estructural de esa violencia que no puede interpretarse como particular, aislada o pasional, ni leerse en las narrativas reduccionistas de los noticiarios y la crónica roja.

Es por ello que cumple una función enunciativa que perturba y desagrada, y que es difícil de interpretar, pero también de silenciar, derivada de su capacidad para “desestabilizar las lecturas sobre el cuerpo-objeto, y narrar la esencia estructural del disciplinamiento y la agresión, lo que funda una condición de posibilidad al interior de los imaginarios colectivos, y esto es profundamente político” (Carmenati et al, 2022, p.430). De ahí la necesidad de revisar —no solo teóricamente— el modelo de esfera pública, para comprender tanto la importancia de esta acción política como las reacciones de rechazo que moviliza.

Esta disputa por lo público se da, simultáneamente, en el escenario de lo que pudiera definirse como una “neoliberalización” de la publicidad. No se trata solo de la captura del Estado, sino de la traducción de la comunidad política al lenguaje de la racionalidad neoliberal. Por una trampa histórica (y estructural), lo público se sigue pensando como “la calle” —lo de todos que, ante la univer-

salización de la propiedad y la privatización, deviene automáticamente en tierra de nadie, expropiada simbólica y objetivamente. De tal modo, este paradigma político moderno se ha reducido a su versión más pedestre y obsecuente, lo que obtura comprender su carácter esencialmente político. Ese aspecto simplificado y místico no ha recibido jamás un ataque tan directo y profundo como el de ahora, cuando el neoliberalismo avanza arrasando material y simbólicamente los fantasmas sobrevivientes de la vida pública, y no dejando nada en su voracidad, ni para los necrófagos. El cadáver de lo público ha sido magistralmente ocultado, disuelto.

En la sociedad de la fragmentación y la diferencia, recuperar lo público es una tarea ineludible, más aún cuando entendemos que somos responsables directos de su captura, porque lo público está “vivo” y es performativo. Esta reducción de la vida pública nos obliga a reinventar la política de nuevo y conscientemente en el espacio de lo común y lo compartido. Pero ¿qué compartimos en los tiempos que corren?

Todas Las interacciones entre individuos y la totalidad social — el ámbito de la vida pública— se encuentran estructuralmente socavadas, volcadas a la virtualidad y el hedonismo, por un lado, y a la inseguridad y el pánico por otro. La política ha devenido en continua amenaza, y el “Otro” emerge como quien intimida y coacciona nuestras vidas. La enajenación y mistificación estructural de la vida pública nos obliga a apropiarnos de ese espacio constitutivo, que ha sido históricamente expropiado, y de dónde se nos expulsa todos los días. Hemos pasado de una esfera pública excluyente, a otra donde las exclusiones se producen al modo de un enfrentamiento entre un “nosotros” y un “ellos”, identificando a los últimos como los depositarios de todas las formas de patología social. La esfera pública no solo se aleja de la deliberación racional, también abandona la posibilidad de imaginar un horizonte común.

Esta nueva política de los “arranques identitarios” (Rancière, 2006) junto a su homóloga, la depredación neoliberal, deprimen la condición pública misma, su capacidad para producir los sentidos de un ámbito compartido y codependiente. A fin de cuentas, que

la política quede en manos de los grupos de interés es también un proceso de refeudalización de la esfera pública, en la adjudicación violenta de lo común mediante la reactualización del sistema de los privilegios, que es, en última instancia, lo que el neoliberalismo procura. El regreso del modelo de los privilegios implica la subsunción del paradigma de la igualdad que ha sostenido el ideal deliberativo, y regulativo, de la vida pública moderna.

En efecto, es muy simple, la precarización y la acumulación neoliberales solo son posibles cuando se ha normalizado un sistema de identificación y asignación de valor sobre las vidas, -sobre unas más que otras, o en contraposición de otras, es decir, un sistema de deshumanización de ciertas vidas-, algo que sólo puede llevarse a cabo si la esfera pública, como núcleo de la politicidad humana, ha sido estructuralmente expropiada y conformada, desde su surgimiento, al modo de un sistema de exclusiones.

De entre todas sus exclusiones constitutivas, la de las mujeres importa especialmente, por tratarse del colectivo que integra a la mitad del género humano y por su carácter instrumental para sostener la división sexual del trabajo y la desigualdad sexo-genérica, así como sus manifestaciones de violencia.

Cabe concluir que la actual refeudalización del espacio público no se da tanto por los medios de comunicación, como temiera el filósofo de Frankfurt, sino mediante la captura de la vida pública por los imperativos de la desigualdad, la deshumanización y la fragmentación social del neoliberalismo globalizado. Es una refeudalización “posmoderna” y que se ha mantenido con frecuencia a través de medios violentos, mediante el poder soberano a la excepción y el sistema de exclusiones (que es otra forma de hablar de la representación de ciertas vidas como de menos valor), ya que solo se puede refeudalizar la esfera pública al imponer nuevos esquemas normativos de representación de lo humano.

A fin de cuentas, el espacio público es el lugar donde lo humano se produce y despojarlo de sus funciones críticas requería implementar operaciones ideológicas complejas. La primera de ellas, despolitizar su relación constitutiva y su dependencia respec-

to a quienes “debían” ocuparse, justamente, de las tareas de reproducción, en un sentido amplio: de la reproducción biológica de la vida, pero también de la producción de los productores mismos y de la reproducción social de los cuerpos colectivos que somos. Esta disputa neoliberal por el espacio público tiene al feminismo en el centro y lo identifica como uno de sus agentes de subversión. Por lo que las reacciones antifeministas también tienen que descifrarse al interior de este crucigrama, y no como un rezago moralista de conservadores dispersos. Es una movilización que responde a causas estructurales y a la defensa de un proyecto político neoliberal (patriarcal). Hay que pasar de la crítica del acto a la intelección del movimiento tácitamente organizado.

## 7. Conclusiones

El poder soberano a la excepción no elimina el derecho natural para recuperarlo selectivamente; su objetivo es inundar la vida pública de su contrario: privatizarla material y simbólicamente. La producción de pánico y enemigos innumerables reactualiza lo “feudal” de la política moderna —aquello que el iusnaturalismo y la igualdad formal debían desterrar. Pero esto no significa volver al pasado de románticos trasnochados y fagocitados por el progreso tecnológico, sino encerrar la “técnica” misma y, a través de ella, la capacidad de agencia. Destruir la vida pública equivale a disolver al sujeto en fragmentos que debe recoger, cual Prometeo encadenado. Es el dolor irreconocible, la empatía agonizante en las periferias, súbitamente negada. Las vidas, cada vez más inseguras y desprotegidas, habitan el escenario que el capitalismo preparó desde antaño —especialmente para nosotras— al producir un ideal de esfera pública que su propia racionalidad no podría realizar.

¿Qué podemos hacer ante este panorama tan pesimista, cuando la transformación social enfrenta el desafío inédito de un colapso ecológico a gran escala, y el tiempo apremia? ¿cómo debemos responder?

Cabe concluir que la acción política debe trasladarse al espacio público, lo que significa primero su recuperación. Reinventar

la vida pública mediante acciones coordinadas y colectivas cada vez más abiertas y performativas. Pero estas acciones no pueden reducirse a colorear las calles con murales o marchas, que son también una parte. Recuperar la vida pública exige producir una performance que desestabilice e irrumpa, que nos saque de los espacios de confort, que nos expulse del ámbito de las imágenes sedimentadas y las prácticas reconocibles, que sea difícil de leer o traducir a las claves acostumbradas.

Desestabilizar el sentido común (patriarcal) desencadena algo, impacta en la producción de relacionamientos políticos nuevos y, probablemente, de un lenguaje político reactualizado: todas funciones esenciales de la vida pública.

De ese modo, el desnudo en la performance de las marchas feministas perturba en la medida en que desestabiliza la política sexual, que es esencialmente constitutiva de la esfera pública moderna. Incita el rechazo, el desconocimiento y la descalificación, que cotidianamente obturan la posibilidad de deliberar, de discutir sobre el tema, adoptando como ideal regulativo un método procedimental de publicidad, al modo del habermasiano. Pero, más que eso, el rechazo es síntoma de una reacción organizada, que es la que debemos vigilar y saber reconocer.

Desenredar estos nudos exige transformaciones estructurales y profundas cuyos desenlaces no se pueden discernir fácilmente, excepto porque requieren un cambio de mundo, siendo el resultado actual del encuentro de dos mundos posibles o sensibles. Es justamente esa inmensidad entre nosotros, ese enorme desencuentro encarnado cotidianamente en las historias de crueldad e injusticia, de solapamiento y de privatización, de despojo y complicidad ante la hostilidad, lo que obliga a preguntarnos por un horizonte de comprensión común y por las condiciones de constitución de nada menos que la esfera pública.

El rechazo furibundo a la protesta feminista, a su desnudo, a su rabia gritada en las calles donde otrora se recogen los cuerpos lacerados por el feminicidio, rebela las condiciones de posibilidad reales de la vida pública. La performance es una voz que puede

incomodar, pero difícilmente ignorar. Su capacidad para activar reacciones evidencia su impacto en los procesos de producción de sentido y en la publicidad política, instalando la deliberación como Fraser la entiende: como disenso de contrapúblicos que tematizan las desigualdades estructurales y no dan por sentado el formalismo del diálogo igualitario, sino que reconocen la igualdad como su proyecto y horizonte.

## Referencias

- Alario, M. (2018). La influencia del imaginario de la pornografía hegemónica en la construcción del deseo sexual masculino prostituyente: Un análisis de la demanda de prostitución. *Asparkia: Investigació Feminista*, 33, 61–79. <https://doi.org/10.6035/Asparkia.2018.33.4>
- Amarós, C., y De Miguel, A. (2005). *Teoría feminista: De la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Minerva Ediciones.
- Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Gedisa.
- Benhabib, S., y Cornell, D. (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. Ediciones Alfons el Magnànim.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Paidós.
- Carmenati, M. (2013). *La opinión pública: Una condición antihegemónica*. Editora Abil.
- Carmenati, M., Rubira García, R., y Venet Gutiérrez, J. (2022). La admisión o desaprobación pública del desnudo femenino y el destino de los cuerpos ejemplificadores: Entre la pornografía y la performance feminista. *IC Revista Científica De Información Y Comunicación*, 19, 411–432. <https://doi.org/10.12795/IC.2022.119.19>
- Crenshaw, K. W. (2006). Intersectionality, identity politics and violence against women of color. *Kvinder, Køn y Forskning*, 2–3, 7–20. <https://doi.org/10.7146/kkf.v0i2-3.28090>
- De Miguel, A. (2020). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Cátedra.
- Eco, U. (1968). *Apocalípticos e integrados*. Lumen.
- Ekman, K. (2017). *El ser y la mercancía. Prostitución, vientres de alquiler y disociación*. Bellaterra.
- Favaro, L., y De Miguel, A. (2016). ¿Pornografía feminista, pornografía antirracista y pornografía antiglobalización? Para una crítica del proce-



- so de pornificación cultural. *Labrys, Études Féministes/Estudios Feministas*, 29, 1–20. <https://openaccess.city.ac.uk/id/eprint/23948/1/Critica%20pornificacion.pdf>
- Federici, S. (2004). *Caliban and the witch: Women, the body, and primitive accumulation*. Autonomedia.
- Federici, S. (2012). *Revolution at point zero: Housework, reproduction, and feminist struggle*. PM Press.
- Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978–1979)*. Akal.
- Fraser, N. (1999). Repensando la esfera pública: Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente. *Ecuador Debate*, 46, 139–174. <http://hdl.handle.net/10469/5760>
- Fraser, N. (2015). *Fortunas del feminismo: Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. IAEN.
- Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital: Mapa para la izquierda*. Traficantes de sueños.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel*. Ediciones Era.
- Habermas, J. (1994). *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*. Gustavo Gili.
- Horkheimer, M. (2008). Teoría tradicional y teoría crítica. En M. Horkheimer, *Teoría crítica*. Amorrortu.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. (1994). La industria cultural: Ilustración como engaño de masas. En T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (pp. 165–212). Trotta.
- McCarthy, T. (1992). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos.
- Millett, K. (2021). *Política sexual*. Cátedra.
- Moragas, M. (1979). *Sociología de la comunicación de masas*. Gustavo Gili.
- Moragas, M. (1991). *Teorías de la comunicación: Investigaciones sobre medios en América y Europa*. Ediciones Pili.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Anthropos.
- Pateman, C. (1996). Críticas feministas a la dicotomía público-privado. En C. Castells (Coord.), *Perspectivas feministas en teoría política* (pp. 31–52). Paidós.
- Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. LOM Ediciones.

- Sahuí, A. (2002). *Razón y espacio público: Arendt, Habermas y Rawls*. Ediciones Coyoacán.
- Sotelo, I. (1997). El pensamiento político de Jürgen Habermas. En J. A. Gimbernat (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Biblioteca Nueva.
- Thompson, J. B. (1996). La teoría de la esfera pública. *Voces y culturas*, 10. <https://periodismo.uchile.cl/talleres/teoriacomunicacion/archivos/thompson.pdf>
- Valcárcel, A. (2004). *La política de las mujeres*. Cátedra.

## CAPÍTULO 10

# LAS MANIFESTACIONES POLÍTICAS DEL CAPITALISMO NEOLIBERAL: UN ITINERARIO TEÓRICO PARA AMÉRICA LATINA DESDE LA LECTURA DE NANCY FRASER Y WENDY BROWN

*Daniilo Rosero*<sup>1</sup>

### RESUMEN

Este capítulo analiza críticamente las perspectivas teóricas de Nancy Fraser y Wendy Brown sobre las manifestaciones políticas contemporáneas del capitalismo neoliberal, evaluando su capacidad heurística para caracterizar los procesos políticos latinoamericanos. Entre estos procesos figuran: el avance de la extrema derecha; la configuración del autoritarismo; el auge de iniciativas que impulsan procesos de desdemocratización; y, la disputa por la configuración

---

1 Sociólogo por la Universidad Central del Ecuador. Maestro en Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador. Email: drrosero89@gmail.com

de Estados posdemocráticos. Así, se propone como pregunta la siguiente: ¿Cuáles son los aportes y las limitaciones presentes en la teoría crítica de Nancy Fraser y Wendy Brown para una interpretación de los procesos políticos contemporáneos en Latinoamérica? El capítulo busca afirmar, más allá de los aportes, las limitaciones presentes en los esquemas de Fraser y Brown, en la medida en que constituyen perspectivas que no consideran las particularidades y variaciones espacio-temporales en cuanto al desarrollo del neoliberalismo en las periferias globales. Con este fin, se prevé exponer: primero, las perspectivas que introducen Fraser y Brown en torno a las manifestaciones políticas contemporáneas que configuran al capitalismo neoliberal; y, segundo, una lectura crítica de los esquemas planteados por las autoras a partir de las particularidades de los procesos de neoliberalización y derechización Latinoamericanos.

**Palabras clave:** Capitalismo neoliberal, derechas contemporáneas, teoría crítica, neoliberalización, América Latina.

## ABSTRACT

The purpose of this chapter is to carry out a critical approach to the theoretical-analytical perspectives developed by Nancy Fraser and Wendy Brown around the contemporary political manifestations that make up neoliberal capitalism, in order to consider their heuristic capacity to characterize Latin American political processes. These processes include: the advance of the extreme right; the configuration of authoritarianism; the rise of initiatives that promote dedemocratization processes; and, the dispute over the configuration of post-democratic States. Thus, the following question is proposed: What are the contributions and limitations present in the critical theory of Nancy Fraser and Wendy Brown for an interpretation of contemporary political processes in Latin America? The chapter seeks to affirm, beyond the contributions, the limitations present in Fraser and Brown's schemes, to the extent that they constitute perspectives that do not consider the particularities and

spatio-temporal variations regarding the development of neoliberalism in the global peripheries. To this end, it is planned to present: first, the perspectives introduced by Fraser and Brown regarding the contemporary political manifestations that make up neoliberal capitalism; and, second, a critical reading of the schemes proposed by the authors based on the particularities of the Latin American neoliberalization and right-wing processes.

**Keywords:** Neoliberal capitalism, contemporary right-wing, critical theory, neoliberalization, Latin America.

## 1. Introducción

Durante las dos primeras décadas del siglo XXI, especialmente en la última, el mundo ha presenciado el surgimiento y expansión de proyectos y posiciones políticas alejados de la derecha tradicional. Estas nuevas manifestaciones, que incluyen formas de acción colectiva, actores, sentidos y marcos discursivos distintos, se han englobado bajo la etiqueta de “nuevas derechas” (Sanahuja y López Burian, 2023). “Nuevas” en el sentido de que convocan una creciente faceta iliberal, conservadora y posneoliberal (Estrada, 2020; Figueroa y Moreno, 2021). En esta línea, eventos como el asalto al edificio del Capitolio en Washington en el año 2021 o el intento de golpe de Estado en Brasil en el año 2023, sin dejar de lado la ascensión al poder de gobierno de actores políticos con una clara filiación libertaria, nacionalista o conservadora como el caso de Jair Bolsonaro en Brasil, Donald Trump en Estados Unidos o recientemente Javier Milei en Argentina, aparecerían como sucesos, a la vez que sintomáticos, icónicos de la orientación y radicalidad que poseen, así como el creciente posicionamiento y aceptación social que concitan estas manifestaciones y sus agentes (Caldeira, 2023; Nemer, 2023). Como se puede entrever a través de los casos señalados, América Latina no es ajena a esta tendencia.

Más allá de lo anecdótico de estos eventos, es necesario examinar las causas subyacentes de estos procesos y evaluar la validez

conceptual de categorías como “nuevas derechas”, así como otros términos (fascismo, neofascismo, posfascismo, extremas derechas, derecha populista radical, etc.) utilizados para describir manifestaciones diversas dentro del espectro de los proyectos antidemocráticos y antipolíticos contemporáneos (Sanahuja y López Burian, 2023). En otras palabras, la comprensión del fenómeno subyacente a la configuración de las “nuevas derechas” reviste un halo de incertidumbre y sospecha. De ahí, la “profusa” literatura que ha surgido en los últimos años para ensayar marcos comprensivos de este fenómeno y conceptualizar dichas manifestaciones (Sanahuja y López Burian, 2023), detrás de lo cual la crisis del capitalismo neoliberal, la crisis de la democracia liberal y la crisis de las alternativas resuenan como ecos detrás de las expresiones políticas contemporáneas (Forero, 2020; Bringel, 2021; Dubet, 2020).

En el marco de la literatura que ha surgido para aportar herramientas de comprensión respecto al creciente terreno que ocupan derechas de diverso tipo a nivel global, este capítulo busca enfocarse en las perspectivas que aportan Wendy Brown y Nancy Fraser, dos filósofas norteamericanas que, mediante sus teorizaciones de las manifestaciones políticas contemporáneas, han introducido un conjunto de postulados que se apropian y reactivan la tradición del pensamiento crítico para pensar el presente. A través del abordaje de sus formulaciones, se buscará rastrear la forma en que sus aportes brindan respuestas a las siguientes preguntas: ¿De qué son expresión las nuevas derechas? ¿Cómo entender su configuración en el marco de la dinámica que caracteriza al capitalismo contemporáneo y sus efectos a nivel global y local? ¿Cuál es la perspectiva de estas manifestaciones? ¿Cómo hacer frente a la ola conservadora y neoliberal que parece dominar el horizonte? ¿Cuál es la perspectiva que tienen estas formulaciones para pensar los procesos económicos, políticos y sociales contemporáneos de Latinoamérica?

Con este fin, el presente capítulo se organiza de la siguiente manera. En primer lugar, se exponen las perspectivas teóricas que introducen Wendy Brown y Nancy Fraser en torno a las manifestaciones políticas contemporáneas que configuran al

capitalismo neoliberal. En segundo lugar, se realiza una lectura crítica de los esquemas planteados por ambas autoras a partir de la consideración de las particularidades de los procesos de neoliberalización y derechización que marcan la contemporaneidad de América Latina.

## **2. Las perspectivas de Wendy Brown y Nancy Fraser para el abordaje del capitalismo neoliberal y sus manifestaciones políticas**

Las perspectivas que introducen Wendy Brown (2021) y Nancy Fraser (2023) se las puede abordar como un intento por reactivar la tradición crítica del pensamiento para comprender el presente. La tradición que cada autora busca reactivar, de acuerdo a su itinerario particular, se asocia a su interés por comprender cuáles son las condiciones de posibilidad que configuran el mundo en el que vivimos. Es decir que, lo que Brown y Fraser buscan por medio de su itinerario teórico, es generar herramientas que permitan entender el presente, develar cuáles son las raíces de los fenómenos políticos que lo atraviesan y responder cómo podemos afrontar política y estratégicamente dicho momento. Es en este marco, que se revisará, a continuación, la perspectiva que introduce cada una de las autoras señaladas.

### **2.1 Racionalidad neoliberal, nihilismo y desublimación represiva: la perspectiva de Wendy Brown**

En primer lugar, Wendy Brown busca posicionar lo que bien podría denominarse una “teoría crítica del neoliberalismo”, cuya rai-gambre analítica se perfila teóricamente a través de la apropiación crítica del legado de autores muy diversos como Herbert Marcuse, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Max Weber, Carlos Marx, entre otros autores y postulados neomarxistas, feministas, decoloniales, entre otros, (Brown, 2017, 2019, 2020, 2021, 2023). El diálogo que establece Brown entre tradiciones diferentes del pensa-

miento crítico, incluida la Escuela de Frankfurt, le posibilita configurar una comprensión particular sobre el neoliberalismo y las manifestaciones políticas que se despliegan en el marco del capitalismo neoliberal, que le permite, a su vez, distanciarse de aquello que la autora denomina “el sentido común de la izquierda”<sup>2</sup> (2020, p. 28). Cabe señalar que, la “teoría crítica del neoliberalismo” que Wendy Brown busca posicionar como herramienta analítica y comprensiva del mundo contemporáneo, se ha ido perfilando en el marco de un itinerario atravesado por diferentes momentos en el pensamiento de esta autora. Como se puede ver en sus obras, a través de estos momentos, Brown ha rebatido sus propias tesis y entretejido postulados que le han permitido ampliar su mirada crítica del neoliberalismo (2021, 2023).

En el marco de los diferentes momentos del pensamiento de Wendy Brown, vistos a través de su producción teórica, este artículo abordará tres como las principales obras que han contribuido a perfilar su “teoría crítica del neoliberalismo”: *El pueblo sin atributos* (2017), *En las ruinas del capitalismo* (2020) y *Frankenstein del neoliberalismo* (este último un artículo publicado originalmente en la revista *Critical Times* en 2017 y traducido al español en 2021). En conjunto, los textos señalados, si bien ponen en perspectiva hipótesis de trabajo presentes en obras anteriores, marcan también ciertas rupturas en cuanto a la comprensión del fenómeno político que el mundo tiene por delante.

Partiendo de esta consideración, se abordarán a continuación, los aportes que introducen las obras citadas en torno a tres

---

2 Brown se refiere a las explicaciones posicionadas desde la izquierda, que ven en: 1) la devastación social y económica de ciertos segmentos de la población del norte global provocada por el neoliberalismo (que principalmente habría afectado a la población perteneciente a espacios rurales y ámbitos suburbanos en las grandes ciudades); 2) una creciente brecha entre el “universo cultural y moral” entre este segmento de personas y aquellas a las que reconoce expresan valores menos tradicionales; y, 3) un creciente sentimiento de frustración, desplazamiento y exclusión de estos segmentos frente a diversos “otros” (mujeres, migrantes, grupos racializados, minorías religiosas, entre otros) que habrían captado la atención y las prestaciones del Estado, el caldo de cultivo para el posicionamiento de discursos conservadores y reaccionarios en la sociedad, así como una creciente legitimidad de personajes que los enarbolan (2021).



aspectos que Brown delinea como centrales para el abordaje del capitalismo neoliberal y sus manifestaciones políticas: 1) La configuración y efectos de la *razón neoliberal* (2017, 2020); 2) *las energías afectivas* de la sociedad en un mundo marcado por el *nihilismo* (2021); y, 3) la *desublimación represiva* como proceso que canaliza y empata dichas energías con proyectos opresivos, autoritarios y antidemocráticos (2021). En suma, serían estos los aspectos que operan como la condición de posibilidad de las manifestaciones políticas del capitalismo neoliberal en tanto orientan procesos de subjetivación y configuración de subjetividades movidas por la ira, la humillación y la venganza. En palabras de Brown, “la criatura reactiva y agraviada formada por la razón neoliberal y sus efectos, que abraza la libertad sin contrato social, la autoridad sin legitimidad democrática y la venganza sin valores ni futuro” (2021, p. 353), sería el sujeto que sostiene y brinda perspectiva a las manifestaciones políticas de las actuales derechas. A continuación, se profundizará sobre cada uno de estos aspectos.

En primer lugar, en torno a la forma a través de la cual se configura y los efectos que produce la *razón neoliberal*, es importante señalar algunas cuestiones. Primero, es fundamental destacar que la comprensión que construye Brown sobre el neoliberalismo como una razón normativa de los sujetos, no aparece como un continuo dentro de sus obras. Al contrario, las claves analíticas que introduce para su comprensión se han ido ampliando (Wegelin, 2021). En este sentido, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo* es la primera obra en la que Wendy Brown busca esquematizar una “teoría crítica del neoliberalismo”, a través de su consideración como una forma de *racionalidad* que gobierna al mundo y que trae consigo efectos en la política y en la democracia (2017). Si bien en obras precedentes, como *Estados amurallados, soberanía en declive* (2015), el neoliberalismo era abordado por Brown como un macro proceso condicionante de las contradicciones entre el creciente proceso de globalización de los países y el refuerzo real y simbólico de sus fronteras como respuesta a este proceso

(2015), es con su obra “El pueblo sin atributos” que Brown introduce su primer intento por diseccionar esta forma de racionalidad. El abordaje que Brown introduce respecto al neoliberalismo en la obra mencionada retoma las pautas generadas por Michel Foucault (2017) en su curso dictado en el Collège de France *El nacimiento de la biopolítica* entre 1978 y 1979, en el cual la “reprogramación” que supondría el neoliberalismo aparece como una forma de *gubernamentalidad* orientada en favor del mercado, regida por la competencia y el juego de las desigualdades como sus grandes artífices. En el planteamiento foucaultiano, el neoliberalismo, como una reprogramación del liberalismo, aparece como una forma de “gobierno económico de los hombres” (Laval, 2020, p. 28) del que no está excluido el Estado. De hecho, para Foucault, esta sería la gran revolución que trae consigo el neoliberalismo al lograr la *economización* del Estado y del poder político. Es decir, instalar la razón económica como razón de Estado (2009). De esta forma, el Estado aparecería no sólo como un actor que gobierna para el mercado, sino que también se constituiría como un agente atravesado e inmerso en su dinámica. De aquí que, en la obra de Foucault, el neoliberalismo aparezca, más que como un conjunto de políticas económicas promovidas por determinadas instituciones como el Fondo Monetario internacional o como una contrarrevolución de las clases dominantes (Harvey, 2008), como una forma de racionalidad económica diseminada en todos los niveles e instancias de la sociedad, conducida como forma de *gubernamentalidad* desde el Estado e inscrita en las prácticas y las conductas de las personas<sup>3</sup> (Foucault, 2009).

La recuperación que Brown hace de Foucault, respecto al neoliberalismo como forma de gobierno de las conductas orientada

---

3 Al respecto, Saidel (2016) señala lo siguiente: “(...) el neoliberalismo, en sus distintas versiones, buscará introducir la competencia como ordenador social y la lógica de la empresa en cada ámbito decisional. Se trata de una tecnología de gobierno que interviene sobre el ambiente, intentando configurar modos de conducirse, pensar y desear, con el objetivo de crear las condiciones de una autogestión y autovigilancia que permitan a los sujetos desenvolverse en el mercado a través de una ética (auto) empresarial” (p. 137).

al mercado y basada en prácticas de libertad, sustenta la hipótesis central de su obra *El pueblo sin atributos*. Esto es, que el neoliberalismo constituye un intento por lograr la *economización* de todos los aspectos de la vida pública, las subjetividades e incluso las instituciones democráticas. En palabras de Brown (2017), “la economía expandida de esferas, actividades y sujetos previamente no económicos, no necesariamente su mercantilización o monetización, es el sello distintivo de la racionalidad neoliberal” (p. 27). Si bien esta idea ya se encuentra presente en el planteamiento foucaultiano del “gobierno económico de los hombres” como lo reconoce Laval (2020), Brown (2017) lleva el planteamiento de la *economización*<sup>4</sup> más allá de su comprensión como una forma de racionalidad normativa moderna, para plantear que esta compulsión a la expansión de la razón económica conlleva como efecto la anulación de la democracia, de la vida pública, de la política y del pueblo mismo. Esto último es lo que caracterizaría, según Brown, la secreta revolución del neoliberalismo.

La hipótesis que maneja Brown en su obra *El pueblo sin atributos*, referida a la compulsión antipolítica y antidemocrática del neoliberalismo como efecto de la expansión sin límites de la racionalidad economizadora en la que se sustenta, es revisada en su obra *En las ruinas del neoliberalismo*, argumentando, de hecho, que el neoliberalismo no es sólo una racionalidad económica. Por el contrario, se encuentra animado, fundamentalmente, por una orientación moral que es la que permite amalgamar, en las distintas formaciones y expresiones de derecha contemporáneas, neoliberalismo y (neo) conservadurismo, aunque esto aparezca aparentemente contradic-

---

4 De esta forma, no debe entenderse por *economización*, o no solamente, la expansión de la ley del valor mundializada como pauta objetiva que regula y subsume las relaciones sociales a la lógica del capital (Harvey, 2017), que, de hecho, Brown retoma. Ésta debe ser entendida como una tecnología de poder que reconfigura la subjetividad humana y que vuelve proclive a los sujetos a percibir, asumir y reproducir la totalidad de las interacciones sociales e incluso las actividades propias, bajo un prisma fundamentalmente económico. De aquí que, como lo señala Brown, “el neoliberalismo es un modo distintivo de razón, de producción de sujetos, una “conducta de la conducta” y un esquema de valoración” (2017, p. 14).

torio (2020). Por tanto, la revisión que emprende Brown (2020) sobre la forma en que opera la racionalidad neoliberal en su obra *En las ruinas del neoliberalismo*, facultaría el abordaje de los procesos políticos contemporáneos que giran en torno a la creciente entronización, en las democracias liberales de los países noratlánticos, de lo que ella denomina “extremas derechas” o “derecha dura”. A continuación, se expone más en detalle en qué consiste la revisión y el desplazamiento que emprende Brown.

Gago y Palmeiro (2020) señalan que, *En las ruinas del neoliberalismo*, Brown amplía su visión inicial de la racionalidad neoliberal. Ya no la concibe solo como una razón que dirige la economización absoluta de lo social, sino que, también, considera el proyecto moral del neoliberalismo. Este enfoque permite analizar las inversiones afectivas, reacciones y mecanismos de defensa de sujetos que han perdido sus privilegios en el orden contemporáneo (como el sujeto hegemónico masculino, blanco y heteronormado, entre otros aspectos). De esta forma, el abordaje de la *moral tradicional* por medio del análisis del núcleo doctrinario del neoliberalismo construido por pensadores como Friedrich Hayek y Milton Friedman, así como su puesta en perspectiva en relación a la compulsión antipolítica y antidemocrática que dirige, le permite a Brown responder “cómo la racionalidad neoliberal preparó y legitimó las fuerzas antidemocráticas” (p. 12).

En este marco, un punto de partida fundamental para entender el desplazamiento de Brown, tiene que ver con el hecho de que, si bien se alinea, en primera instancia, a las explicaciones que postulan ciertos autores sobre el desplazamiento del sujeto hegemónico y de su posición privilegiada en la sociedad como la causa de la configuración de las derechas contemporáneas, la autora señala que estas explicaciones se muestran incompletas en tanto dejan de lado un factor fundamental que opera como condición de posibilidad del presente. A saber, la forma en que “la racionalidad neoliberal preparó el terreno para la movilización y la legitimación de fuerzas antidemocráticas feroces en la segunda década del siglo XXI” (2020, pp. 29). La preparación de este terreno, siguiendo a

Brown, respondería a un doble proceso. Uno ligado a su racionalidad economizadora y otro ligado a su proyecto moral (2021). Por el lado de su racionalidad economizadora, como se verá más adelante cuando se aborden las *energías afectivas* que atraviesan a la sociedad en un mundo marcado por el *nihilismo*, su puesta en marcha habría socavado las bases materiales de diversos segmentos de la población al tiempo que minó el conjunto de sus condiciones de vida, las capacidades de respuesta del Estado, las instituciones democráticas, entre otros, generando amplios sectores de la sociedad afectados por la ampliación de las dinámicas de mercado (Brown, 2021). Por el lado del proyecto moral del neoliberalismo, que es lo que aquí interesa analizar, la autora sostiene que éste es activado por sus defensores como una forma de reacción, como un mecanismo de defensa, que denuncia el intervencionismo del Estado y de la política en órdenes sociales que, de acuerdo al proyecto doctrinario de autores como Friedrich Hayek o Milton Friedman, constituyen *órdenes espontáneos* (2020). A continuación, se aborda esto de manera más detallada.

Es importante empezar señalando que, según la lectura que realiza Brown (2020), para los intelectuales neoliberales la sociedad no existe, lo que existe son los individuos y su libertad en el marco de un *orden espontáneo* dinamizado con base a sus interacciones. En el marco de este orden, los mercados y la moral tradicional constituirían los dos grandes rectores y reguladores de las interacciones individuales, órdenes que no emanan de la racionalidad o intencionalidad de los seres humanos. En este marco, el mercado operaría regulando, mediante sus principios económicos, los principios de gobierno de los individuos; mientras tanto, la moral operaría como sistema de valores que regula las acciones individuales en la medida en que aporta reglas morales que compensan el carácter limitado de lo que los seres humanos son capaces de conocer y anticipar por medio de sus acciones (2020).

Bajo esta comprensión, se entiende que para los neoliberales la sociedad y todo lo que trascienda al individuo no exista ni puede existir, pues cualquier cosa que irrumpa el orden espontáneo regu-

lado por la moral y el mercado, todo aquello que intente instalar o presuponer un sentido colectivo o todo agente que busque operar acciones bajo el pretexto del bien común, supondría el quiebre de ese orden espontáneo dinamizado por la acción propia de los individuos, el irrespeto a la libertad individual en tanto estaría sujeta a una coerción externa impuesta en nombre de lo social y el germen del totalitarismo (Brown, 2020). De aquí que, para los neoliberales, cuestiones como la desigualdad o la opresión no constituyan un problema que debe ser abordado en nombre de lo social, pues constituye el efecto de la dinámica del *orden espontáneo*. Bajo este escenario, las intervenciones bajo el lema de la justicia social, o cuestiones como la planificación misma del Estado, serían una aberración que se debe evitar o limitar a toda costa (2020). Como lo señala la autora:

Lo que hace que la creencia en el reino de lo social sea tan nefasta para Hayek es que conduce inevitablemente a intentos de ubicar la justicia y el orden predeterminadamente en él. Esto, a su vez, implica socavar el orden dinámico entregado por la combinación de mercados y moral, ninguno de los cuales emana de la razón o la intención; más bien, ambos evolucionan espontáneamente (Hayek, 2006; 2010). Además, dado que la justicia se refiere a una conducta que se ajusta a las reglas universales, es un nombre inapropiado cuando se aplica a la condición o estado de un pueblo, como en el término “justicia social”. La justicia social, entonces, está equivocada, ataca la libertad en espíritu y, de hecho, ataca la moralidad tradicional, ya que inevitablemente intenta reemplazarla con la idea de bien de un grupo. (2021, p. 324)

De ahí que, el proyecto moral que perseguiría el neoliberalismo por medio de la ampliación de su racionalidad economizadora, más que sólo expandir el gobierno para el mercado, buscaría la restitución de aquellos órdenes que concibe como fundantes del *orden espontáneo* (los mercados y la moral tradicional) que han sido violentados en nombre de lo social. Es decir que, el proyecto moral que subyace al neoliberalismo estaría abocado a la defensa y ampliación de la libertad personal en desmedro de la sociedad, proyecto que

únicamente sería viable a través del desmantelamiento de lo social, del Estado y de la política, lo que, a su vez, demanda la ampliación de aquello que los neoliberales denominan la *esfera personal protegida* (Brown, 2020). En el marco de este gran objetivo moral del proyecto neoliberal, la *economización* de todo no sería el fin último del neoliberalismo, sino un medio que permitiría restituir el orden socavado por el funcionamiento de la política en nombre de lo social. Es justamente este gran proyecto moral del neoliberalismo lo que, de acuerdo con la perspectiva que construye Brown, “funciona como el cemento que une los conceptos de libertad y tradición, de familia y libre mercado, a la vez que se convierte en fundamento para «desmantelar la sociedad»” (Gago y Palmeiro, 2020, p. 12).

Asimismo, este proyecto, al brindar una perspectiva de revancha a las *energías afectivas* de los sujetos desclasados y relegados de sus puestos de jerarquía y privilegio como efecto de la globalización neoliberal, sería lo que enmarca a los proyectos políticos antidemocráticos contemporáneos y lo que logra concitar legitimidad en la población (Brown, 2020). Esto último, enlaza la visión de la *razón neoliberal* formulada por Brown en su obra *En las ruinas del neoliberalismo*, con la problematización que establece respecto a la forma en que se manifiestan las *energías afectivas* de la sociedad en un mundo marcado por el *nihilismo* (2021). Respecto a este punto, Brown plantea lo siguiente:

La razón neoliberal por sí misma, incluyendo su despliegue en la ley y la política y su interpelación de los sujetos, no genera movimientos nacionalistas (...) Aquí lo importante no son los grandes cambios ocasionados por la razón neoliberal, sino los efectos de la política económica neoliberal en contextos histórico-sociales específicos, especialmente, aquellos efectos que obstaculizan la existencia de la clase media blanca y trabajadora en las regiones rurales y suburbanas de las naciones euroatlánticas (...) Tanto las energías políticas de derecha como de izquierda de hoy son respuestas, en parte, al desmantelamiento neoliberal de los ingresos habitables, la seguridad laboral, las pensiones y la educación, los servicios y otros bienes sociales financiados con fondos públicos. Estos efectos se ven agravados por las políticas comerciales

neoliberales, impositivas y arancelarias que socavan la soberanía del Estado-nación y producen una carrera global a la baja en salarios e ingresos públicos .(2021, p. 338).

Como se advirtió anteriormente, siguiendo a Brown (2021), el terreno para la emergencia de fuerzas y proyectos antidemocráticos, si bien toma como marco el proyecto moral que subyace al neoliberalismo, se asienta también en los efectos que ha generado su racionalidad economizadora en las condiciones objetivas de existencia y, principalmente, en la percepción que esto genera en los sujetos destronados de su supremacía. Por tanto, Brown apunta a que, las energías antidemocráticas y antipolíticas del presente responderían, por una parte, a la expansión global del neoliberalismo y a la devastación que éste ha provocada sin que se advierta su responsabilidad; y, por otra parte, al *poder agraviado* de los sujetos que han perdido su jerarquía y que enmarcan sus *energías afectivas* en la revancha frente a quienes identifican como responsables de su situación (2021). Es en este punto que Brown retoma a Nietzsche para enfocar el efecto del agravio y el resentimiento como un tipo de *energía vital* que anima a las formaciones y expresiones de las derechas contemporáneas (2021).

En este marco, sería la pérdida del anclaje de los sujetos en los marcadores sociales que brindan una relativa certeza y soporte a su existencia, lo que Brown empata con el planteamiento nietzscheano de la pérdida de validez de los valores supremos (Nietzsche, 2006); el escenario de disponibilidad y la posibilidad de instrumentalización de esta condición existencial hacia relatos que explican los agravios y proyectos que prometen la restauración de posiciones perdidas; y, aquello que Brown (2021) denomina la “desublimación de la voluntad de poder”, en tanto proceso que “libera” a los sujetos de los pactos sociales que sostienen a la sociedad, lo que configuraría el carácter nihilista del mundo contemporáneo. Como lo sostiene Brown,

(...) la desintegración nihilista de los valores éticos combinada con el asalto del neoliberalismo a lo social y el desencadenamiento del dere-



cho y el poder de lo personal generan una libertad furiosa, apasionada y destructiva (...) Esta libertad se expresa paradójicamente como nihilismo y contra el nihilismo, atacando y destruyendo mientras culpa a sus objetos de burla por la ruina de los valores y el orden tradicionales. (2021, p. 345)

Más allá de la configuración nihilista del presente, un tercer elemento que Brown señala otorgaría fuerza a las formaciones y expresiones de las derechas contemporáneas, siguiendo a Marcuse, sería la *desublimación represiva*, planteamiento formulado por este último “para teorizar la liberación no liberadora de energías instintivas en el capitalismo de la posguerra” (2021, p. 346). Siguiendo a Brown, de acuerdo al planteamiento de Marcuse, esta forma de *desublimación* acontece como efecto de la racionalidad tecnológica aparejada a la compulsión al consumo que promueve el capitalismo, lo que genera que el orden de las necesidades sea reemplazado por una cultura avocada al consumo, y, por tanto, el deseo y el placer se desliguen de la emancipación y sean cooptados como instrumentos de valorización capitalista (2021). En este marco, la alienación de la conciencia que Marcuse identifica como efecto de este proceso, y que cobra forma en lo que denomina *conciencia desgraciada* (Marcuse, 1998), es asumida y traducida por Brown como un proceso de alienación de la conciencia humana de los asuntos públicos, de preocupaciones ético-políticas, volviendo más proclive a la humanidad al conformismo, a la aceptación de la desigualdad y la opresión, así como a la imposibilidad de impugnar el presente (2021). Como lo señala Brown,

Libre, estúpido, manipulable, absorbido por sí mismo, adicto a estímulos y gratificaciones triviales, el sujeto de la desublimación represiva en la sociedad capitalista avanzada no solo está libidinalmente libre, liberado para disfrutar más placer, sino que está liberado de expectativas más generales de conciencia y comprensión social. Esta liberación se ve amplificada por el asalto neoliberal a lo social y la depresión de conciencia fomentada por el nihilismo. (p. 348).

## 2.2 Capitalismo institucionalizado, crisis de canibalización y populismo reaccionario: la perspectiva de Nancy Fraser

La lectura que elabora Nancy Fraser respecto a las manifestaciones políticas contemporáneas que configuran al capitalismo neoliberal, se la puede enmarcar en el esfuerzo que emprende por reposicionar, recuperando la tradición de pensamiento de la teoría crítica, una conceptualización del capitalismo bajo un enfoque de *gran teoría*, esfuerzo que habría sido dejado de lado por esta tradición de pensamiento<sup>5</sup> (Fraser y Jaeggi, 2019). De esta forma, a diferencia de Brown, cuya lectura del neoliberalismo y del reposicionamiento de proyectos antidemocráticos está atravesada por una comprensión que asocia estos procesos a los aspectos morales y económicos que subyacen a la *razón neoliberal* en tanto racionalidad normativa reprogramada en el siglo XX a partir del liberalismo del siglo XVIII (2021), la lectura del neoliberalismo y de los procesos de derechización contemporáneos que realiza Fraser, está ligada a su comprensión global del capitalismo como una totalidad (2019, 2020,

---

5 Al respecto, Fraser señala lo siguiente en el diálogo que mantiene con Jaeggi: “Estoy completamente de acuerdo contigo en que Teoría de la acción comunicativa de Habermas marcó un punto de inflexión en la teoría crítica. Como decías, fue el último gran intento sistemático, pero no consiguió generar obras posteriores de ambición y amplitud equiparables. En su lugar, su legado demostró ser un enorme incremento de la especialización disciplinar entre los seguidores de Habermas. En las décadas siguientes, la mayoría de quienes se consideran teóricos críticos pasaron a hacer teoría moral, política o jurídica independiente, sin que prácticamente nadie se dedicara a una teoría social a gran escala (salvo el reciente y bienvenido Grupo de Estudios sobre Sociedades Posrecimiento de Jena). La consecuencia fue el abandono de la idea original de la teoría crítica como proyecto interdisciplinar destinado a ocuparse de la sociedad como una totalidad. Ya no hubo más esfuerzos por identificar las estructuras profundas y los mecanismos impulsores, sus tensiones y contradicciones definitorias, o sus formas características de conflicto y posibilidades emancipadoras. El resultado fue no solo el abandono del terreno central de la teoría, sino que también embarró la frontera en su día nítida que la separaba del liberalismo igualitario. Hoy, esos dos campos se han acercado tanto que apenas se pueden distinguir, y es difícil determinar dónde termina el liberalismo y dónde empieza la teoría crítica. Tal vez lo mejor que se puede decir es que la (llamada) teoría crítica se ha convertido en el ala izquierda del liberalismo, algo que me disgusta desde hace mucho tiempo.” (2019, p. 6).

2023). Por tanto, el esfuerzo que persigue Fraser es el de situar estos procesos estructural e históricamente en el curso del devenir del capitalismo, definido como un *orden social institucionalizado* actualmente en *crisis* (2021, 2023).

En línea con lo mencionado, para comprender la forma en que Fraser caracteriza a los procesos de derechización contemporáneos, es necesario, en primer lugar, comprender lo que entiende por capitalismo, por qué se encuentra en crisis y en qué medida las manifestaciones políticas contemporáneas son una respuesta a esta crisis (2019). Esto supone abordar y enlazar tres aspectos clave de su propuesta teórica: 1) su visión ampliada del capitalismo como un *orden social institucionalizado*; 2) su visión del presente como un momento histórico caracterizado por la *crisis*; y, 3) el ascenso y posicionamiento de fuerzas hiperreaccionarias como una respuesta a la *brecha hegemónica* que abre este momento. Al respecto, se puede señalar lo siguiente.

En primer lugar, Fraser identifica dos problemas fundamentales en la tradición de la teoría crítica respecto al abordaje del capitalismo: 1) la comprensión restringida del capitalismo, originada en Marx y perpetuada por pensadores posteriores, que se centra en la explotación del trabajo por el capital en los procesos productivos, enfatizando la propiedad privada de los medios de producción y el mercado. Fraser argumenta que esta visión limitada al ámbito de la producción impide ver las *moradas ocultas* del capital (2019, 2020 y 2023); y, 2) El abandono de la visión de totalidad en la teoría crítica post-habermasiana, con su concepto de ‘colonización del mundo de la vida’. Esto naturaliza la dinámica capitalista, la separa de la crítica y deseconomiza esferas consideradas no económicas (Fraser y Jaeggi, 2019).

Frente a estos factores problemáticos, Fraser propone: 1) una definición ampliada de capitalismo que no se restringe al ámbito de la producción, sino que engloba los fondos históricamente construidos como no económicos y las condiciones de posibilidad que relanzan la producción (2019, 2020 y 2023); y, 2) una visión de totalidad del capitalismo que no deja por fuera, ni concibe, ór-

denes o esferas “inocentes” de la sociedad, al margen de la dinámica capitalista (2019, 2020 y 2023). Es decir que, en sintonía con Marx, el capitalismo no es visto por Fraser como una exterioridad que coloniza o irrumpe en órdenes no económicos que operan alejados de contradicciones, sino que constituye una relación inmanente que se desarrolla en el devenir histórico de lo social y que genera ordenamientos artificiales que permiten que esta relación se reproduzca como algo naturalizado o como un destino ineludible al que sólo podemos poner ciertos límites (2019, 2020, 2023).

Es en torno a esta crítica que elabora Fraser, que propone su definición de la sociedad capitalista como un *orden social institucionalizado* (2019, 2020, 2023). Es decir, como un orden social que de manera artificial institucionaliza divisiones entre esferas u órdenes que, en la práctica, reproducen *modelos de acción* como parte de una misma totalidad. Sin embargo, al ser dividida artificialmente buscando instituir en cada esfera u orden *orientaciones normativas y ontológicas* diferentes, son constituidos como órdenes no económicos que operan subordinados y funcionalizados a la lógica de reproducción ampliada del capital. En este marco, Fraser identifica cuatro como las divisiones institucionales constitutivas que produce la sociedad capitalista: producción / reproducción; economía / política; lo humano / no humano; y, explotación / expropiación (Fraser y Jaeggi, 2019).

Esto se traduce, en que la dinámica del capitalismo opera aparejada a fondos sociales, políticos y ambientales que son artificialmente constituidos como no económicos, y, por ende, son invisibilizados en cuanto condiciones de posibilidad de la reproducción del capitalismo (Fraser, 2019, 2020, 2023). Pero no sólo eso. Su invisibilización faculta la *canibalización* de estos órdenes por parte del capital, lo cual genera su propensión a entrar en crisis. Por tanto, las crisis socio-reproductivas, medioambientales y políticas visibles a lo largo del planeta, según Fraser, constituirían facetas distintas de una misma crisis: la crisis general<sup>6</sup> de la sociedad capitalista en

---

6 “Los fenómenos mencionados constituyen la faceta específicamente política de una crisis más amplia y proteica que presenta otros aspectos -el económico, el ecológico

tanto *orden social institucionalizado* que desestabiliza continuamente sus propias condiciones de posibilidad (2019, 2020, 2023).

La visión que Fraser construye de la sociedad capitalista, así como de su propensión a la crisis por efectos de la canibalización de los órdenes que permiten su existencia, es lo que faculta comprender la visión que tiene la autora del presente como un momento histórico caracterizado por la crisis (2019). De esta forma, respecto a este segundo aspecto, se puede señalar lo siguiente. En primer lugar, hay que tomar en cuenta que la teorización general que Fraser construye sobre la sociedad capitalista, como lo señala la autora, no debe ser vista como una abstracción que opera en el mundo de las ideas (Fraser y Jaeggi, 2019). Al contrario, el orden social que institucionaliza el capitalismo debe ser abordado de manera histórica por medio de la forma en que se materializa en distintos *regímenes de acumulación históricos* específicos (Fraser y Jaeggi, 2019; Fraser, 2019, 2020, 2023). En este marco, el capitalismo neoliberal constituiría uno de los *regímenes históricos* que funda un *orden social institucionalizado* específico en el marco de la historia del capitalismo, caracterizado por una forma concreta de relación con la política, con el medioambiente y con las pautas socio-reproductivas de la sociedad (Fraser, 2020). Como lo sostiene la autora, “el capitalismo financiarizado representa una manera históricamente específica de organizar la relación de una economía capitalista con esas condiciones” (2019, p. 30).

En segundo lugar, es importante tomar en cuenta que, como lo sostiene Fraser, la configuración concreta de estos *regímenes de acumulación históricos*, así como su sostenimiento, no es un proceso que atiende únicamente a manifestaciones objetivas que operan a partir de la ambivalencia entre la institucionalización de los órdenes artificialmente económicos y no económicos como parte del movimiento general del capital. Al contrario, estos regímenes atienden también a manifestaciones subjetivas que son las que le brindan

---

y el social- que, tomados en conjunto, dan por resultado una crisis general. Lejos de ser sectorial, la crisis política no puede entenderse al margen de los bloqueos a los que responde en otras instituciones, aparentemente no políticas” (Fraser, 2019, p. 10).

legitimidad e impulso social (Fraser, 2019). Estas manifestaciones subjetivas de sostenimiento de las pautas objetivas que caracterizan a los *regímenes de acumulación históricos* dentro del capitalismo, siguiendo a Fraser, se movilizan en torno a: las disputas políticas y las disputas de fuerza encarnadas por distintos actores; la posibilidad de concitar alianzas y adherir simpatizantes a los proyectos en disputa; y, la posibilidad de irradiar sentidos comunes que enfilen los intereses de la sociedad a los intereses de grupos más específicos. En suma, las manifestaciones subjetivas guardan relación con la disputa por la *hegemonía* en el seno de una sociedad (2019).

De esta forma, Fraser argumenta que las manifestaciones objetivas de un régimen de acumulación histórico están intrínsecamente ligadas a manifestaciones subjetivas basadas en un proyecto hegemónico específico. En consecuencia, un régimen de acumulación histórico no puede operar independientemente de la hegemonía que le proporciona legitimidad y aceptación social, manifestándose en un *bloque hegemónico* concreto (2019). Esta relación de organicidad entre régimen y hegemonía, a su vez, se traduce en el hecho de que un determinado proyecto hegemónico no entra en crisis si a la vez el régimen de acumulación mismo no entra en crisis. Por tanto, una determinada crisis de hegemonía advierte la crisis de las bases objetivas del régimen de acumulación, que, como se abordó anteriormente, es una manifestación histórica de un determinado *orden social institucionalizado* de la sociedad capitalista<sup>7</sup> (2019).

Bajo estos planteamientos, respecto al tercer elemento, el ascenso y posicionamiento global de fuerzas hiperreaccionarias, Fraser propone que los procesos de derechización globales contemporáneos son una manifestación política de la crisis hegemónica que configuró el neoliberalismo en los años 90 del siglo XX, bajo

---

7 Fraser señala lo siguiente: “El lado objetivo de la crisis no es la mera multiplicidad de disfunciones independientes entre sí. Lejos de formar una pluralidad dispersa, sus varios perfiles están interconectados y tienen un origen común. El objeto subyacente de nuestra crisis general, lo que alberga sus múltiples inestabilidades, es la forma actual del capitalismo: globalizador, neoliberal y financiarizado. Como cualquier forma de capitalismo, esta no es un mero sistema económico, sino algo más amplio: un orden social institucionalizado” (2019, p. 29).

la fórmula de un determinado bloque hegemónico que la autora caracteriza como neoliberalismo progresista. Este bloque articularía en su seno a “las corrientes liberales dominantes de los nuevos movimientos sociales (...) y por otro, los sectores más dinámicos, de punta, “simbólicos” y financieros de la economía (...) gracias a una peculiar combinación de puntos de vista sobre la distribución y el reconocimiento” (Fraser, 2019, p. 12). Esta alianza es a la que Fraser caracteriza como *bloque neoliberal progresista*, cuyo elemento de *distribución* era neoliberal en cuanto a la orientación de sus políticas económicas, mientras el componente de *reconocimiento* era progresista, ligado a una forma sesgada de ampliación de derechos de ciertos segmentos de poblaciones históricamente subalternizadas, pero que de todas formas concitó el interés de una parte de los nuevos movimientos sociales (2019).

Al respecto de las condiciones de posibilidad de la proyección hegemónica de esta fórmula, Fraser sostiene que el *neoliberalismo progresista* llegó a ser hegemónico tras alzarse vencedor sobre la agenda del New Deal representada por el ala radical del Partido Demócrata y el neoliberalismo reaccionario representado por el Partido Republicano. Sin embargo, tras la crisis del 2008, esta fórmula hegemónica habría empezado a mostrar sus límites, abriendo una *brecha hegemónica* que no la pudo suturar el gobierno demócrata de Obama, la indignación del movimiento Occupy Wall Street, ni las propuestas del Partido Demócrata bajo la candidatura de Hillary Clinton. Al contrario, esa brecha, de acuerdo a la autora, habría sido aprovechada por el proyecto que impugnó al neoliberalismo en el ámbito distributivo y al progresismo en el ámbito del reconocimiento, que en el caso de EEUU habría sido el trumpismo (Fraser, 2019).

En este escenario, habrían sido los efectos materiales y simbólicos de la orientación y la implementación de los componentes de *distribución* en su faceta neoliberal y de *reconocimiento* en su faceta progresista con un sesgo elitista, lo que habría abierto una *brecha hegemónica*. Esta brecha ha sido aprovechada por los proyectos de las derechas contemporáneas, que critican al neoliberalismo des-

de un populismo nacionalista, y de las políticas de *reconocimiento* progresistas desde una orientación reaccionaria que buscaba re-posicionar la supremacía perdida de los segmentos de la sociedad agraviados por ellas (Fraser, 2019). Cabe señalar en este punto que, para Fraser, *distribución* y *reconocimiento* conforman los componentes fundamentales que permiten la producción de un determinado proyecto hegemónico. De tal forma que, todo proyecto que dispute una posición de hegemonía se alza sobre una determinada fórmula bajo la cual resuelve la ecuación entre *distribución* y *reconocimiento* (2019). Así lo sostiene Fraser:

Juntos, la distribución y el reconocimiento constituyen los componentes normativos esenciales con los que se construyen las hegemonías. Si sumamos esta idea a las de Gramsci, podemos decir que Trump y el trumpismo fueron posibles debido a la ruptura de un bloque hegemónico anterior, así como al descrédito de su nexo normativo. (2019, p. 12).

De esta forma, la ecuación específica que inicialmente habría postulado Donald Trump entre un componente populista-nacionalista y un componente reaccionario en cuanto a derechos sería lo que habría llevado al trumpismo al poder. Y, como el trumpismo, las derechas contemporáneas a nivel global, de acuerdo a Fraser, tendrían proyección social y política en la medida en que formulan alternativas hegemónicas que responden a las derivas económicas del neoliberalismo y a aquellas simbólicas que producen las agendas de derechos que inciden en la pérdida de status, jerarquía y supremacía de determinados segmentos de las sociedades nacionales (Fraser, 2019).

Tras la consideración de las perspectivas que introducen ambas autoras, cabe hacer un señalamiento final. Si bien se puede advertir elementos de reflexión comunes entre Wendy Brown y Nancy Fraser, los postulados teóricos de los que parten las llevan a conclusiones opuestas. Así, respecto al surgimiento de las nuevas derechas en el marco del actual capitalismo neoliberal, a diferencia de Brown, para Fraser, la alternativa hegemónica que éstas articulan a nivel global no provendría desde dentro del proyecto neoliberal.



Por tanto, a diferencia de Brown, no configurarían una expresión de la razón neoliberal en atención a su proyecto economizador y moral (2021). Al contrario, constituirían una respuesta desde fuera de este proyecto, a tal punto que configuran una respuesta contrahegemónica que impugna al proyecto neoliberal a partir de la crisis general que ha provocado su dinámica hegemónica y como régimen de acumulación histórico<sup>8</sup>. Por tanto, se puede concluir señalando que, mientras en Brown las manifestaciones políticas contemporáneas siguen el rastro destructivo que provoca la racionalidad neoliberal, amalgamando neoliberalismo y conservadurismo como parte de su actual proyecto, para Fraser plantean una reacción en torno a una brecha hegemónica en la que el creciente autoritarismo impugna a la par al neoliberalismo y al conservadurismo. De ahí que, para Fraser, la forma que adopte dicha reacción no está determinada de manera inmanente por el proyecto económico ni moral del neoliberalismo.

### **3. Hacia una lectura crítica de las perspectivas de Brown y Fraser a partir de las particularidades de los procesos de neoliberalización y derechización Latinoamericanos**

Una vez que se ha realizado el abordaje de las perspectivas teóricas que introducen Wendy Brown y Nancy Fraser para caracterizar y explicar las manifestaciones políticas contemporáneas que han emergido en el marco del actual capitalismo neoliberal, este acápite buscará introducir una lectura crítica de los aportes de ambas autoras a la luz de su capacidad heurística para abordar los procesos de neoliberalización y derechización de las sociedades latinoamericanas.

---

8 Así lo sostiene Fraser: “Como señalé al comienzo, la crisis hegemónica que hemos diseccionado aquí es una faceta de un complejo más amplio de crisis, que abarca varios otros perfiles: el ecológico, el económico y el social. También es la contrapartida subjetiva de una crisis objetiva del sistema, a la que constituye una respuesta y de la cual no puede separársela. En última instancia, estos dos lados de la crisis -uno subjetivo, otro objetivo- se sostienen o caen juntos” (2019, p. 29).

De manera general, se puede señalar de partida, que la trayectoria histórica, económica y política de América Latina, así como los procesos que han condicionado su formación social, difieren significativamente de aquellos de los países noratlánticos. Esta divergencia se manifiesta en diversos aspectos, incluyendo la construcción y naturaleza del Estado, los regímenes políticos, el desarrollo de los regímenes de acumulación, los procesos de construcción de ciudadanía y la configuración del espacio territorial, entre otros. Por tanto, la variabilidad y la especificidad histórica de la región influyen en los efectos locales que devienen de los impulsos globales (Fernández, Ebenau y Bazza, 2018). Igual ocurre con las manifestaciones políticas relacionadas al despliegue del capitalismo neoliberal (Ayala-Colqui, 2022).

En este marco, cuatro aspectos fundamentales en los que se puede rastrear esta variabilidad y especificidad histórica de la región, que a su vez dan cuenta de los alcances de las formulaciones teóricas de Brown y Fraser, tienen que ver con los siguientes aspectos: 1) la relación entre neoliberalismo y manifestaciones antidemocráticas; 2) la relación entre neoliberalismo y devastación de lo público; 3) las particularidades que muestran los procesos de derechización y los actores vinculados a las nuevas derechas; y, 4) la base social que brinda legitimidad a las nuevas derechas y su proceso de ideologización.

En primer lugar, respecto a la relación entre neoliberalismo y autoritarismo, se puede señalar lo siguiente. Para Wendy Brown (2020) y Nancy Fraser (2019) la relación entre ambos factores, que en su lectura abrevan de fuentes distintas, aparece como una novedad contemporánea en la experiencia histórica de los países noratlánticos. Esto, en la medida en que, para Brown, las crecientes manifestaciones antidemocráticas y autoritarias se asocian al proceso de desdemocratización en curso, provocado por el despliegue de la razón neoliberal guiada por su proyecto moral (desmantelar la sociedad y asegurar la esfera personal protegida a ultranza). Mientras tanto, para Fraser, esta relación pone de manifiesto la erosión del consenso neoliberal progresista y la reacción,

no sólo conservadora, sino hiperrreaccionaria que se levanta como respuesta a la crisis de dicho bloque hegemónico.

En contraste, en América Latina, la relación entre neoliberalismo, autoritarismo y violencia se presenta como inherente. El neoliberalismo en la región emergió con un carácter intrínsecamente violento y antidemocrático. Desde sus inicios, su implementación se caracterizó por el uso de la fuerza, orientándose hacia la represión y el disciplinamiento social de diversos actores políticos (Gago, 2020), como a la implantación de aspectos modernizadores en la matriz dependiente del capitalismo latinoamericano y ajustes fiscales que reorienten su rol, con base a su endeudamiento y su especialización productiva, en la división internacional del trabajo (Dias Carcanholo, 2017). Al respecto, Gago señala lo siguiente:

Como principio de método y como perspectiva desde este continente, por tanto, es necesario subrayar la emergencia del neoliberalismo como respuesta a un conjunto de luchas. Por eso, el neoliberalismo se presenta como un régimen de existencia de lo social y un modo del mando político instalado regionalmente con la masacre estatal y paraestatal de la insurgencia popular y armada, y consolidado en las décadas siguientes a partir de gruesas reformas estructurales, según la lógica de ajuste de políticas globales. Con esto quiero decir que la conjunción de neoliberalismo y autoritarismos tiene, en América Latina, un archivo clave. (2020, p. 35).

Como se puede entrever, este sello de marca del neoliberalismo latinoamericano, violento y antidemocrático desde su implantación en los años 70 del siglo pasado (Gaudichaud, 2016), dista de la forma como éste se presentó en los países noratlánticos, donde primó su faceta economizadora de lo social (Brown 2020; Fraser, 2020). De aquí que, el carácter autoritario del proyecto neoliberal en la región tenga una raigambre de largo aliento que bloqueó, tanto la posibilidad de articular consensos hegemónicos para procurarle legitimidad, como la capacidad de irradiarse como sedimento ideológico basado en su racionalidad económica y moral. Al contrario, los traspiés y la resistencia que ha enfrentado este proyecto en América Latina desde

el siglo pasado han sido continuas, dando cuenta de su imposibilidad hegemónica (Thwaites y Ouviaña, 2018).

En segundo lugar, ligado a lo anterior, la relación entre neoliberalismo y devastación de lo público muestra también matices diferentes en las experiencias noratlánticas y de la región. Si como señalan Brown (2020) y Fraser (2019), en las experiencias noratlánticas el riesgo de la devastación de lo público y la modificación de la ecuación de los componentes de redistribución y reconocimiento constituyen aspectos relacionados tanto al despliegue del neoliberalismo cuanto a las respuestas políticas que se han erigido sobre su crisis, en América Latina opera una lógica diferente. En la región, no es el advenimiento del neoliberalismo el que inaugura un proceso de devastación de lo público, en la perspectiva del desmantelamiento de los Estados de Bienestar como en los países noratlánticos. Al contrario, su instalación no ha supuesto sino la profundización de procesos estructurales de desigualdad, exclusión social y concentración del poder político.

De aquí que, para América Latina, el riesgo que configura el neoliberalismo no pasa necesariamente por la devastación de lo público. Más aún cuando dicha esfera, como espacio de la universalidad y de la participación democrática del conjunto de la sociedad en diferentes ámbitos, nunca se ha constituido como tal en la región, estando más bien condicionada por la exclusión que sobrevive al hecho colonial (Tapia, 2008), modelada y dislocada por el carácter dependiente y rentista del capitalismo latinoamericano (Dias Carcanholo, 2017), así como por la condición oligárquica y patrimonial de nuestros Estados (Ouviaña, 2002). Es decir que, el advenimiento del neoliberalismo en la región opera y sigue operando sobre la base de los condicionantes estructurales que caracterizan a la región, lo que supone como riesgo una mayor precarización de la vida, así como una mayor concentración del poder, riqueza y privilegios por parte de sectores específicos de la sociedad. Esto sin perjuicio del retroceso en los avances logrados en las últimas décadas.

En relación con lo anterior, un tercer punto que da cuenta de los alcances de las formulaciones teóricas de Brown y Fraser tiene que ver con las particularidades que muestran los procesos de derechización y los actores vinculados a las nuevas derechas en la región. Si bien, de manera general, tanto las formulaciones de Brown (2020) y Fraser (2019) apuntan a que las manifestaciones políticas contemporáneas de las nuevas derechas se configuran en torno a manifestaciones del *poder agraviado* y la canalización política de las *energías afectivas*, en el caso de su análisis, de sectores de la población noratlántica que se constituirían como los perdedores de la globalización y poblaciones que han perdido su posición y su status en la sociedad, no sería éste del todo el trasfondo de los procesos de derechización latinoamericanos.

Siguiendo a Figueroa y Moreno (2021), Bárcenas (2022), Semán (2023) y Thwaites Rey (2024), se puede mencionar que la reacción política de las derechas latinoamericanas constituye fundamentalmente una reacción a: 1) la “amenaza” populista y comunista a las libertades, encarnada fundamentalmente en los gobiernos progresistas en las últimas décadas; 2) la “amenaza” feminista y la “ideología de género”, que hace peligrar el ordenamiento biológico de la vida; 3) la “amenaza” estatista y de las élites políticas, en tanto son sinónimo de corrupción y despilfarro de recursos, colocándose en las antípodas de quienes trabajan y generan empleo y riqueza honradamente; y, 4) la amenaza “progresista”, en la medida en que orilla a que las atenciones estatales respondan ante grupos tradicionalmente organizados o actores históricamente excluidos de los marcos de derechos, pero dejando de lado a los actores desclasados, precarizados y carenciados de las sociedades latinoamericanas.

Si bien en las experiencias noratlánticas, se puede argumentar que las reacciones de derecha hacen eco de las amenazas señaladas, como resaltan Figueroa y Moreno (2021), así como lo hacen Sana-huja y López Burian (2023), éstas están moduladas por dos aspectos que son centrales en dichas experiencias, pero que no tienen la misma fuerza en la región: el nativismo y el supremacismo blanco. De ahí que, incluso amenazas como el feminismo o el progresismo

puedan ser, previa resignificación ideológica, ser asumidas como banderas de lucha de las derechas noratlánticas para oponerse a las comunidades migrantes (Güemes, 2023).

A diferencia de ello, los actores que están detrás de la reactivación de la derecha latinoamericana serían fundamentalmente actores que se posicionan como antipopulistas, anticomunistas, antipolíticos y antigénero, que encarnan en sectores políticos y económicos desplazadas de los resortes de poder político durante las décadas progresistas; movimientos religiosos, principalmente católicos y neopentecostales, que impugnan las reivindicaciones de género a partir de criterios morales y biológicos; así como agrupaciones de derecha posneoliberales que impugnan el sistema democrático, la agenda de derechos de poblaciones históricamente vulneradas y el accionar político del Estado en la sociedad (Figuroa y Moreno, 2021; Bárcenas, 2022; Semán, 2023; Thwaites Rey, 2024).

Alineado a esto, un cuarto aspecto crucial concierne a la constitución de la base social que otorga legitimidad a las nuevas derechas y al proceso de ideologización subyacente. En los análisis de Brown (2020) y Fraser (2019), basados en sus respectivos marcos teóricos, los actores sociales que impulsarían y legitimarían a las fuerzas vinculadas a las nuevas derechas, serían segmentos de la población de las sociedades noratlánticas que, como se ha mencionado, aparecen, por un lado, como los grandes perdedores del proceso de globalización neoliberal, y, por otro lado, quienes han perdido su posición de supremacía y de jerarquía en dichas sociedades frente al avance de agendas progresistas. En términos prácticos, esto se traduce en sectores de la población perteneciente a espacios rurales y a ámbitos suburbanos en las grandes ciudades. Por tanto, sería esta población la que apoyaría la entronización de fuerzas de extrema derecha.

Frente a esto, en América Latina, la creciente aceptación social de las posiciones de extrema derecha y sus proyectos políticos se sustenta en el apoyo social de: 1) un amplio sector social y popular, predominantemente urbano y suburbano, vinculado

a trabajos informales y con condiciones de vida precarias. Esto ha llevado a que estas nuevas derechas se configuren como ‘derechas populares’ que establecen vínculos plebeyos (Ruggeri y Vieta, 2023; Thwaites, Rey, 2024); y, 2) clases medias que, contrariamente a lo esperado, no perdieron su estatus durante los gobiernos progresistas, sino que mejoraron su posición social aprovechando las condiciones de movilidad social generadas por las políticas económicas y sociales del progresismo latinoamericano (Thwaites Ray y Ouviaña, 2018), pero que han caído en una espiral de empobrecimiento en los últimos años a raíz de la desaceleración y el estancamiento del crecimiento económico de los países de la región (Semán, 2023; Carrera, 2023).

Aunque las bases sociales de las nuevas derechas tanto en los países noratlánticos como en América Latina comparten la característica común de ser poblaciones económica y socialmente marginadas, es crucial reconocer que estos grupos están influenciados por procesos específicos de corto, mediano y largo plazo. Estos procesos, arraigados en las particularidades de cada formación social, condicionan significativamente la configuración de los procesos de sensibilización e identificación política. En este marco, se puede esquematizar brevemente para el caso latinoamericano, por lo menos seis procesos que han operado en las últimas dos décadas como condicionantes del contexto en el que se configuran dichas sensibilidades e identidades políticas.

1) El desplome de las condiciones socioeconómicas de la población de la región, que en la actualidad se traduce en pobreza, precarización, crecimiento de la informalidad laboral, pluriempleo y depreciación de los salarios reales; 2) la emergencia y creciente importancia de nuevos canales de interacción digital, sobre todo tras la pandemia de la Covid-19, que abre canales de difusión de las agendas de las nuevas derechas, así como de interacción cotidiana con su contenido; 3) reconfiguración del vínculo entre Estado y sociedad dados los recambios en la forma en que el primero aparece en la vida social, sea a través de su acción o su inacción; 4) el distanciamiento y desconocimiento de la matriz política progresis-

ta en la región y la configuración de una sensibilidad antipopulista que mira con recelo lo que fue su paso por distintos gobiernos; 5) un creciente individualismo, asociado fundamentalmente, por un lado, a la ruptura de lazos sociales y formas de vida más o menos comunitarias y solidarias vinculada a los procesos de neoliberalización social, y, por otro lado, a la centralidad que adquieren los imaginarios del emprendedurismo y la autonomía como vía de movilidad social que modela la vida práctica; y, 6) la profunda y corrosiva amplificación de todos los procesos señalados tras el advenimiento de la pandemia, (Semán, 2023).

En este contexto, las nuevas derechas regionales han desarrollado lecturas, diagnósticos, pronósticos y agendas que inicialmente surgieron de manera marginal. Estos elementos se presentaron como narrativas e imaginarios alternativos al sentido común predominante, que no había logrado arraigarse completamente en años anteriores. Progresivamente, estas perspectivas han ganado aceptación en lo que Stefanoni (2023) caracteriza como la disputa por el inconformismo social. Sería justamente la creciente aceptación de determinados marcos e ideas de las nuevas derechas y su capacidad de aportar explicaciones coherentes del presente, brindar esperanzas de futuro y señalar responsables, lo que brinda proyección de rebeldía y fuerza política a las nuevas derechas, a la vez que delimita y encuadra el campo de posibilidad de los procesos de ideologización en América Latina.

De esta forma, ideas fuerza de las nuevas derechas vinculadas a la impugnación del alcance de la acción del Estado; la defensa de las libertades individuales, la propiedad privada y libre mercado; las demandas de seguridad física y jurídica; la irrupción con mano dura a nivel social para garantizar dicha seguridad, entre otras, canalizan de manera creciente las *energías afectivas* de sectores sociales que miran con escepticismo el presente y que legitiman estas ideas tomando como base las formas en que el Estado, la política y la economía aparecen en su vida práctica. Ciertamente, este último aspecto, revela cómo la denominada ‘derechización social’, a nivel popular, representa una traducción política de experiencias



sociales marcadas por la desesperación, la desesperanza y el miedo en sectores medios y fundamentalmente populares que se sienten desatendidos por los pactos sociales vigentes en las naciones latinoamericanas y que mantienen una actitud recelosa hacia el Estado (Orovitz, 2023). Desde esta óptica, la derechización social no deja de implicar un proceso de ideologización, pero que no aparece como una adherencia total a una visión de mundo a una racionalidad normativa de lo social. Como lo señala Semán,

Las prácticas de los sujetos que no forman parte de las élites sociales u organizativas no dejan de implicar ideologías. Y aunque estas no se presentan con el formato del manifiesto, el programa o el manual [...] no hay duda de que se trata de ideologías relevantes. Tanto que pueden ser la base de identificaciones políticas, pero sin correspondencia lineal y unívoca [...] Se trata de motivos de identificación que escapan a las observaciones de un establishment al que algunas veces, como hemos podido ver, superan adhiriendo a propuestas inesperadas. (2023, p. 41)

En este marco, partiendo del hecho de que los procesos de ideologización popular aparecen bajo correspondencias no lineales ni unívocas a visiones de mundo o racionalidades normativas, sino como adherencias que responden a sensibilidades políticas vinculadas a la forma bajo la cual se configura su vida práctica, conviene reflexionar sobre aquello que Gago (2014), recuperando a Spinoza, denomina *conatus*, para caracterizar las energías vitalistas que activan las subjetividades populares en su lucha por la existencia. En sus palabras:

El conatus envuelve constelaciones afectivas: es infancia, resistencia, hábito, tristeza, memoria, deseo, despliegue, noción común, potencia organizadora de encuentro, medida para las mezclas de los cuerpos, descubrimiento del propio ser singular en el mundo. Es singular, a la vez personal y colectivo. (2014, p. 208)

De esta forma, el sujeto del conatus difiere sustancialmente del sujeto racional y calculador del neoliberalismo hayekiano, del homo oeconomicus conceptualizado por Foucault o Brown, o de

un sujeto meramente adherido a un bloque hegemónico particular en función de su posición frente a la dicotomía distribución/reconocimiento. En cambio, el sujeto del conatus se apropia ‘desde abajo’ de la gubernamentalidad neoliberal, procesándola a través de un pragmatismo vitalista. Gago lo ilustra así *conatus* significa que “se roba, se trabaja, se hacen vínculos vecinales y se migra para vivir. No se acepta morir, o ver reducida la vida al mínimo de sus posibilidades” (2014, p. 211).

En esta línea, la propuesta de Gago (2014) invita a reflexionar sobre las subjetividades populares, las subjetividades que se construyen desde abajo, desde la apropiación y traducibilidad de los impulsos y las energías que provienen de arriba, no como una mera réplica o subordinación a aquellos ordenamientos. Al contrario, su resignificación desde un *pragmatismo vitalista* (2014), al tiempo que se constituye como una respuesta a procesos que rebasan la capacidad de acción de los sujetos, no constituye en la misma línea subjetividades subordinadas. Sino que la acción de los sujetos, al tiempo que condiciona su acción por la forma en que devienen sus condiciones materiales de vida, pone en entredicho la direccionalidad de las lógicas y sentidos normativos que se articulan desde el poder.

Desde esta perspectiva, lo que aparece como adherencia al proyecto moral del neoliberalismo en términos de Brown (2021), o la adherencia a un proyecto contrahegemónico articulado desde el populismo reaccionario de derechas como respuesta a la crisis del neoliberalismo, debe ser problematizado a la luz de la forma en que dicho proyecto, por medio de la traducibilidad de la pragmática vitalista popular, genera sentidos normativos propios desde abajo. La experiencia vivida por las clases populares, que no se agota en los sentidos normativos bajo los cuales se busca gobernar lo social, es la mediación que finalmente posibilita esta traducibilidad. Así, se puede concluir afirmando la necesidad de ir más allá de las formulaciones que brindan Brown y Fraser para desentrañar las sensibilidades políticas y los procesos de identificación que permean los procesos de ideologi-

zación social y que animan la adherencia popular a determinados programas políticos, sin encerrarla o alinearla a racionalidades normativas específicas.

## Referencias

- Ayala-Colqui, J. (2022). El nacimiento del liberfascismo y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina. *PROMETEICA – Revista de Filosofía y Ciencias*, 24(1), 182–199. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8579713>
- Almeida, P. (2020). *Movimientos sociales: La estructura de la acción colectiva*. CLACSO.
- Bárceñas, K. (2022). Introducción: Coordenadas de los movimientos anti-género en América Latina. En K. Bárceñas (Coord.), *Movimientos anti-género en América Latina. Cartografías del neoconservadurismo* (1ra ed., pp. 7–43). UAM.
- Bringel, B. (2021). Estallidos de indignación, levantamientos de esperanza: Cambios en los sujetos y los sujetos del cambio. En B. Bringel, A. Martínez, y F. Muggenthaler (Eds.), *Desbordes. Estallidos, sujetos y porvenires en América Latina* (1ra ed., pp. 13–40). Fundación Rosa Luxemburg.
- Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. Herder Editorial.
- Brown, W. (2017). *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. MALPASO.
- Brown, W. (2019). *Estados del agravio: Poder y libertad en la modernidad tardía*. Lengua de Trapo.
- Brown, W. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo: El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Tinta Limón Ediciones.
- Brown, W., y Almeyda Sarmiento, J. D. (2021). Frankenstein del neoliberalismo: Libertad autoritaria en las “democracias” del siglo XXI. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(124). <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/6606>
- Brown, W. (2023). *Tiempos nihilistas*. Lengua de Trapo.
- Caldeira, O. (2023). Ultraderecha y democracia en Estados Unidos: Trump, el trumpismo y más allá. En J. Sanahuja y P. Stefanoni (Eds.), *Extremas derechas y democracia: Perspectivas iberoamericanas* (1ra ed., pp. 81–97). Fundación Carolina.

- Carrera, M. (2023). Veinticinco años de políticas económicas y crecimiento en América Latina. En M. Barragán y S. Martí i Puig (Coords.), *América Latina, democracias frágiles y conflictividad* (pp. 123–148). Tirant Humanidades.
- Dias Carcanholo, M. (2017). *Dependencia, superexplotación del trabajo y crisis: Una interpretación desde Marx*. Maia Ediciones.
- Dubet, F. (2020). *La época de las pasiones tristes: De cómo este mundo desigual lleva a la frustración y el resentimiento, y desalienta la lucha por una sociedad mejor*. Siglo XXI Editores.
- Estrada, J. (2020). La intensificación por la (re)configuración del poder en Nuestra América y las estrategias de la derecha. En J. Estrada, C. Jiménez, y J. Puello-Socarrás (Eds.), *Contra Nuestra América. Estrategias de la derecha en el siglo XXI* (1ra ed., pp. 19–50). CLACSO.
- Fernández, V., Ebenau, M., y Bazza, A. (2018). Repensando las variedades de capitalismo desde la periferia latinoamericana. En V. Fernández y M. Ebenau (Eds.), *Variedades de capitalismo entre centro y periferia* (1ra ed., pp. 75–100). CONICET – Universidad Nacional del Litoral.
- Figuroa, C., y Moreno, O. (2021). Derecha posneoliberal y neofascismo en América Latina. *Bajo el Volcán*, 2(3), 77–107. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/2184>
- Forero, J. (2020). Capitalismo y pandemia: Tendencias, características e impactos. Entre la recomposición del capital y la reconfiguración de los proyectos populares. En C. Bautista, A. Durand, y H. Ouviaña (Eds.), *Estados Alterados: Reconfiguraciones estatales, luchas políticas y crisis orgánica en tiempos de pandemia* (1ra ed., pp. 334–348). CLACSO.
- Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*. Ediciones Akal.
- Fraser, N. (2019). *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrenta al neoliberalismo*. Siglo XXI Editores.
- Fraser, N. y Jaeggi, R. (2019). *Capitalismo: Una conversación desde la Teoría Crítica*. Ediciones Morata.
- Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital: Un mapa para la izquierda*. Traficantes de Sueños.

- Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal: Cómo nuestro sistema está devorando la democracia, el cuidado y el planeta, y qué podemos hacer con eso*. Siglo XXI Editores.
- Gago, V. (2014). *La razón neoliberal: Economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limón Ediciones.
- Gago, V. (2020). Lecturas sobre feminismo y neoliberalismo. *Revista NUSO*, 290, 34–44. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/lecturas-sobre-feminismo-y-neoliberalismo/>
- Gago, V. y Palmeiro, C. (2020). Palabras previas: Arruinar el neoliberalismo. En W. Brown, *En las ruinas del neoliberalismo: El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente* (1ra ed., pp. 9–14). Tinta Limón Ediciones.
- Gaudichaud, F. (2016). La vía chilena al neoliberalismo: Miradas cruzadas sobre un país laboratorio. *Revista Divergencia*, 5(6), 13–28. Recuperado de <https://www.revistadivergencia.cl/articulos/la-via-chilena-al-neoliberalismo-miradas-cruzadas-sobre-un-pais-laboratorio/>
- Güemes, C. (2023). Nuevas derechas y feminismo: De su combate a su resignificación. En J. Sanahuja y P. Stefanoni (Eds.), *Extremas derechas y democracia: Perspectivas iberoamericanas* (1ra ed., pp. 99–124). Fundación Carolina.
- Harvey, D. (2008). El neoliberalismo como destrucción creativa. *Apuntes del Cenes*, 27(45), 10–34. Recuperado de <https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cenes/article/view/3032>
- Laval, C. (2020). *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. GEDISA.
- Marcuse, H. (1998). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ariel.
- Nemer, D. (2023). De las fake news a la radicalización en línea: El caso del auge de la extrema derecha en Brasil. En J. Sanahuja y P. Stefanoni (Eds.), *Extremas derechas y democracia: Perspectivas iberoamericanas* (1ra ed., pp. 173–192). Fundación Carolina.
- Nietzsche, F. (2006). *La voluntad de poder* (A. Froufe, Trad.). Edaf.
- Orovitz, J. (2023, diciembre). El crecimiento de la derecha radical en tiempo real. Recuperado de <https://jacobinlat.com/2023/08/28/el-crecimiento-de-la-derecha-radical-en-tiempo-real/>

- Ouviña, H. (2002). El Estado: Su abordaje desde una perspectiva teórica e histórica. En S. Lifszyc (Comp.), *Introducción al conocimiento de la sociedad y el Estado*. Gran Aldea Editores.
- Ruggeri, A. y Vieta, M. (2023, diciembre). Milei captó el descontento de la clase trabajadora informal. Recuperado de <https://jacobinlat.com/2023/12/17/milei-capto-el-descontento-de-una-nueva-clase-trabajadora-informal/>
- Saidel, M. (2016). La fábrica de la subjetividad neoliberal: Del empresario de sí al hombre endeudado. *Pléyade*, (17), 131–154. Recuperado de <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/119>
- Sanahuja, J. y López Burian, C. (2023). Las “nuevas derechas” y la ultraderecha neopatriota: Conceptos, teoría y debates en el cruce de ideología y globalización. En J. Sanahuja y P. Stefanoni (Eds.), *Extremas derechas y democracia: Perspectivas iberoamericanas* (1ra ed., pp. 13–36). Fundación Carolina.
- Semán, P. (2023). Introducción: La piedra en el espejo de la ilusión progresista. En P. Semán (Coord.), *Está entre nosotros: ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* (1ra ed., pp. 9–43). Siglo XXI Editores.
- Stefanoni, P. (2023). Las mil mesetas de la reacción: Mutaciones de las extremas derechas y guerras culturales del siglo XXI. En J. Sanahuja y P. Stefanoni (Eds.), *Extremas derechas y democracia: Perspectivas iberoamericanas* (1ra ed., pp. 61–80). Fundación Carolina.
- Tapia, L. (2008). Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política. En L. Tapia, *Política Salvaje* (1ra ed., pp. 53–68). Muela del Diablo Editores.
- Thwaites Ray, M. y Ouviaña, H. (2018). El ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina: Auge y fractura. En H. Ouviaña y M. Thwaites Ray (Comps.), *Estados en disputa: Auge y fractura del ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina* (1ra ed., pp. 17–61). CLACSO.
- Thwaites Ray, M. (2024). La ultraderecha y el clivaje entre trabajadores y parásitos. En Grupo de Trabajo *El Estado como contradicción, El Estado en debate. Boletín #3. Estado y autoritarismos emergentes* (1ra ed., pp. 13–36). CLACSO.

Wegelin, L. y Alquezar, M. (2021). Hacia una epistemología crítica del neoliberalismo autoritario: N. Fraser, M. Cooper y W. Brown en discusión. *Argumentos. Revista de Crítica Social*, 24, 430–452. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/argumentos/article/view/6988>





**TERCERA SECCIÓN**

**ALGORITMIZACIÓN DE LA VIDA SOCIAL:  
ENTRE EL TOTALITARISMO DIGITAL  
Y LA ESPONTANEIDAD**



## CAPÍTULO 11

# LA POSTERGACIÓN DE LA ESPONTANEIDAD EN LA INDUSTRIA CULTURAL ALGORÍTMICA

*Paula García Cherep*<sup>1</sup>

### RESUMEN

Un rasgo distintivo del carácter que la investigación social del *Institut für Sozialforschung* adquiere a partir de 1931, cuando Horkheimer asume su dirección, es la decisión por integrar investigaciones en varias dimensiones de la totalidad social. Esto hace que la investigación social no se restrinja a temas relativos al trabajo, la economía, la política, sino que involucre también consideraciones de disciplinas como la psicología, el arte y la tecnología. Si en el siglo XX la introducción del concepto de *Kulturindustrie* condensó la lucidez necesaria para pensar los puntos de contacto entre el arte

---

1 Becaria Posdoctoral (IHuCSO-CONICET-UNL)

y la sociedad capitalista, la singularidad de la industria del espectáculo en el siglo XXI requiere una actualización de aquel concepto que contemple la algoritmización del consumo. Consideramos que tal actualización resultará posible mediante una reconsideración de ciertas nociones propias de las filosofías de Adorno y Horkheimer, tales como espontaneidad, razón instrumental, lo *Hinzutretende* y la autonomía del arte. Asimismo, la distinción que Christoph Menke establece entre el gusto como categoría estética y como práctica social se vuelve ineludible para nuestro trabajo. La reflexión sobre la mediación del algoritmo en la industria cultural tiene que poder dar cuenta de una creciente homogeneización de los consumos como acontecimiento opacado por una apariencia de multiplicidad. Entendemos que la constante disponibilidad de una inaprensible cantidad de objetos oculta la circunstancia de que en ellos se restringe cada vez más una posible experiencia de lo no ya-conocido.

**Palabras Clave:** industria cultural, capitalismo de plataformas, algoritmos, Teoría Crítica

## ABSTRACT

A distinctive feature that the istinta of social research held at the *Institut für Sozialforschung* acquires from 1931 onwards, when Horkheimer became its director, was the istinta to integrate research into various dimensions of the social whole. This means that social research is not restricted to questions of labor, economics and politics, but also involves considerations of disciplines such as psychology, art and technology. If in the 20th century the introduction of the concept of *Kulturindustrie* provided the necessary clarity to think about the points of contact between art and capitalist society, the singularity of the entertainment industry in the 21st century requires an update of this concept that takes into account the algorithmisation of consumption. We believe that such an update ist be istint through a reconsideration of certain notions inherent to the philosophies of Adorno and Horkheimer, such as spontaneity,

instrumental reason, the *Hinzutretende* and the autonomy of art. Likewise, the distinction that Christoph Menke makes between taste as an aesthetic category and as a social practice becomes inescapable for our work. Reflection on the mediation of the algorithm in the cultural industry must be able to account for a growing homogenisation of consumption as an *istin* overshadowed *isti* appearance of multiplicity. We understand that the constant availability *isti* unimaginable number of objects conceals the fact that the possibility of experiencing the not-already-known is increasingly limited.

**Keywords:** Cultural industry, platform capitalism, algorithms, Critical Theory

## 1. Introducción

Un rasgo distintivo del carácter que la investigación social del Institut für Sozialforschung adquiere a partir de 1931, cuando Horkheimer asume su dirección, es la decisión por integrar investigaciones en varias dimensiones de la totalidad social. Esto hace que la investigación social no se restrinja a temas relativos al trabajo, la economía, la política, sino que involucre también consideraciones de disciplinas como la psicología, el arte y la tecnología. El capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* acerca de la Industria cultural lleva a cabo de forma ejemplar ese abordaje integral, desde el punto de vista de la investigación social, de un fenómeno particular respecto del cual, hasta el momento no abundaban reflexiones ni resultaba llamativo para la filosofía. Ese capítulo resultó desde el momento de publicación de la obra uno de los más discutidos y llegó a establecerse, incluso, en el texto tenido por referente de la concepción estética de la primera generación de teóricos críticos —quizás esto se deba a su brevedad si se lo compara, por ejemplo, con *Teoría Estética* o la popularidad del objeto que aborda, en contraposición a los *Escritos musicales*.

Esa fetichización de la crítica de la industria cultural en tanto expresión última de la concepción estética de Adorno y Horkhei-

mer, conduce también a un desplazamiento por el cual la crítica de la industria cultural es percibida como una teorización acerca de los objetos culturales mismos, obviando la densa crítica de la sociedad que los autores desarrollan a lo largo del capítulo, mediante un abordaje crítico de la cultura. De allí proviene esa habitual caricaturización de los frankfurtianos como un grupo de snobs incapaces de apreciar los encantos de la nueva cultura, a causa de su añoranza de un arte propio de épocas pasadas. Más que una lectura inmanente de las cualidades estéticas de las obras de arte de consumo masivo, la crítica de la industria cultural observa las transformaciones propias de una época en la que los productos culturales —que en épocas previas tampoco fueron objetos puramente estéticos— son cada vez más consumidos en relación a su carácter de mercancía. En la reducción de los productos culturales a valor de cambio, no solo se ve favorecido un vaciamiento de su contenido estético, sino que también se ve modificada la relación que tanto el individuo como la sociedad tiene con esos productos.

El siglo XXI, car istinado por transformaciones rápidas, constantes y vertiginosas en las formas de acceso y consumo de bienes culturales, muestra que en varios aspectos la crítica de la industria cultural sigue siendo relevante. Además, aunque la obra de Adorno y Horkheimer sigue vigente, un análisis honesto de las formas contemporáneas de consumo cultural exige una actualización de las categorías elaboradas por los pensadores frankfurtianos y de las tesis que sostuvieron. En particular, en la era conocida como capitalismo de plataformas, resulta especialmente relevante reflexionar sobre las implicancias de la creciente dinamización de la relación con los productos culturales en tanto bienes de consumo. A continuación, nuestra reflexión buscará —en el primer apartado— precisar los aspectos más relevantes de la forma que en este siglo reviste la relación de los consumidores con los productos culturales, para poder destacar los sentidos en que la crítica de la industria cultural continúa vigente. Nuestro análisis podrá de relieve la preocupación de Adorno y Horkheimer por la pérdida de una forma de la espontaneidad en las relaciones sociales, vinculada a la noción

de libertad, que encuentra un correlato en un empobrecimiento estético de los productos culturales y en una mecanización —en tanto forma de la espontaneidad condicionada por relaciones de dominio— de esas relaciones. En la segunda parte, exploraremos la problematización que Christoph Menke hace de la constitución subjetiva característica de la época y, sin perder de vista el contexto del capitalismo de plataformas regido por el cálculo algorítmico, utilizaremos la perspectiva de Menke para esbozar una actualización de la crítica social que Adorno y Horkheimer desarrollaron en su famoso capítulo sobre la industria cultural. El último apartado de este capítulo retoma las nociones de *espontaneidad* de la filosofía de Horkheimer y de lo *Hinzutretende* de la adorniana, con el fin de proporcionar una comprensión más profunda de la crítica de la sociedad y la cultura en el contexto del pensamiento de los frankfurtianos. Esto permitirá demostrar que, por más enfática que haya sido su crítica a la industria cultural, de ninguna manera esa crítica conduce a pensar que no haya otro destino posible para la sociedad más que el sometimiento.

## 2. La industria cultural en la era del algoritmo

Lo que lleva a Adorno y Horkheimer a hablar, por primera vez, no solo de cultura sino a acuñar el término “industria cultural” es la percepción de “un rasgo de semejanza” entre distintos ámbitos, como el cine, la radio y las revistas, de modo que todos ellos parecen conformar un sistema en el que “cada sector está armonizado en sí mismo y con los demás” (2014, p. 144). Antes de cualquier consideración sobre el contenido inmanente de los productos culturales actuales, el rasgo común que los unifica de manera sistemática es el uso del algoritmo para singularizar la experiencia de cada individuo en relación a los productos ofrecidos. De hecho, es la intermediación del algoritmo lo que justifica la transformación de los formatos en que se expresan los distintos ámbitos de la cultura. Si Adorno y Horkheimer mencionan el cine, radio y revistas, podemos afirmar que, en las primeras décadas del siglo XXI, estos continúan existiendo como ámbitos de la cultura, pero no necesari-

riamente revistiendo su forma tradicional. Aunque todavía se producen películas, el cine ya no se disfruta exclusivamente en salas; también se consume a través de plataformas, que, al igual que lo hizo antes la televisión, y posteriormente dispositivos como los reproductores de video o DVD, permiten vivir la experiencia en casa, ya sea de forma privada, individual o como parte de un pequeño grupo. Más aún, los aparatos electrónicos hacen del visionado de películas, que había sido desde sus inicios un arte que implicaba una experiencia colectiva, una actividad que puede ser solitaria aún en ambientes colmados de personas. El contenido que habitualmente correspondía a las radios no solo se emite por ondas moduladas, sino que adquieren ahora el formato de podcast o transmisiones directas desde distintas plataformas. Aquel que aún sigue emitiéndose en el formato radial tradicional, no se limita a ser emitido solo en ese formato y, como mínimo, tiene presencia de algún tipo en las redes sociales. Lo mismo sucede con las revistas, las cuales muchas veces ya no son impresas en papel.

La metamorfosis y consecuente homogeneización de los ámbitos culturales hacia modos que posibilitan el despliegue del algoritmo como mediador en la relación con su público, se explica fácilmente por motivos económicos: quien no utilice las tecnologías que permiten conocer los hábitos de consumo de los individuos y, a su vez, generar una oferta personalizada para cada perfil, solo puede quedar en desventaja frente a una industria que aprovecha ese recurso. Veamos el siguiente pasaje:

A los interesados les gusta explicar la industria cultural en términos tecnológicos. La participación forzada en sus procedimientos reproductivos por parte de millones de personas haría inevitable que, en innumerables lugares, las mismas necesidades sean satisfechas con bienes estándares. (...) Pero ello no se le debe atribuir a la ley de movimiento de la técnica como tal, sino a su función en la economía hoy. (Horkheimer y Adorno, 2014, pp. 145-146)

Afirmando esto, Adorno y Horkheimer cuestionan la supuesta neutralidad de la técnica, que equipara al último desarrollo tecno-



lógico con el recurso más eficiente en responder a una necesidad legítima y universal, a la vez que señalan que la implementación de una determinada técnica —o incluso su desarrollo— no necesariamente se orienta a la satisfacción de necesidades humanas, sino más bien a una necesidad económica o de mercado. Los autores fueron también muy claros acerca de que la configuración de una industria cuyos modos no pueden más que impactar en la forma que adquieren las relaciones sociales, no se funda estrictamente en el cálculo de un grupo de estrategias que logran imponer sus planes por sobre el conjunto de la sociedad. Más bien, la reproducción en distintos ámbitos de lo social de aquella lógica de la ventaja económica sucede, según los frankfurtianos, de una manera un tanto más irracional y accidental, a tal punto que no hay lugar para que una conciencia, por maligna que pudiera ser, orientara ese destino de acuerdo con sus propios deseos. Esta idea no parece distar de lo que se ha dado en llamar “incertidumbre epistemológica” en relación con el uso que las plataformas hacen del algoritmo (Eriksson et al., 2019, pp. 31-67). La expresión apunta a que, si bien las plataformas poseen un conocimiento inmenso acerca de las preferencias de sus usuarios, y con consciencia del poder que ese conocimiento supone, son reacias a compartirlo, también es cierto que ese conocimiento es más bien producto de una depuración, interpretación y análisis, más que puro reflejo de datos objetivos. Las plataformas pueden saber cuántas veces un mismo usuario le dio play a un determinado producto, pero el usuario de plataforma no es equivalente a un individuo humano, es decir, el estudio algorítmico es incapaz de determinar, por ejemplo, cuestiones como si todas las veces le dio play la misma persona o si más de una persona consumió el mismo producto. Si bien los datos difícilmente puedan traducirse de forma directa en conocimiento, los modos de consumo actuales, que conllevan una mayor individualización del consumo de bienes culturales, suponen a la vez una mayor opacidad acerca de las condiciones efectivas de tal consumo. El registro de una boletería de teatro da una información más transparente que la cantidad de reproducciones de un determinado producto en una plataforma virtual.

Sin embargo, a pesar de la inevitable opacidad que acompaña la recolección de datos, las empresas los utilizan para hacer su oferta más atractiva. El hecho de que no sea necesario alejarse de la industria para acceder a una oferta plural, múltiple y diversa ya fue señalado en *Dialéctica de la Ilustración* como un audaz movimiento de la industria para reforzar su rasgo totalitario: “Distinciones enfáticas, como entre películas clase *a* y *b*, o las historias que cuentan las revistas de distinto precio, no se fundan tanto en la cosa misma como en su servicio para clasificar, organizar y registrar a los consumidores. Para todos hay algo previsto” (Horkheimer y Adorno, 2014, p. 147). De este modo, la industria se convierte en un espacio único en el que confluyen consumidores con los gustos más diversos, ya que la posibilidad de elegir entre un amplio abanico de opciones está integrada en su estructura. Esta cualidad parece haberse perfeccionado en la actualidad, considerando que muchas plataformas permiten la creación de “perfiles” separados para cada usuario, lo que les brinda una experiencia personalizada dentro de la plataforma. Es en este punto donde el algoritmo muestra su atractivo, pues la plataforma puede perfilar las singularidades del gusto de cada cliente con el fin de ofrecerles productos que se alineen con sus preferencias previas, ya sean canciones, películas, series o incluso comidas a domicilio. De este modo, la plataforma no solo cumple con su afán totalitario de incluir a todos, sino que además garantiza la continuidad y fidelidad del cliente, quien siempre encuentra de inmediato lo que está buscando. La utilidad que obtiene el usuario, por su parte, no se limita a encontrar en un único lugar todo lo que es capaz de consumir. También es valorable el hecho de que en esa singularización que la plataforma hace de cada uno de sus usuarios, el cliente se ve beneficiado mediante la optimización de su propio tiempo; dado que la plataforma lo conoce, es poco probable que le recomiende un producto que no vaya a gustarle. El usuario no solo no pierde tiempo evaluando cada uno de los —no infinitos, pero sí— incontables productos a disposición, sino que además

reduce la probabilidad de encontrarse con algo que no encaje ya a priori con lo que previamente fue de su agrado.

Precisamente, a partir de esta complejidad en el consumo de bienes culturales, se podría argumentar que la individualización del consumo y la amplitud de la oferta reflejan una diversidad y riqueza tal que desafiaría la hipótesis de homogeneización planteada por los frankfurtianos. Pero la idea de una homogeneidad de la estética intrínseca a los objetos la cual, a su vez, resulta afín a los modos de producción, es rehabilitada actualmente, por más que la obra de los frankfurtianos no sea referida como antecedente (Hagener, 2020). Las plataformas de cine y series, como Netflix, Amazon e incluso Mubi, al saber a quién (qué usuario) es más adecuado ofrecer ciertos contenidos, ya no actúan simplemente como intermediarias —como lo hacían inicialmente— que conectan obras con el público, sino que ahora todas ellas son también productoras. La producción, entonces, está precedida de un estudio minucioso que permite a cada plataforma anticipar con mayor precisión que Hollywood el tipo de público al que una obra en particular está destinada, así como su alcance. Así, lo aparentemente nuevo no es otra cosa que una imitación que esas productoras, sirviéndose de los datos recopilados por sus instrumentos de medición, hacen de elecciones previas del usuario. Ese producto creado a medida de un público determinado es a su vez ofrecido a esa misma audiencia ya no en tanto audiencia, sino de forma singularizada a través del algoritmo. Aquello que a los usuarios se les presenta como novedad, lejos de ser algo istintao, no es más que el producto de un cálculo orientado a determinar cómo satisfacerlo como consumidor, con un producto que repite o —como mucho— versiona las características de lo que lo satisfizo con anterioridad.

Del mismo modo que la idea de la neutralidad de la técnica —según la cual el desarrollo técnico más reciente se impone en todos los ámbitos de la cultura por ser la forma más eficiente de satisfacer una necesidad humana extendida universalmente— resulta insuficiente para explicar la homogeneización de los ámbitos culturales mediante los mismos medios técnicos, también es insu-

ficiente para explicar la homogeneidad estética de los productos de esa industria. Alguien podría pensar que el algoritmo marca un progreso histórico respecto de épocas en las que nos chocábamos con el inconveniente de estar frente a una oferta que no era de nuestro agrado, o frente a la cual no era sencillo encontrar aquello que deseábamos. Pero tal incordio no pertenece a una necesidad de la experiencia estética, sino a la exigencia económica de domesticación de esa experiencia para que no implique un apartamiento oneroso respecto de las ocupaciones más cotidianas. En otras palabras, el algoritmo aparece como un recurso del sistema para integrar aquello que consiste precisamente en sustraerse al despliegue de la totalidad.

### **3. La crítica de la cultura como crítica social**

En el capítulo sobre la industria cultural no se ofrece un análisis inmanente de las obras, aunque sí se presentan algunas reflexiones que lo sugieren. Los autores señalan como rasgo común en los productos de la industria cultural su carácter ideológico, el cual, en lugar de cumplir con la promesa de ofrecer una experiencia que permita al espectador sustraerse del mundo real, le proporciona únicamente una repetición y confirmación de lo que ya existe efectivamente. En este sentido, Adorno y Horkheimer afirman que “el engaño no se termina en que la industria cultural promete diversión, sino que, por una inhibición comercial, hunde esa diversión en los clichés de una cultura que se liquida a sí misma” (2014, p. 168). Esta cuestión tiene la problemática consecuencia de operar un vaciamiento de la estética, en la medida en que vuelve al arte indiferenciable de lo extraestético. Esto se expresa en dos niveles. El primero de ellos atañe al arte como esfera autónoma, y consiste en que, en su apropiación de un ámbito no subsumible al mercado, la industria tiende hacia la eliminación de todo lo que la trasciende, de aquello que no es una emanación propia. Podemos decir entonces que la algoritmización de la mediación entre producción y consumo responde no a una necesidad social o individual ni a una demanda de la audiencia, sino “a la necesidad intrínseca al sistema de no dejar

en paz al consumidor, de no darle ni un solo instante la idea de una posibilidad de resistencia” (2014, p. 167). El otro nivel se refiere a la experiencia estética, que pierde su carácter distintivo en comparación con otras formas de experiencia, volviéndose más controlada y, por lo tanto, más predecible. Dado que la dinámica producción-consumo se vuelve más evidentemente circular por mediación del algoritmo, no pierde vigencia la idea de que la experiencia de estos productos consiste más bien en una *percepción adecuada*, que “exige rapidez, capacidad de observación y experiencia competente, que prohíben sin embargo la actividad pensante del espectador” (2014, p. 151). De este modo, la obra genera efectos automáticos en el consumidor, cuyas facultades de imaginación y espontaneidad, entendidas como la capacidad de dar lugar a algo distinto de lo ya conocido o experimentado, se ven cada vez más atrofiadas.

La dilución de los límites entre lo estético y otros ámbitos tiene, por supuesto, consecuencias que van más allá de lo puramente estético. La pérdida de contenido estético y la desartización del arte son también claves para entender los aspectos particulares de la subjetividad en esta época. Dado que la autonomía estética, en su concepción burguesa clásica, va unida a una cierta noción de libertad, la pérdida de diferenciación artística supone también una crisis de esa concepción de libertad. Es en este contexto que Christoph Menke propone pensar a la subjetividad característica de la época contemporánea, a la que llama “sujeto posdisciplinario”. Menke distingue entre dos dimensiones en la noción de gusto: una que corresponde a la autonomía, y otra a la subordinación a fines extraestéticos. Así, advierte que, mientras el gusto en tanto categoría estética permite interpretar y evaluar sin estar sujeto a un tutelaje externo, resulta, cuando se lo entiende como categoría social, fundamental para la integración del sujeto a una economía centrada en el consumo. Menke observa que, cuando el gusto se considera una categoría social —es decir, con la pérdida de autonomía en la esfera de lo estético—, tanto el arte como lo estético experimentan una pérdida, ya que son despojados de su fuerza. El autor utiliza el concepto de “fuerza”

en relación con la subjetividad estética, contrastándolo con el de “capacidad”, que se refiere a la actividad del sujeto en la medida en que es ejercida a través del control de sí mismo. Este control tiene lugar en la medida en que cada sujeto internaliza normas sociales —como la práctica del hablar, el negociar, el conocer— y logra orientar su propio comportamiento de acuerdo con esas normas. Lo que se logra es la repetición de una práctica social, la cual no podría realizarse más que como resultado de un proceso de ejercicio y aprendizaje o, de disciplinamiento.

Entendidos de esta manera los conceptos de “fuerza” y “capacidad”, las implicaciones de aplicarlos al contexto del capitalismo de plataformas son casi obvias (Srniczek, 2018). La “fuerza” representaría el tipo de libertad asociada al ámbito estético, del cual la experiencia mediada por algoritmos se va vaciando progresivamente, mientras que la “capacidad” reflejaría la relación que se establece entre los individuos y las plataformas. Resulta interesante que Menke asocie, por un lado, la “fuerza” y, por otro, la “capacidad” con distintas formas de libertad. Aunque ambos conceptos parecen opuestos, esta oposición no implica que la noción de “fuerza”, vinculada a la dimensión estética del gusto, represente la única forma de libertad, excluyendo a la “capacidad” de este ámbito. Según la reflexión de Menke, la “fuerza” del gusto estético cumple con la concepción de libertad entendida como autonomía, mientras que considera que una persona es libre en sentido práctico cuando es capaz de llevar a cabo exitosamente una práctica socialmente codificada. La libertad práctica, por lo tanto, es la consumación de una práctica social, que el sujeto puede ejercer como resultado del aprendizaje y la habituación. La capacidad, entonces, les da a los individuos la libertad de ser parte de la vida social, de actuar dentro de ella. La distinción que hace Menke nos permite formular la pregunta acerca de si en la relación con las plataformas hay lugar para algo más que el mero disciplinamiento para el consumo. La pregunta puede formularse de dos formas. La primera consistiría en preguntarnos si ese tipo de consumo involucra alguna forma de la libertad. La segunda se orienta al problema de si el sujeto, en el

contexto del capitalismo de plataformas, puede trascender el rol de mero consumidor en su ejercicio de prácticas socialmente codificadas no consumistas.

La segunda de estas cuestiones<sup>2</sup> nos obliga a pensar en la centralidad que adquieren las plataformas cuando cada individuo se siente compelido a presentar su propia subjetividad como contenido digital:

La transformación fundamental de la industria cultural contemporánea es que permite a los sujetos participar activamente. Si antes el mito del éxito llevaba a rendir culto a celebridades y superestrellas, hoy lleva a los sujetos a estilizarse y modelarse activamente según los patrones del éxito social. La vida misma se convierte en objeto de la industria cultural, y los individuos hacen generosa entrega de ella. Redes sociales como Facebook ya no se alimentan de productos culturales, sino de la necesidad difusa de interactuar, curiosarse, expresarse y hacerse visible. (Maiso, 2011, p. 327)

El hecho de que cada individuo aparezca en las redes “exponiendo y vendiendo sus propias habilidades y actitudes sociales” (Armano et al., 2022, p. 5) supone una complejización de la noción menkiana de *capacidad*: si Menke definía a la capacidad como la habilidad adquirida a través de la educación y el disciplinamiento para realizar efectivamente una práctica social —cuyo mero ejercicio es requisito indispensable para la integración del sujeto en la sociedad— la objetivación subjetiva en las redes sociales valora como elemento diferenciador la capacidad que cada sujeto tiene para mostrarse como un sujeto disciplinado, es decir, como sujeto que ha logrado naturalizar las competencias requeridas por el capitalismo de plataformas. Las habilidades y actitudes que se exhiben como propias cuando los sujetos se exponen a sí mismos como contenido digital, son aquellas por las cuales cada uno se diferencia del resto en tanto domina con mayor eficacia y perfección las competencias requeridas por el capi-

---

2 Obviamos aquí responder al primero de los interrogantes sugeridos porque su amplitud nos desviaría de los objetivos de esta contribución.

talismo de plataformas. El hecho de que algunos autores hayan acuñado términos como “yo algorítmico”(Pasquale, 2015), “yo de datos” (Horning, 2012) o “yo cuantificado” (Moore, 2018) refleja que las redes sociales desempeñan una función formativa en los modos de sentir de los sujetos. La necesidad de exhibirse y la necesidad de obtener reconocimiento a cambio de ello —usualmente en forma de *likes*— abren paso a una novedosa reificación de los sentimientos, en tanto renovación de aquella cosificación de las emociones ya advertida por Adorno y Horkheimer<sup>3</sup>.

#### **4. Espontaneidad. El límite subjetivo del totalitarismo cultural**

Retomando la distinción de Menke entre los conceptos de “fuerza” y “capacidad”, el hecho de que estas nociones se contrapongan claramente no significa que el autor las considere excluyentes. Por el contrario, Menke señala una relación de interdependencia entre ambas. Por un lado, Menke señala que la libertad estética, asociada a la noción de “fuerza”, es una condición previa para que los sujetos puedan ejercer su “capacidad”, es decir, para que adquieran y practiquen las habilidades que los integran en las prácticas sociales. Por otro lado, la libertad estética es impensable por fuera de una sociedad disciplinar, porque solo quien haya sido formado como participante de una cultura ha adquirido la forma de subjetividad capaz de objetividad, que requiere la idea estética de gusto.

Atendiendo a esto, podemos, una vez más, volver a la primera generación de frankfurtianos. En lo que sigue, nos detendremos en un elemento asociado a la experiencia estética que tanto Horkheimer como Adorno consideran ineludible en la reflexión sobre la libertad. Este aspecto nos interesa particularmente porque ambos lo piensan como el contrapunto de la concepción moderna de una subjetividad soberana, que sería el fundamento del autoritarismo,

---

3 El tema de la cosificación de los sentimientos en el capitalismo en varios textos de Horkheimer fue abordado en “Los impulsos en la concepción materialista de la razón de Max Horkheimer” en Griot: Revista de Filosofía, 2021, vol. 21, 177-19.



y cuya cosificación y mecanización se expresan en el ámbito de la cultura, como industria cultural.

En la filosofía de Adorno, el elemento de la subjetividad que ejerce una resistencia al avance constante de la mecanización de los distintos ámbitos de la vida social reside en lo *añadido* [*das Hinzutretende*] (1964-1965; 1966). Según el filósofo, se trata de un impulso sin el cual el obrar libre sería inconcebible. Adorno entiende este impulso como algo constitutivo del sujeto, y lo caracteriza como espontáneo, en contraste con la mediación racional.

Este concepto de lo añadido apunta a un elemento que, si bien es irreductible a la razón no es independiente de ella y representa la posibilidad de una libertad entendida como aquello que no puede ser controlado por la razón. Con estas consideraciones, Adorno se aleja de la concepción de una conciencia pura, señalando en ella un momento material y sitúa a la libertad tanto por fuera del ámbito de dominio de la subjetividad soberana como más allá de la totalidad del dominio de la naturaleza. Es interesante señalar que, a pesar de la interrupción que esta noción de libertad viene a significar para el sujeto soberano, se trata de una libertad no realizable por fuera de la razón; no solo por el hecho de que lo añadido es entendido como un elemento inescindible de la conciencia —aunque irreductible a ella—, sino también porque de esa forma, habilita un tipo de experiencia que no es estrictamente somática, sino, más bien, estética. Una experiencia puramente somática implicaría una liberación entendida como negación de la subjetividad soberana. Sin embargo, al concebir el momento de lo *Hinzutretende* como inseparable de la razón, no se busca disolver la conciencia —y con ella el control, el cálculo y las distintas formas de dominio—, lo que haría del sujeto un ser incapaz de actuar voluntariamente en su entorno.

La singularidad de esta experiencia estética mediada por lo *Hinzutretende* consiste en que en ella el sujeto se ve afectado de tal manera por el objeto que “capta de manera real la posibilidad de dejar bajo de sí a su autoconservación, sin que esto baste para realizar esa posibilidad”, dando lugar a una “experiencia subjetiva contra el yo

[que] es un momento de la verdad objetiva del arte” (Adorno, 1997). La materialidad de esta experiencia produce la disolución de la concepción racionalista de un sujeto soberano, pero lo hace no sin involucrar una particular forma de síntesis, y, por lo tanto, de conciencia. Lo que diferencia a la experiencia estética de una mera sensación somática es que, mientras que esta última consiste en la percepción de un montón de estímulos, la experiencia estética es la experiencia de la obra de arte como una unidad autónoma respecto de la subjetividad y no instrumentalizable por ella. Así, mediante la espontaneidad propia de la experiencia estética tiene lugar una síntesis de la razón que difiere de la racional —en sentido instrumental— en tanto llega a juicios de un modo completamente distinto. De esta manera, la libertad asociada a la noción de lo añadido implica una relación con los objetos mediante una interrupción de la razón dominadora. En otras palabras, libera al sujeto de establecer con su entorno solo y únicamente relaciones de sometimiento. Es esta característica de lo *Hinzutretende* lo que lo convierte en un potencial limitador de la actitud totalizante de la razón que procede según el cálculo y la predicción, que los frankfurtianos consideran característica de la sociedad burguesa, y que en el contexto del capitalismo de plataformas se sirve del algoritmo.

Dado que Adorno presenta su tematización sobre lo *Hinzutretende* a propósito de una crítica a la moral kantiana mediada por la recepción de Schopenhauer, la misma puede leerse como reformulación de la lectura que Horkheimer hace en 1933. Allí, Horkheimer señalaba a la compasión como un impulso que, sustrayéndose a la conciencia, resulta inescindible de ella y posibilita la acción libre. Este abordaje del momento material —es decir, natural, animal— que sería constitutivo de la conciencia es probablemente más amplio y profundo que el adorniano, si bien en ninguno de estos autores adquiere un carácter sistemático.

La tematización sobre lo impulsivo es profundizada algunos años después cuando el filósofo atiende a la represión de lo que de natural hay en el ser humano como un aspecto central para la constitución de la moral en la sociedad capitalista (Horkheimer, 2014<sup>a</sup>,

2014b). Teniendo en cuenta esto, y en la medida en que Horkheimer considera a la espontaneidad propia de lo impulsivo como un aspecto esencial de la razón, su crítica a la epistemología positivista y a la ciencia moderna podría entenderse como señalamiento de la falta de compasión y solidaridad de esas concepciones con respecto a la naturaleza en tanto aquello que desde la concepción racionalista de la subjetividad es —erróneamente, según Horkheimer— entendido como lo otro de lo humano. Asimismo, el reconocimiento de un carácter material y espontáneo como inescindible de la noción de razón llama la atención acerca de la necesidad de que el pensamiento no se vea reducido al razonamiento silogístico —que en su forma contemporánea sería un pensamiento algorítmico—, sino que contemple también un momento impulsivo o noético de la razón (Jay, 2016, p. 14). Esto, como veremos, se puede rastrear de manera dispersa en varios textos de Horkheimer y se hace explícito en su noción de *razón objetiva*.

Horkheimer observa a la sociedad de su época como configurada en torno a una determinada noción de razón, según la cual esta consistiría exclusivamente en una función mediadora entre sujeto y objeto. Así, la razón concebida en estos términos se aboca únicamente a las funciones predictivas y planificadoras, fundadas principalmente en el sometimiento de todo aquello que —desde la perspectiva de esta noción de razón— no sea considerado racional. De acuerdo con la caracterización que hace Horkheimer, la estrechez de la concepción de razón sobre la que se funda la sociedad burguesa consiste a la vez en negar toda exterioridad —es decir, la negación de todo lo que difiera de la mediación, el cálculo, lo instrumental— y en hipostasiar los alcances del ejercicio de dominio racional, identificando a la razón con su capacidad de dominio. Es en este sentido que la forma dominante de la razón expresa su carácter totalitario, el cual resulta común a la industria cultural, tanto en el siglo XX como en el XXI. La forma social compatible con tal concepción de la razón dista de lo que para Horkheimer posibilitaría la libertad de los individuos, en tanto que una razón

concebida exclusivamente como dominadora no es más que fuente de violencia y sometimiento.

Si esta noción de razón se describe como estrecha, es porque ignora e incluso reprime un rasgo que, según Horkheimer, es inherente a la razón: un carácter espontáneo en el pensamiento, que retiene algo de la inmediatez, más allá de la aplicación del cálculo y la rigurosidad metodológica. Al caracterizar la manera en que el pensamiento burgués se configura en los albores de la era burguesa, Horkheimer señala que su concepción de la razón va unida a una función represora:

Las mismas tendencias históricas que en la religión dividen al hombre en conciencia e impulso, conducen en la teoría del conocimiento a la doctrina del Yo racional, que ha de convertirse en amo de los afectos. La religión corresponde a las masas, cuya subordinación históricamente necesaria no puede tener un fundamento en motivos racionales, sino que debe ser soportada como una cruz; la filosofía caracteriza el comportamiento de la burguesía, que pospone el disfrute inmediato por cálculo. (2014<sup>a</sup>, p. 262)

Esta *doctrina del yo racional* se entiende como el instrumento mediante el cual la clase burguesa reprime los afectos. Sin embargo, Horkheimer señala que, en este caso, a diferencia de lo que sucedía en formas sociales previas, esta represión se da de manera secularizada. La represión se funda sobre una escisión entre razón e impulsos y se ajusta a la idea de que se es tanto más racional cuanto más se subordine la inmediatez de lo impulsivo a la mediación racional. Esta subordinación de la inmediatez no se daría solo en el nivel de lo antropológico —entre razón e impulsos— sino también en el ámbito mismo del pensamiento, reprimiendo la intelección espontánea en favor del cálculo.

En varios pasajes, Horkheimer establece una distinción entre racionalidad científica y pensamiento, implicando que los razonamientos metódicos de la ciencia moderna no se corresponden con el pensar. De esta manera, señala que el énfasis en el potencial mediador y dominador de la razón conlleva al olvido de que el pensa-

miento no es sólo cálculo, sino también espontaneidad. Al describir la situación en que se encuentra el pensamiento científico en la sociedad burguesa, Horkheimer sostiene:

El pensamiento renuncia a su pretensión de ser a la vez crítico y fijador de objetivos. Sus funciones puramente de registro y cálculo se separan de su espontaneidad. La decisión y la praxis se consideran ahora como algo meramente opuesto al pensamiento, como «valoraciones», arbitrariedades privadas, sentimientos incontrolables (...). El pensamiento y la voluntad, las partes del proceso mental, se han separado entre sí, contra lo cual no cabe ninguna objeción lógica. (2014b, pp. 153-154)

Aunque esta división parecería, desde la perspectiva científica, privilegiar la razón entendida como instrumentalidad, Horkheimer observa que, al final, ni siquiera la instrumentalización puede salir victoriosa de tal proceso: “la reducción de la razón a un mero instrumento acaba afectando incluso a su carácter de instrumento” (1974, p. 37). Gran parte de la argumentación de Horkheimer se centra en señalar la irracionalidad en la que redundan los intentos por extremar la racionalización. Particularmente, en lo que respecta a la reducción de la razón a la mediación del cálculo, no sólo se renuncia a la riqueza del pensamiento y a la capacidad de la razón para alcanzar algún contenido de verdad, sino también a lo que en ella hay de racional:

Un hombre inteligente no es uno que puede meramente razonar de forma correcta, sino uno cuya mente está abierta a la percepción de contenidos objetivos y que sea capaz de recibir el impacto de sus estructuras esenciales y de conferirles un lenguaje humano; esto vale también para la naturaleza del pensamiento como tal, y para su contenido de verdad. La neutralización de la razón que la priva de toda relación a un contenido objetivo y de su poder de juzgarlo, y que la degrada a una agencia ejecutora preocupada con el cómo más que con el qué, la transforma de manera siempre creciente en un aparato bobo para registrar hechos. La razón subjetiva pierde toda espontaneidad,

productividad y poder para descubrir y afirmar nuevos tipos de contenidos —pierde su propia subjetividad. (1974, p. 38)

Este pasaje refleja la idea de que, en la medida en que la razón renuncia a cualquier función que no se limite a la mera instrumentalidad, se empobrece. Se convierte en un tipo de razón que no corresponde a un sujeto inteligente, sino sólo a uno que es hábil en extraer conclusiones a partir de un conjunto de datos. De acuerdo con Horkheimer, la razón reducida a mero instrumento sólo consigue extraer lo que ya estaba contenido en un objeto que le es familiar, pero es incapaz de descubrir algo nuevo. Al perder ese carácter espontáneo, es decir, al perder la capacidad de percibir contenidos objetivos, dejar que sobre ella actúen estructuras esenciales, Horkheimer sostiene que la razón subjetiva pierde lo que en ella puede remitir a la subjetividad, entendiendo que la subjetividad tiene que ver con la agilidad, el movimiento y la capacidad no sólo de penetrar en la verdad de las cosas, sino también de crear algo distinto, que no coincida exactamente con lo ya dado. Al perder la espontaneidad, la productividad y la creatividad, la razón subjetiva se asemeja al objeto tal como lo concibe la razón instrumental, es decir, como algo destinado a desempeñar una función pasiva.

Entendida de esta manera, la forma racional propia de la sociedad burguesa se encuentra replicada en esa inteligencia no humanamente ejercida, propia del capitalismo de plataformas. La mera realización de una instancia mecánica externa a lo humano que pueda desplegar razonamientos en ausencia de la espontaneidad, en ausencia de la pasibilidad de verse interrumpidos o desviados por la súbita manifestación de lo inesperado, parece ser un testimonio irrefutable de que aquello que Horkheimer describió como un empobrecimiento y vaciamiento de la actividad racional es, en efecto, eso mismo. Además, el hecho de que esta maquinaria de pensamiento cosificado sea la principal fuente de estímulos humanos en el contexto del capitalismo de plataformas confirma que no era exagerada la atribución de un *afán totalitario* a esta forma de racionalidad.

Pero no se trata meramente de un problema para el pensamiento o la capacidad reflexiva. En la medida en que la espontaneidad o lo *Hinzutretende* dan cuenta de un aspecto de la razón vinculado a las emociones y los sentimientos, ese aspecto se ve también reificado y disminuido. Es así como la expansión totalitaria de la instrumentalidad arrasa también con la subjetividad de los individuos de una nueva manera; no se trata solo de —como indicamos más arriba— un vaciamiento de la singularidad subjetiva, ya que esta misma se convierte en objeto de aquello que se presenta como contenido digital. La represión del pensamiento espontáneo ante el avance del pensamiento calculador y la no exposición de los individuos a estímulos novedosos, por el avance totalizante del filtro algorítmico, favorece la uniformización de las cualidades subjetivas. En última instancia, esto significaría una anulación de la singularidad individual.

En otros pasajes Horkheimer afirma que “el pensamiento [exclusivamente] calculador, el entendimiento” corresponde a un tipo de hombre impotente, ya que, ajustándose a procedimientos ya determinados de antemano, la razón no sólo pierde la capacidad por descubrir la novedad, sino también su potencial para producir libremente algo distinto de lo ya existente (2014b, p. 156). Como resultado de esta pasividad, Horkheimer indica que el control y la regulación desempeñados desde el pensamiento depurado de toda inmediatez, “tienen, en este mundo dividido, mucho más el carácter de la adaptación y la astucia que el de la razón” (2014b, p. 156). El filósofo anuncia que, en definitiva, el apego de la razón a su función íntegramente mediadora acaba convirtiéndola exactamente en aquello de lo que ella, aliándose con la función calculadora, quiso escapar.

Horkheimer entiende que la reducción de la actividad racional a la previsión y el cálculo no puede redundar en una configuración social en la que haya lugar para la libertad. En la afirmación de que la sociedad conformada en torno a la razón dominante “se ha basado en la opresión directa o es un resultado ciego de las fuerzas de resistencia, en cualquier caso, no es el resultado de la espontaneidad

consciente de los individuos libres”, encontramos dos cuestiones importantes (2014c, p. 174). Por un lado, la idea que señalamos en el primer apartado acerca de que la forma social orientada al control y sometimiento de los individuos que la constituyen no necesariamente es ella misma resultado de un designio calculado y planificado. Por otro lado, el señalamiento de que existe una forma de la espontaneidad no asociada a la mecanicidad del cálculo y de las formas de sometimiento que operan en la sociedad, sino a la libertad.

Si la imposición de la mediación del cálculo por sobre la espontaneidad se lleva a cabo sobre una determinada forma de concebir la actividad racional, una configuración social que pueda convivir con aquellas formas de la espontaneidad en una relación no meramente dominadora requerirá que en ella la razón ya no sea reducida al cálculo ni a la instrumentalidad. Acerca de la necesidad de dejar de lado esta contradicción entre razón y espontaneidad, Horkheimer agrega:

El pensamiento crítico contiene un concepto del ser humano que se contradice a sí mismo mientras no se establezca esta identidad [entre razón y espontaneidad]. Si la acción determinada por la razón pertenece al ser humano, la práctica social dada, que moldea la existencia hasta los detalles, es inhumana, y esta inhumanidad afecta a todo lo que ocurre en la sociedad. (2014c, p. 184)

Al entender que la praxis social actual está dominada por la instrumentalización de la razón, pero alejada de la espontaneidad noética, Horkheimer sostiene que la forma social existente —al igual que la razón cuando se reduce al cálculo— no es acorde a la verdadera razón. Además, añade que una sociedad que no sea racional tampoco puede considerarse humana. Así se comprende el desgarramiento con el que, según el pasaje citado, opera el pensamiento crítico; mientras no haya una reconciliación de la razón con la espontaneidad, la razón —reducida a pura instrumentalidad, control y previsión— no será racional —libre y humana.

En la noción de *espontaneidad* de Horkheimer y en la de lo *Hinzutretende* de Adorno se capta la singularidad de un potencial crea-



dor de la razón que es distinto de la facultad de cálculo, previsión y dominio, que, en el ámbito de la cultura se expresan como industria cultural. Este potencial demuestra que, aunque los mecanismos de control social buscan abarcar la totalidad de la realidad, no logran hacerlo de manera absoluta. El margen de acción que permitiría poner fin a una cultura orientada hacia el control y el sometimiento social requiere la intervención de este elemento. Hay que notar, a la vez, que “dado que el desarrollo de un mayor nivel de espontaneidad depende de la constitución de un sujeto social, es algo que el individuo no puede decretar [por sí mismo]”, de manera que, si bien ambos filósofos caracterizan este elemento como propio de la razón, su ejercicio no está subsumido a cada subjetividad individual (2014b, p. 156). Se trata de la singularidad de un elemento material y real, que, para ser potenciado, requiere de un sujeto social que sea capaz de tomar decisiones de forma racional sin que ello requiera de la represión de lo impulsivo.

## Referencias

- Adorno, T. (1997). *Aesthetische Theorie*. Suhrkamp.
- Adorno, T. (1966). *Negative Dialektik*. Suhrkamp.
- Adorno, T. (1964-1965). *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Suhrkamp.
- Armano, E., Briziarelli, M., y Risi, E. (2022). Platforms, algorithms and subjectivities: Active combination and the extracting value process – An introductory essay. En E. Armano, M. Briziarelli, y E. Risi (Eds.), *Digital platforms and algorithmic subjectivities* (pp. 1–20). University of Westminster Press.
- Eriksson, M., Fleischer, R., Johansson, A., Snickars, P., y Vonderau, P. (2019). *Spotify teardown: Inside the black box of streaming music*. MIT Press.
- Hagener, M. (2020). Thinking inside and outside of the (black) box: Bird Box and Netflix’s algorithmic operations. En D. Chateau y J. Moure (Eds.), *Post-cinema*. Amsterdam University Press.
- Horkheimer, M. (1974). *Eclipse of reason*. Oxford University Press.
- Horkheimer, M. (2014\*). *Montaigne und die Funktion der Skepsis*. En *Gesammelte Schriften* (Vol. 4, pp. 236–294). Fischer Verlag.

- Horkheimer, M. (2014b). Der neueste Angriff auf die Metaphysik. En *Gesammelte Schriften* (Vol. 4, pp. 108–161). Fischer Verlag.
- Horkheimer, M. (2014c). Traditionelle und kritische Theorie. En *Gesammelte Schriften* (Vol. 4, pp. 162–216). Fischer Verlag.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. (2014). Kulturindustrie: Aufklärung als Massenbetrug. En M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* (Vol. 5, pp. 144–196). Fischer Verlag.
- Horning, R. (2012, febrero). Notes on the 'data self'. *The New Inquiry*, 2.
- Jay, M. (2016). *Reason after its eclipse*. The University of Wisconsin Press.
- Maiso, J. (2011). Continuar la crítica de la industria cultural. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 3, 322–330.
- Moore, P.V. (2018). *The quantified self in precarity: Work, technology and what counts*. Routledge.
- Pasquale, F. (2015). The algorithmic self. *The Hedgehog Review*, 17(1), 30–45.
- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas* (Caja Negra, Trad.). Caja Negra. (Obra original publicada en 2016).

## CAPÍTULO 12

# EL DESPLAZAMIENTO DEL PENSAMIENTO CRÍTICO NEGATIVO EN LAS ESTRUCTURAS SIMBÓLICAS DE LA SOCIEDAD DIGITAL EN AMÉRICA LATINA

*Ricardo Arrubla*<sup>1</sup>

### RESUMEN

El capítulo propone una tesis en la que se argumenta que la consolidación del pensamiento crítico en América Latina no fue posible de concretar durante el siglo XX y, que los efectos de la sociedad digital manejada por las tecnologías y la ciencia positivista en el siglo XXI van a terminar por desplazar las estructuras simbólicas construidas en la consciencia de los individuos y colectivos que veían en la transformación social una posibilidad de cambio real.

---

1 PhD en Ciencias de la Educación, Universidad de Cuauhtémoc (México); comunicador social y administrador de organizaciones sociales.

Para ello, el desarrollo teórico-conceptual del capítulo se divide en cuatro grandes ejes de fundamentación: 1) la explicación teórica del pensamiento crítico negativo; 2) la caracterización de los debilitamientos en las estructuras simbólicas del pensamiento crítico negativo; 3) la descripción del contexto tecnológico y científico que produce el desplazamiento; y 4) la propuesta de recuperación de las estructuras simbólicas del pensamiento crítico negativo en América Latina a partir de la reconstrucción de una razón axiológica materialista posmoderna.

Por tal razón, el propósito es revalidar el criterio dialéctico para reelaborar el marco conceptual que permita interpretar las transformaciones socio estructurales simbólicas que se están generando en las sociedades de América Latina. El área de contribución es ciencias sociales, humanidades y teoría crítica ajustado a la sección 2 de la estructura del libro.

**Palabras Clave:** pensamiento crítico, dialéctica negativa, lógicas de mercado y estructuras simbólicas.

## ABSTRACT

The chapter proposes a thesis arguing that the consolidation of critical thinking in Latin America was not possible to achieve during the 20th century, and that the effects of digital society managed by technologies and positivist science in the 21st century will end up displacing the symbolic structures built in the consciousness of individuals and collectives who saw in social transformation a possibility for real change.

To this end, the theoretical-conceptual development of the chapter is divided into four main foundational axes: 1) the theoretical explanation of negative critical thinking; 2) the characterization of the weakening in the symbolic structures of negative critical thinking; 3) the description of the technological and scientific context that produces the displacement; and 4) the proposal for recovering the symbolic structures of negative critical thinking in

Latin America through the reconstruction of a postmodern materialistic axiological reason.

For this reason, the purpose is to revalidate the dialectical criterion to re-elaborate the conceptual framework that allows for interpreting the symbolic socio-structural transformations that are being generated in Latin American societies. The area of contribution is social sciences, humanities, and critical theory adjusted to section 2 of the book's structure.

**Keywords:** critical thinking, negative dialectics, market logic, and symbolic structures.

## 1. Introducción

El capítulo propone una tesis en la que se argumenta que la consolidación del pensamiento crítico en América Latina no fue posible de concretar durante el siglo XX y, que los efectos de la sociedad digital manejada por las tecnologías y la ciencia positivista en el siglo XXI van a terminar por desplazar las estructuras simbólicas construidas en la consciencia de los individuos y colectivos que veían en la transformación social una posibilidad de cambio real.

Para ello, el desarrollo teórico-conceptual del capítulo se divide en cuatro grandes ejes de fundamentación: 1) la explicación teórica del pensamiento crítico negativo desde el pensamiento dialéctico de Hegel y posteriormente de Theodor Adorno (1903-1969); 2) la caracterización de los debilitamientos en las estructuras simbólicas del pensamiento crítico negativo; 3) la descripción del contexto tecnológico y científico que produce el desplazamiento; y 4) la propuesta de recuperación de las estructuras simbólicas del pensamiento crítico negativo en América Latina a partir de la reconstrucción de una razón axiológica materialista posmoderna

Para la construcción de este capítulo se empleó como metodología el análisis del discurso desde la perspectiva de una arqueología filosófica. Esta metodología busca analizar un entramado de discursos desde un saber científico como principio a priori, para

identificar los contextos significativos más importantes a partir de cuatro núcleos de abordaje: i) Arqueología de conceptos en Hegel y Marx, ii) Arqueología histórica causal del ocaso del marxismo en Latinoamérica, iii) Arqueología tecnológica, y, iv) Arqueología epistemológica en la tercera generación de la escuela de Frankfurt.

El proceso metodológico siguió dos pasos principales: el heurístico para la recolección, sistematización, organización y revisión de los documentos hallados según cada núcleo; y posteriormente, la interpretación hermenéutica de los datos, para generar el informe a modo de capítulo de libro reflexivo. Al indagar en los artículos se pudo obtener un marco histórico y contextual comprensivo, que permitió inicialmente recuperar los fundamentos del pensamiento crítico en los teóricos más importantes y luego determinar los factores tecnológicos y científicos que inciden en la configuración de los cambios socio-estructurales, simbólicos y cognitivos que producen el desplazamiento.

## **2. Contexto teórico-conceptual**

La sociedad digital en América Latina hace referencia al creciente uso de tecnologías de la información y la comunicación (TIC) como medio para organizar la vida de los ciudadanos, las empresas, el trabajo y los gobiernos de la región. Por lo que el supuesto teórico sostiene la idea de que este fenómeno ha transformado la manera en que las personas interactúan, trabaja, aprenden y participan en la vida pública. Siendo la esta corriente la fuerza que ha impulsado el desarrollo en los últimos años y moldeado los aparatos lógicos de pensamiento. Lleva consigo aparejada, el desarrollo de la cultura virtual la cual se conduce hacia formas de estetización industrial Adorno (2002) y Benjamin (2010) que la vacían de contenidos, hasta hacerle perder su carácter real volviéndola simple espectáculo (Baudrillard, 1994).

El proceso de digitalización ha facilitado así, el acceso a la información, la educación y el uso de los canales de gestión pública. También ha impulsado el desarrollo de nuevos modelos de negocio y comercio electrónico. Sin embargo, presenta desafíos significati-

vos como la brecha digital, que refleja las desigualdades socioeconómicas y geográficas, y la proliferación de desinformación y noticias falsas. La integración de tecnologías digitales ha reconfigurado las dinámicas sociales, económicas y políticas, planteando tanto oportunidades como retos para el desarrollo inclusivo y sostenible en la región, en especial frente al desplazamiento del pensamiento crítico negativo, que se define como la tendencia a reducir la capacidad de cuestionar y analizar de manera crítica la información y los fenómenos sociales.

Actualmente, la sociedad digital en América Latina experimenta un crecimiento significativo debido al uso masificado del acceso a internet y el uso de dispositivos móviles. Según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2022), el número de usuarios de internet en la región ha crecido exponencialmente, con una penetración que supera el 70% en algunos países. Esta digitalización ha permitido el desarrollo de nuevos modelos de negocio, la expansión del comercio electrónico y la mejora en la prestación de servicios públicos (García y Martínez, 2021).

Así mismo, el crecimiento del e-commerce, la inversión en innovación digital y startups tecnológicas, junto con el desarrollo del e-gobierno y e-ciudadanía, han facilitado el acceso a la información y la participación ciudadana a través de plataformas digitales. Esto ha demostrado que la sociedad digital es muy eficaz para manejar, recoger y medir la opinión pública de las audiencias, pero poco efectiva para resolver los problemas estructurales de fondo (Santillán, 2020). Así mismo, esta democratización trae consigo desafíos, como la proliferación de noticias falsas, la sobrecarga de información, la retórica instrumental de la imagen cada vez más racionalizada y monetizada, que afecta la calidad del debate público.

Por lo que el desplazamiento del pensamiento crítico negativo en la era digital se refiere a la disminución de la capacidad de los individuos para analizar de manera crítica la información y cuestionar las estructuras de poder y las narrativas dominantes. Este fenómeno puede atribuirse a varios factores, entre ellos la sobrecarga

de información, el sesgo de confirmación y la fragmentación de las audiencias (Carrasco y Pérez, 2019).

La sobrecarga de información, característica de la sociedad digital, puede abrumar a los usuarios y dificultar la distinción entre información veraz y desinformación (Fernández, 2018). Además, el sesgo de confirmación, que lleva a las personas a buscar y valorar información que confirme sus creencias preexistentes, se ve amplificado por los algoritmos de las plataformas digitales, que tienden a mostrar contenido alineado con las preferencias del usuario (Pariser, 2011). Esta dinámica limita la exposición a perspectivas divergentes y reduce el espacio para el pensamiento crítico.

Asimismo, la fragmentación de las audiencias en nichos de información específicos, impulsada por las redes sociales, puede crear “cámaras de eco” donde las ideas no se cuestionan y se refuerzan constantemente (Sunstein, 2017). En este contexto, el pensamiento crítico negativo, entendido como la capacidad de cuestionar y analizar de manera crítica, se ve desplazado por un entorno que favorece la homogeneidad de pensamiento y la superficialidad en el análisis.

## **2.1. Primer eje teórico: Fundamentos del pensamiento crítico negativo en Hegel y Adorno**

El primer eje parte de explicar la idea del pensamiento crítico negativo desde Hegel y su posterior desarrollo en la obra de Theodor Adorno (1903-1969). En esta se manifiesta el rechazo a la positividad en las teorías epistemológicas de las ciencias sociales, al relacionar su uso con el fracaso de la razón. Este fracaso se vincula con la instrumentalización de la vida en favor de la productividad industrial, el consumo de mercancías, la fetichización de los objetos y el control ciudadano ejercido por los grandes estamentos del poder gubernamental.

Este fenómeno se intensifica en el contexto de la sociedad digital con el uso de la Inteligencia Artificial para la automatización de procesos y la creación de redes electrónicas inteligentes, que incluyen aplicaciones avanzadas para la construcción de ciudades



inteligentes. Todos estos dispositivos funcionan como implantes que permiten monitorearla ciudad, la industria, las granjas de animales, los cambios climáticos, la movilidad humana, etc. En este contexto, dominado por tecnologías que operan con un simple clic, y en el mundo de los objetos interconectados, los sujetos tienden a diluirse. Sus acciones se convierten en datos que se registran para estudiar patrones de consumo. Hecho que, al volverse una lógica de pensamiento, impulsada por las empresas, los gobiernos y la sociedad, alimenta la positividad, ocasionando que la dialéctica pierda su motor y su poder liberador, negando la aportación de la innovación revolucionaria en la construcción de un sujeto político centrado en su realidad inmediata y en retomar la posibilidad de reconstruir la capacidad de sublimación dialéctica presente en las fuerzas creativas del pensamiento crítico para el equilibrio humano y social.

Se sustenta, en esta primera parte, que la identidad aparente de la dialéctica positiva fortalece las estructuras simbólicas lógico-racionales centradas en la linealidad de procesos, sistemas y modos de producción y ganancia, lo que conduce a que todas las ciencias fomenten la creación de esquemas reproductores del orden que mantienen la opresión del hombre, al conservar las jerarquías de desigualdad y automatizar la vida humana en el ciclo de riqueza, explotación y consumo.

Esta idea tiene su génesis en el pensamiento de Hegel (1970), quien define la sociedad como una comunidad de necesidades y trabajo, siendo el punto de partida para establecer una filosofía de la acción que ejerce el hombre sobre la naturaleza. De esta forma, Hegel, supera los postulados del racionalismo abstracto y el materialismo mecanicista del siglo XVIII francés, sustentado en las ideas de la doctrina de Locke sobre el origen experimental del saber y en las doctrinas cartesianas de las ideas innatas.

Al respecto, Marx (1968) señalaba que una de las fallas fundamentales del materialismo de la época, era que no observaba la realidad desde un hecho práctico. En cambio, mantenía un amplio margen de contemplación y un carácter abstracto que desconocía

la actividad real de los seres humanos en la sociedad, ignorando que la vida es sensorialmente práctica. Hegel (1966) subraya la importancia de separar el aspecto esencialmente “práctico” de la vida social y el “aspecto activo” del conocimiento, hasta llegar en la Fenomenología del espíritu a construir una filosofía especulativa de esa abstracción de lo real.

Para Hegel (1988), el trabajo es el punto de partida para el estudio de la sociedad y el desarrollo de la libertad en ella. Este enfoque abarca los problemas de la moral, la religión y la filosofía, en el que se orienta la reflexión, justamente, a aspectos como la herramienta, la relación entre el hombre, la naturaleza y, el problema de la alienación.

Respecto a la herramienta la entiende como una forma de exteriorización de la voluntad y consciencia humana, fundamental para el trabajo y la transformación de las materias primas en productos elaborados, por lo que su uso permite la acumulación y la transmisión de la experiencia en la vida práctica. Este hecho se considera un aspecto de la universalidad del trabajo junto con el sujeto, quien tiene la capacidad de la invención y de separarse a través de su habilidad del conocimiento de los otros.

Al analizar la relación entre el ser humano y la naturaleza, Hegel lo hace mediante la mediación productiva de la herramienta en el proceso de producción. Según Anderson (1979), Hegel entiende que la finalidad que persiguen los seres humanos con el uso de la herramienta es dominar las leyes de la naturaleza. A través de ella, el ser humano puede dar otra forma, dirección y función a las fuerzas naturales y a los objetos.

Tras exponer las bases de su filosofía, Hegel (1966) inicia una nueva etapa en su pensamiento. Propone que la alienación es el resultado de la actividad humana junto con los objetos e instituciones que creó. Ésta se entiende como una mezcla ecléctica de diversos significados históricos. En ella, se busca una relación justa entre los sentidos económico, jurídico, filosófico y teórico, con el fin de regular las contradicciones generadas en la relación laboral.

Así, Hegel (1966) concibe la alienación desde una perspectiva fenomenológica, como un extrañamiento ocasionado por la actividad productora y la clasifica en varios aspectos: el individuo frente a la otredad de la realidad como sustancia social, el individuo como ser independiente y la auto transformación que sufre este al modificar la naturaleza. Al respecto, Marx (2012) agregará que el trabajador queda alienado de su trabajo, lo cual le impide realizarse al perder la apropiación que pueda llegar a tener frente a la acción y el conocimiento del objeto, pero también, queda alienado frente a otros seres humano por la división social del trabajo y la relación salarial que esta ocasiona.

Entender estos fenómenos conduce, en primera instancia, a la formación de la conciencia de clase, y posteriormente a desarrollar una lógica alterna para la creación de un nuevo hombre ajeno a los efectos del sistema capitalista y estatal, hecho que requiere del uso de una dialéctica negativa.

Ello porque la dialéctica negativa escapa a las lógicas instrumentalistas capitalistas, lo que conduce a la negación de la fuerza centrífuga y atomizante del aparente sistema y aparato estatal, para revelar los impactos en la alienación de las clases trabajadoras, la pérdida de la capacidad de sublimación del inconsciente y el escenario de la neurosis en la cultura a partir de la aparición del signo patológico y de la pérdida de su función social. En este sentido, para Habermas (1973), la importancia y función de insertar y desarrollar una dialéctica crítica consiste en formar consciencias a partir de sus estructuras interpretativas y comprensivas de la realidad, con la intención de reconducir dichas formas simbólicas con las que toda cultura organiza la economía del sentido en la existencia de los signos sociales.

Horkheimer (2002) en su libro *Crítica de la Razón Instrumental*, ya afirmaba que frente a los ideales de la razón ilustrada por resolver los problemas humanos y cambiar el mundo, sólo existía un profundo y reprimido sentimiento de miedo y desilusión. Horkheimer argumentaba que la ampliación del horizonte de pensamiento y acción, resultado del saber técnico, solo evidenciaba el aprendizaje de co-

nocimientos, saberes y destrezas propios de la necesidad industrial. Esto restaba al individuo la capacidad de alcanzar un estatus de sujeto político, provocando un retroceso en su autonomía y en su capacidad de resistir a la fuerza simbólica de los mercados financieros y al aparato estatal de dominación de las masas.

Al respecto, Marcuse (2010) advertía en su libro *Razón y Revolución*, que el siglo XIX, había sido iluminado por los positivistas quienes, de la mano de las ideas de Saint Simón, mostraban un excesivo optimismo frente a la realidad, el orden y el progreso. Particularmente, exaltaban el uso de la ciencia y su capacidad objetiva de observar, medir y producir modelos explicativos de las dinámicas y cambios sociales.

En especial, fue implementado en la economía, la cual, concuerda con un cambio en la teoría de estado impulsada por los llamados fisiócratas, quienes proponen dejar que el mercado se equilibre sólo a partir de las fuerzas de la oferta y la demanda, evitando con ello, que exista una acción directa por parte del Estado para proteger los países de los desequilibrios internos y de esta manera pueda intervenir para regular el desarrollo de los mercados. Así que la fuerza del mercado ha usado el poder de los medios de comunicación para persuadir a las masas. Ha incrementado el número de mensajes para aumentar sus sistemas de venta y crecimiento financiero a escala internacional y global. Con ello, ha fortalecido los intereses del sector privado basado en la rentabilidad y la ganancia. Por su parte, el Estado ha aumentado los mecanismos de revisión, evaluación y control para regular los comportamientos de la sociedad y la lucha de intereses inherente de la competitividad empresarial. Con este fin, ha modificado los planes de educación, para que se ajusten a las nuevas demandas de la sociedad industrial.

Al respecto, Foucault (1987) plantea que las diferentes técnicas que se han producido en los saberes de la economía, la medicina, la sociología, etc., están condicionadas por nuevas formas de poder para gobernar en la sociedad capitalista y regular el comportamiento humano. De esta manera, la construcción del cuerpo, el desarrollo cognitivo, el control de las emociones y de la imagina-

ción obedecen a una lógica de productividad, sustentada desde la teoría de la dominación. Así el concepto de técnica orienta los esfuerzos y capacidades de la razón y la inteligencia humana en la producción de nuevos saberes desde la innovación social, con las mismas lógicas con las que fue concebido inicialmente.

Para Adorno (1975) el uso de una dialéctica negativa implica la necesidad de realizar una reflexión moral en la que se relaciona el sujeto con los fenómenos del Estado y del mercado, enmarcados en la industrialización y la instrumentalización del lenguaje, la mercancía y volatilidad de la vida humana. Este planteamiento teórico abandona el juicio práctico-trascendental argumentado por Kant. En su lugar, busca construir una forma de representación moral que comprenda la justicia y la solidaridad social, que le permita al sujeto conocer el sufrimiento ajeno y formular un juicio sobre ese dolor, entendiéndolo como injusticia social. En esa medida, su tesis expuesta en *Mínima Moralia* orienta la acción política del sujeto con la intención de que contribuya en cesar el sufrimiento psicológico y físico de las personas.

Así, la incorporación de una dialéctica negativa parte de rechazar el sufrimiento humano y erradicar el dolor físico mediante el uso de una solidaridad transparente hacia las personas en la vida humana. En este sentido, la crítica de Adorno (1972) se orienta en descifrar cómo el individualismo, la competitividad del sistema y las lógicas personalistas se vuelven un factor dañino que muestra la existencia de una dialéctica normativa en los asuntos de la razón práctica. Al dirigir la crítica hacia las formas de imponer e instaurar justicia desde una autorreflexión racional revela la existencia de un límite en la justicia institucional basada solamente en el castigo y los modelos disciplinares restrictivos.

Adorno (2006) orienta el centro del debate hacia la relación entre normatividad moral y corporalidad. Con esto, logra que el sujeto político pueda superar el monologismo e insertarse en contextos prácticos y conflictivos en los que es fundamental hacer justicia de una manera humana antes que institucional. Para Adorno (2006) al perderse el vínculo entre solidaridad y corporalidad, los

sujetos no alcanzan a lograr esa condición política tan fundamental. En su lugar, se insertan en la sociedad distanciándose de la naturaleza, hecho que los lleva a suprimir sus necesidades eróticas y pulsionales, fundiendo sus energías en una fuerza pulsional con la violencia, el sometimiento y las fantasías de poder, que se vuelven mecanismos de dominación y control social del yo y de los otros.

Para superar los efectos negativos de dicho fenómeno, presentes en la intersubjetividad moral, Adorno (2006) propone que es necesario reconocer al otro desde cierta capacidad humana para pensar la moral con una lógica diferente a la utilidad común que le impone el sistema capitalista. De esta manera, se puede superar la subjetividad calculadora, instrumental y fría del utilitarismo del mercado, así como la subjetividad ciega frente al interés individual.

De esta manera, toda dialéctica negativa debe abarcar el problema moral a partir del discurso de la servidumbre voluntaria y de una dura y férrea impugnación del problema moral por medio de la negación de sus causas originarias para establecer una fundamentación universal soportada en la razón. Desde esta perspectiva, no se trata de pensar a partir de la relación entre pensamientos opuestos, sino del fenómeno que ocasiona en la consciencia humana el problema de la moral construida a partir de la actividad productiva únicamente. Hecho que debe ser fundamental en toda teoría crítica y que a la fecha no ha podido ser resuelto dadas las profundas implicaciones del capitalismo internacional y el capitalismo global.

## **2.2. Segundo eje teórico-conceptual: las grietas, los debilitamientos y pérdidas en las estructuras simbólicas del pensamiento crítico negativo en América Latina**

El uso de la teoría crítica en América Latina se debió principalmente a pensadores como: Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado Torres, De Sousa Santos, entre otros. Quienes comparten un interés común

al reflexionar sobre la importancia de construir un pensamiento propio para reflexionar sobre la realidad de América Latina.

Estos valiosos aportes se han realizado en diferentes núcleos de pensamiento: modernidad/colonialidad, colonialidad del poder, la geopolítica del conocimiento, la interculturalidad, el liberacionismo nacional-popular, ecología de saberes y epistemología del sur. Al respecto Quijano (1992) sostiene que la reflexión se realiza en tres esferas importantes: i) el control de la economía, ii) las implicaciones del eurocentrismo en la definición del hombre latinoamericano en términos epistémicos e históricos, y iii) el control del pensamiento y de la subjetividad.

Las raíces frente a la esfera económica tienen su origen en la década del 60 con las teorías de desarrollo impulsadas por Raúl Prebisch; la teoría de la dependencia sustentada por Theotonio Dos Santos, Fernando Cardoso, Enzo Faletto, Osvaldo Sunkel y Pedro Paz; la teología de la liberación argumentada por Gustavo Gutiérrez; y la filosofía de la liberación por Enrique Dussel; ideas que durante la década del 80 y 90 comienzan abandonar los planteamientos teóricos, epistemológicos y políticos de los discursos de la modernidad para centrarse en los estudios coloniales y post-coloniales, el eurocentrismo y las epistemologías del sur.

Al respecto, Quijano (1998) sostiene que los estudios sobre la modernidad han contribuido a proponer la importancia de repensar el continente desde una nueva mirada, así como los procesos de desarrollo, identidad y cultura, siendo esta la oportunidad para constituirse de manera diferente a las estructuras sociales y de poder que dejó ancladas históricamente el colonialismo, tan fundamentales en la nueva relación del sujeto histórico.

Para Mignolo (2009) el proyecto epistemológico del pensamiento decolonial debe articular elementos éticos, históricos y políticos, capaces de proponer una nueva mirada de aproximación a la historia para superar las lógicas de explotación, opresión y subdivisión que trajo el colonialismo. De Sousa (2010) sostiene que el cambio por el que atraviesan las ciencias sociales es producto de la presión que realizan las diferentes luchas populares, pero en

especial, de la demanda de derechos que exigen los nuevos movimientos sociales que emergen en la escena política, tales como: feministas, indigenistas, afrodescendientes, ecologistas, animalistas y, de género.

Tanto para Escobar (2003) como Quijano (2000), este esfuerzo por revelar la opresión y la exclusión permite entender la historia desde la dominación que existe en las relaciones de poder cuyos alcances han durado en el tiempo y están presentes en las costumbres, en la cultura, en las estructuras simbólicas y cognitivas humanas y, en todos los mecanismos que subalternizan los saberes, subjetividades y las formas de conocimiento.

Mignolo (1995) propone ante el fenómeno de la colonialidad del poder la construcción de geopolíticas del conocimiento que permitan vincular la problemática con espacios geo-históricos situados para entender sus efectos, la evolución y la posibilidad de construir saberes alternativos desde las realidades marginales y oprimidas. Mignolo (2003) cree que todo pensamiento es una historia local con la cual se diseña el mundo, por tal razón, no debe ser entendido sólo como una herencia colonial, sino que sus efectos se evidencian en las lógicas neocoloniales del presente.

De esta manera, la perspectiva decolonial atraviesa por una búsqueda de propuestas que permitan interpretar las realidades de los grupos subalternos, para ello, Walsh (2007) plantea que el abordaje desde la interculturalidad es una forma de conocer sobre comunidades negras, indígenas y marginales que enfrentan sus problemas de desarrollo ante la modernidad/colonialidad y están ligadas a un proyecto de descolonización y transformación social, política y cultural.

Desde esta perspectiva, los estudios se han orientado en realizar investigaciones que permitan la construcción de modelos de democracia, sociales y participativos sustentados desde lógicas anticolonialistas, antisegregacionistas, antiimperialistas y anticapitalistas, con la intención de abrir la participación a los sectores excluidos de la toma de decisiones y a la creación de propuestas alternativas a nivel socio-económico. (Walsh, 2007).



Al respecto, Madoery (2012), presenta este esfuerzo como un despertar de las conciencias que ha llevado a un nivel de involucramiento muy amplio y en diferentes aspectos, tales como la militancia, la creación de movimientos sociales, campesinos, feministas, obreros, etc., con un ideal transformador y propositivo. Por su parte, teóricos como Santos (2019) consideran importante la creación de una sociología de las emergencias siendo fundamental el distanciamiento con la tradición crítica occidental de forma tal que permita llevar al desarrollo de una epistemología del sur.

Las dificultades del pensamiento crítico latinoamericano han sido diversas y muy variadas, en especial, han tenido que enfrentar la persecución de los gobiernos y las oligarquías radicales que históricamente las han asociado con la izquierda política y las guerrillas revolucionarias. Así, fenómenos como las dictaduras de Seguridad Nacional ejecutadas en los 70, las cuales emplearon prácticas de persecución, encarcelamiento, tortura, asesinato y desaparición de personas a nivel regional latinoamericano, fueron determinantes para distanciar a los centros de producción de las ideas con los movimientos y organizaciones de base social. Por lo que durante ese periodo hubo una persecución de las ideas del pensamiento crítico, al forzar en los planes de estudio un cambio en la mirada de la realidad social crítica por la incorporación de las tecnologías como una nueva ventaja competitiva.

Así mismo, operó un cambio en las ciencias sociales, al perder interés el estudio de fenómenos como la alienación obrera, las teorías de la dependencia económica, la lucha de clases y la explotación laboral. Este hecho, llevó a que los esfuerzos de los movimientos y organizaciones sociales se centrarán en luchar por conseguir las garantías del estado de derecho para lograr el ejercicio de sus libertades civiles y políticas (Acosta, 2010). De esta manera se generó una separación mayor entre los teóricos críticos, las organizaciones obreras y los movimientos sociales, lo cual ocasionó un impacto decisivo en la construcción epistemológica e interpretativa de la realidad.

Este hecho, a la luz de la concepción materialista de la historia condujo a una fragmentación del marxismo, en clásicos, débiles y fuertes, hasta el punto de ser usados como un arma revolucionaria contra el sistema y la dominación normativa, pero también llevó a producir un marxismo general y reduccionista que piensa todo desde una visión economicista, siendo este hecho duramente criticado por intelectuales y, por el ala del marxismo científico que tiene una concepción más amplia de la aplicación del paradigma para la interpretación de los fenómenos sociales, la alienación, la consciencia de clase social, los temas de derechos humanos, y la reivindicación social y política.

Así, los marxismos latinoamericanos de comienzos del siglo XX edificaron sus fundamentos de manera dependiente de la obra de Carlos Marx, pero lo fueron adaptando a los procesos de desarrollo, industrialización y producción histórica de cada país desde una lógica dialéctica que compaginaba las premisas de los historiadores liberales y de la ilustración para la democracia. Alejándose con ello de la posibilidad de tener una ortodoxia latinoamericana que permita la cimentación teórico-práctica de las tesis de Marx, Engels y Lenin.

Al respecto piensa Lukács (1970) que ello no implica realizar una adhesión sin crítica, sino por el contrario, hace alusión a cuestiones de tipo epistemológico, antológico y metodológico muy importantes en la que está presente la concepción materialista de la historia y su método para la comprensión y transformación de la realidad.

Por último, otra de las dificultades tiene que ver con la imposición por la fuerza del neoliberalismo en América Latina como corriente de pensamiento para orientar el crecimiento y el desarrollo; este impulso del capital ha convertido a la política en un simulacro en el que la realidad se vuelve retórica en los medios electrónicos, descubriendo múltiples realidades que llevan a conformar una infosfera hiper simbólica en la que los significados ya no crean significados sino significantes desterritorializados y descentrados, influidos por modelos transnacionales que cambian los comportamientos, estéticas, narrativas e imaginarios de los sectores sociales influyendo en sus prácticas de consumo y generando

un marcado individualismo nihilista. De forma paralela, se promueve la falsa idea de que se puede reconfigurar su sentido histórico a partir de lo autóctono, lo indígena y/o lo popular, cuando la tendencia general en países como Brasil, Argentina, México, Ecuador y Colombia, según Figueroa (2005), fue la de privilegiar la inversión de capital extranjero, para ello, se llevaron a cabo reformas macroeconómicas que facilitaban los intereses de las corporaciones multinacionales en América Latina.

Para organizaciones como Carnegie Endowment for International Peace and Inter-American Dialogue, la década del 80 y el 90 experimentó un modesto crecimiento, manteniendo aún, un promedio de 80 millones de personas que sufren la pobreza extrema. Esto revela, el fracaso y las contradicciones del proyecto hegemónico neoliberal, al prolongarse la crisis se generó un efecto político de deslegitimación y representatividad, hecho que evidenció, así mismo, un desgaste en las estructuras clásicas (los sindicatos, movimientos sociales, campesinos, obreros y estudiantiles) que mediaban entre el Estado y la empresa, para abordar los temas de trabajo, salario y productividad, lo que ha despertado una nueva ola de insatisfacción, inconformismo y la necesidad de replantear el modelo a través de la reconstrucción de los mapas alternativos del pensamiento crítico y el resurgir de una nueva cultura en los modelos sociales.

Por lo tanto, la lógica del orden económico ha sido una construcción de un Estado burocrático autoritario, que sirvió de presión, en tanto negación y exclusión, de otros modelos de desarrollo alternativo, imposibilitando la emergencia de los espacios, ideas y protagonistas histórico-políticos y teórico-categoriales de las alternativas.

### **2.3. Tercer eje teórico-conceptual: contexto tecnológico y científico que produce el desplazamiento de las estructuras simbólicas del pensamiento crítico**

Uno de los factores que ha causado interferencia en la consolidación del pensamiento crítico en América Latina proviene de las

corrientes económicas que orientan los modelos de estado en las democracias liberales. En especial, se ha usado el pretexto del bajo crecimiento interno de las economías, la deuda externa, el bajo nivel de desarrollo científico y tecnológico para insertar programas de estabilización macroeconómica con la intención de producir un fuerte proceso de transformación estructural en toda la región.

Las ideas de los desarrollistas latinoamericanos quedaron atrás durante la década del 80, en la cual se comenzó a impulsar el proceso de apertura económica, aun cuando muchos países todavía presentaban condiciones precarias en sus economías internas y una baja capacidad de producción industrial, imposible de competir con los países desarrollados. Para Ornelas (2009) la imposibilidad de tener un modelo propio de desarrollo fue el factor que dio paso a la aplicación de las políticas neoliberales impulsadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI), la Banca Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), abonando el terreno para una nueva fase de expansión de los capitales internacionales a partir de la globalización de mercados.

Estos movimientos han afectado la base industrial, rural, tecnológica y productiva de los países de América Latina, a pesar de ello, se siguen perfilando dos grandes modelos de especialización productiva que impulsan las empresas, medios de información, industria y gobierno; el primer de ellos, se orienta a potencializar el dinamismo exportador de las industrias maquiladoras hacia los Estados Unidos, siendo la tendencia que se puede identificar en países como México, Centroamérica y el Caribe.

La segunda tendencia busca un acertado equilibrio en la exportación de materias primas, recursos naturales, mano de obra y prestación de servicios, combinado con una política interna de producción manufacturera que abastece la demanda nacional. Para el caso de Brasil y México, dos núcleos centrales de pensamiento, se ha notado un importante avance en materia de exportaciones en ingeniería, aeronáutica y ensamblaje automotriz, producto del despertado interés por innovar y competir en este campo.

Así mismo, la construcción simbólica del progreso hoy día está atravesada por la creación de referentes en los campos de la tecnología, la ciencia, la electrónica y la computación, como nuevas maneras de generar rentabilidad e inversión. Pero no se puede desconocer que la llegada de capitales transnacionales y multinacionales han llevado a la desaparición de empresas, industrias y mercados en América Latina; también ha llevado a imponer el dólar como moneda dominante y las narrativas norteamericanas basadas en la ciencia ficción para construir una idea futurista de la sociedad.

Con ello, se determina que la cuarta revolución industrial, junto con la configuración de una sociedad de la información y el conocimiento, sustentada en gran parte en lo electrónico y lo digital, como estructuras simbólicas cognitivas del progreso y desarrollo de las sociedades en el siglo XXI, ha ocasionado una alta tasa de muerte y desaparición de las empresas nacionales, así como cambios y alteraciones en la cadena productiva y de mercados. Estas reformas estructurales revelan la creación de un nuevo cuadro de transformación en la morfología socio-política de América Latina que requiere una relectura para proponer una nueva estructura simbólica que entre en diálogo con una nueva mitología cultural, memorias antropológicas, hermenéutica simbólica y fenomenología de la existencia, desde la continuidad y actualización del programa de la teoría crítica del progreso y la reconfiguración de la conciencia a partir de una axiología materialista dialéctico negativa.

De este panorama emerge un claro ganador: el capitalismo internacional y transnacional, que ondea su bandera decretando un nuevo orden a seguir, copiado por las empresas y replicado en las universidades. Por ello toman cada vez más valor, las áreas aparejadas con la productividad, la investigación, la innovación y la tecnología, desplazando los postulados que propone la praxis del pensamiento crítico. El resultado muestra un cuadro masivo de desempleo, violencia en las ciudades, aumento de la desigualdad y emulación de los estilos y modos de vida de los polos de desarrollo dominante.

También hay un movimiento arquetípico que permite identificar la lógica con la que están operando las estructuras simbólicas

cognitivas, en especial, frente a la incorporación de la tecnología se puede identificar un sesgo ahorrador del uso de la mano de obra, de manera paralela, la exigencia de nuevos procesos de recalificación de la fuerza de trabajo y la exigencia de adaptarse a los nuevos contextos que imponen las tecnologías informatizadas.

Otro de los referentes que se encuentra en las estructuras simbólicas están vinculados con los discursos, narrativas e imaginarios que se construyen sobre los ajustes macroeconómicos que los gobiernos vienen realizando. Uno de ellos, defiende los programas de ajuste al argumentar que todo está marchando bien, que hace falta tiempo para lograr la adaptación al cambio y ver los éxitos en materia de crecimiento y productividad empresarial. Otros por su parte, proponen que es necesario profundizar aún más en las reformas y lograr la articulación con los mercados internacionales, abriendo y desregulando mucho más la economía.

Así mismo proponen una mayor flexibilización en los mercados de trabajo, para quitar la carga del turno laboral y de esta manera, lograr que el trabajador mantenga su interés por la productividad en la casa, con ello se espera que la fuerza invisible del mercado incentive un mayor interés por el desarrollo del capital simbólico, relacional y de conocimiento. Adicional, proponen la creación de mercados nuevos a partir del uso intensivo de las tecnologías de la información, el manejo de softwares y la aplicación de la Inteligencia Artificial para desplazar la mano de obra en sectores donde el humano ya no es necesario y en reemplazo abrir nuevas carreras profesionales mediante el fortalecimiento de la disciplina competitiva.

La expansión del enfoque neo estructuralista orientado al uso de las reformas en materia macroeconómica para corregir las tendencias de liberalización comercial, los desequilibrios del mercado, de la balanza comercial y de las políticas monetarias, hacen parte de esa capacidad simbólica de desplazar las ideas del pensamiento crítico, al plantear un enfoque integrado que permita la cobertura del desarrollo reduciendo los impactos negativos en la equidad social, la desigualdad económica y la posibilidad de incrementar la participación política.

También las políticas estructuralistas exponen que las asimetrías de la información, las externalidades, el posicionamiento de marca, producto o mercado, es una ventaja competitiva necesaria para el sistema de precios, siendo ésta la razón de ser de la economía capitalista puesto que incide en la acumulación y el crecimiento empresarial. Así, todas las inversiones en investigación, innovación y desarrollo empresarial apuntan a crear asimetrías en la información para diferenciar los productos, mercancías, bienes y servicios y de esta manera buscar una ventaja en el mercado. Dichas fuerzas se construyen como un referente simbólico muy importante para la pervivencia de las empresas y los trabajadores, por lo tanto, tienen la fuerza para desplazar el pensamiento crítico, pues se conciben en los tratados de economía interna como necesarias para impulsar el crecimiento y el cambio estructural del sistema.

Pero uno de los referentes más profundos y radicales que están presentes en las estructuras simbólicas y cognitivas, tienen relación con la idea del cambio en la sociedad, exigida por una permanente crisis económica que sacude de forma permanente al sistema.

Al ser el cambio un fenómeno que causa crisis interna, por traer una recesión económica, devaluación de la moneda, aumento de la tasa de interés, retraer la demanda interna, hace que las empresas reduzcan los costos de producción a fin de sobrevivir en mercados cada vez más dinámicos, exigentes y competitivos. A ello se agregan los cambios y transformaciones que sufre la sociedad en los marcos institucionales y regulatorios, construyendo de manera permanente esa idea que hace que la experiencia humana sea más efímera, inestable y evanescente.

Sin duda, entre las tendencias que se han señalado una de la que más influencia ha cobrado en los últimos años, es la estructura simbólica de construir la sociedad del conocimiento, siendo este el modelo macrosocial de mayor impacto cognitivo. Para Manca, y Ranieri, (2016) la fuerza de cambio, la capacidad centrífuga para atraer ideas, capitales, proyectos y mentes avanzadas proviene de la aceptación y legitimidad de un mañana interconectado, en red y global capaz de transformar la realidad y producir una sociedad

mejor. La idea de que a través de las redes humanas y tecnológicas se originan prácticas y acciones comunitarias, que produce y acumula saber científico, conocimiento y experiencia, capaz de generar ganancia, enriquecimiento y capital, seduce a las nuevas generaciones para que de manera rápida se conecten a establecer vínculos con sectores empresariales, industriales y gobierno, dejando de lado la idea de cuestionar la realidad y terminan por abandonar el proyecto crítico.

Hoy la idea de cambio está vinculada a los procesos de digitalización, siendo ésta una revolución de cuarta generación de la élite social, que emplean la concurrencia digital para cambiar las más importantes actividades humanas: estudiar, relacionarse, trabajar, expresarse, comprar, ofertar productos, pero también adquirir información, conocimiento y adquisición de habilidades y destrezas. Siendo los campos de mayor intervención y configuración ya que evidencian la importancia de cambiar el sentido de la realidad a través de la educación y la investigación.

Según Herrera (1995) los efectos que el modelo de sociedad de conocimiento han causado se pueden sentir en las universidades, siendo los epicentros de la producción histórica del saber científico, hoy tienen que disputar su capacidad de generar conocimiento, legitimarlo y difundirlo con otras organizaciones que entraron a competir en este contexto, sin tener el mismo rigor en la producción ni los mismos intereses investigativos, así se han dejado de lado los campos como el materialismo histórico, la alienación de las clases sociales, la instrumentalización del lenguaje, las industrias culturales, las luchas hegemónicas y contra hegemónicas, por temas como la hiperconexión, el big data, los meta campos, el mundo cibernético, las redes sociales, etc.

Tal eclosión de temas es producto de la trama que el proyecto de sociedad de conocimiento crea para instaurar un modelo de sociedad esencialmente controlado por los sistemas de medios y nuevas tecnologías, logrando un cambio en las agendas de investigación ya que de dicha realidad surgen nuevos requerimientos metodológicos y teorizaciones, que a medida que se van dando los cambios se vuelven



insuficientes para explicar la complejidad de los efectos desencadenados a nivel local, nacional y global por la digitalización.

Así, las investigaciones y teorías con enfoque tecnológico orientadas en la sociedad digital se retoman a contracorriente, investidas de un pragmatismo que imponen los gobiernos y centros de investigación universitarios, desde una lógica de desarrollo funcional, que no ha dejado de extender su influencia en las formas de ver y entender el mundo. Este discurso se ha impregnado del paradigma sistémico en red para centrar las formas de pensamiento, prácticas y teorías inspiradas esencialmente por ideologías del *managment*, la cibernética, la robótica y la automatización de procesos.

Este fenómeno ha venido siendo acompañado por la forma como hoy se promueve la acción política a través de las redes sociales, canales digitales y plataformas de interacción, sustituyendo el ejercicio de la política en escenarios públicos, la participación ciudadana activa y la creación de organizaciones sociales, por la política de elaboración científica que reúne ideas, opciones y busca soluciones a los problemas a partir de actividades técnicas y la toma de decisiones reservada para la élite.

Esta lógica prima hoy en las instituciones públicas y en el ejercicio de la democracia, ha interiorizada para promover el uso intensivo de las redes sociales y canales digitales para la participación pública, cambiando la antigua conciencia de clase, la lucha obrera de base y el militatismo ideológico e intelectual, por la construcción política en las redes. Siendo esta otra forma de colonización promovida por las élites del poder quienes desde siglos atrás vienen universalizando la idea del progreso como una estrategia para imponer el proyecto civilizatorio (Habermas; 1984).

La capacidad simbólica de la teoría política es muy fuerte para imponer patrones de pensamiento y lógicas cognitivas, debido a que tiene el respaldo de las instituciones, las mismas universidades y los centros de desarrollo tecnológico. En este sentido, el principio de orden ha impulsado el cambio hacia formas de organización cada vez más tecnológicas y electrónicas, siendo la educación la que cumple el papel fundamental para producir los conocimientos

necesarios para que esta realidad sea posible (Tobón, 2015). Pero hoy más conscientes que nunca de que a través de la tecnología, la libre circulación de personas y mercancías incentivadas por la web, los sistemas de información y comunicación, la idea saintsimoniana de una sociedad igualitaria no es posible, por el contrario, la brecha de la desigualdad, la exclusión y la pobreza han aumentado de manera alarmante.

Hoy la economía mundo se organiza de manera jerárquica en espacios de dominación geopolítico a partir de tres dimensiones: un polo dominante en torno del cual giran en su zona intermedia agentes de influencia y, más abajo, se encuentran sectores dominados, subordinados y dependientes, en medio de un intercambio de relaciones, productos, capitales y conocimientos, ampliamente desiguales.

Por último, entre las estructuras simbólicas más determinantes se encuentra la tesis que han difundido a partir de la teoría política, denominando las democracias de América Latina como estados fallidos, con la idea de explicar el fracaso del desarrollo del sur como un fenómeno de intolerancia política y, de esta manera incorporar modelos de reestructuración. Desde esta perspectiva, se puede resaltar que América Latina ha seguido de manera eficiente las políticas impuestas por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Banca Mundial (BM) sin lograr los mejores resultados, en cambio se ha favorecido la concentración del capital transnacional y el desarrollo del capital financiero.

Este hecho ocasiona que se cree un clima de nueva búsqueda intelectual, en el que se exigen nuevas herramientas teóricas para comprender y conceptualizar con mayor precisión el tipo de sociedad que está emergiendo a partir de los actuales modelos de desarrollo científico-tecnológico mencionados, lo que ha conducido a uno de los más radicales desplazamientos en la estructuración del pensamiento crítico en América Latina, generando en primera instancia lo que Boaventura (2019) denomina como incertidumbre epistémica, caracterizada por no saber qué hacer, qué camino tomar ante una crisis generalizada y la ausencia de teorías interpretativas.

Esta realidad paradójica es el escenario en el que las teorías críticas se encuentran en el siglo XXI, hecho que conduce a reformular una práctica de pensamiento situado históricamente para que permita la reconstrucción del pensamiento crítico inicialmente desde sus núcleos de influencia y posteriormente centrar los esfuerzos en un nuevo corpus de interpretación autónomo, independiente y original para entender la realidad densa de América Latina.

## **2.4 Cuarto eje teórico-conceptual propone la recuperación de las estructuras simbólicas del pensamiento crítico negativo en América Latina a partir de la reconstrucción de una razón axiológica materialista desde la escuela de Frankfurt**

Inicialmente es necesario partir de recalcar que el sujeto en América Latina se encuentra sumido en una crisis histórica, debido a que los desarrollos sociales y culturales del continente han sido esencialmente medidos en términos técnicos, productivos y científicos, lo que alejó la idea de construir un paradigma propio que permita comprender las implicaciones que el progreso, la industrialización, el mestizaje y los desequilibrios del poder han ocasionado en las sociedades.

Por ser un territorio marcado por la conquista y la colonia, dos formas de explotación, saqueo y esclavitud, no sólo de los recursos naturales sino de lo humano, la incorporación de una teoría crítica para el continente siempre ha tenido la urgente necesidad de ser estructurada, siguiendo a Habermas (1981), a partir de una razón en sentido emancipatorio, liberador y autónomo, que sea construida desde una perspectiva ética, que enlace los saberes tradicionales, originarios, ancestrales, en sus diferentes contextos histórico-culturales, en medio de un diálogo sustentado desde una praxis comunicativa para que les permita a las relaciones intersubjetivas actuales la aceptación y valoración del pasado histórico y cultural de cada sujeto.

Pero este hecho no ha sido posible, porque el sujeto actual, ha perdido su consciencia histórica, tiene revueltos en su mente todos los tiempos que lo acosan y lo atormentan hasta el punto

de no saber hacia dónde dirigir el rumbo de la sociedad, pero además de eso, según Honneth (2001) el sujeto se mueve impulsado por la idea de lograr un grado más alto de reconocimiento social, por lo que sólo busca protagonismo, prestigio, estatus y calidad de vida. Este deseo lo conduce a desarrollar talentos, destrezas, saberes y conocimientos, para adquirir mayor nivel social, así mismo despierta su avaricia por el dinero, la acumulación de bienes, riqueza y poder.

Este hecho sumado a que el pensamiento latinoamericano no ha podido superar la crisis de sentido causada por la herida del exceso pluralismo en la raíz de sus culturas, así como la pérdida de la fe y la secularización moderna de las ideas. Para Berger y Luckmann (2006), esta crisis de sentido tiene su origen en la amplia, contradictoria y diversa pluralidad de sentidos que rondan en la sociedad. Al respecto Metz (2007) sostiene que la pluralización es un proceso desorientador del sujeto, quien se acostumbra a una realidad confusa, incomprensible, a veces hasta caótica y desordenada, que no puede racionalizar, ni entender ni mucho menos transformar.

Esta pluralización es producto de la explosión demográfica, del crecimiento económico acelerado, de la expansión de los mercados y del proceso de industrialización, que atomizó la sociedad por la necesidad de dividirse y encontrar consumidores. Así mismo, los medios de comunicación de masas promovieron diferentes formas de pensar, vivir, emocionar y sentir para diversificar las audiencias, los gustos, intereses y necesidades.

Todo ello en medio de una cultura cada vez más irracional y nihilista, en la que se agudizan las crisis del sistema capitalista y de la razón, desatando fenómenos como la razón fría, la razón extrema y la razón instrumental. Al respecto Habermas (1989) concibe las democracias liberales tardío capitalistas como regímenes en el que el conflicto de clases se vuelve latente, mientras que los ciclos de crisis de la economía se agudizan y se vuelven permanentes, desatando problemas estructurales de legitimidad en el poder y de legalidad comercial que son causas de violencia y contrabando.

En escenarios más amplios como la globalización, las afectaciones a los sistemas mundo en las sociedades de capitalismo periférico son más profundas y estructurales, lo que conduce a experimentar un alarmante crecimiento de los problemas internos, siendo sus efectos producto de relaciones económicas – sociales más asimétricas, de una mayor desigualdad y amplia destrucción en las anteriores formas de organización, de producción de libre mercado y de consumo (Habermas, 1998). Al volverse cada vez más capitalismo global, tienden a existir poderes hegemónicos y regímenes internacionales de tipo económico y político de carácter supranacional.

Desde la perspectiva de Adorno (2013) se puede sustentar que la dialéctica histórica, tal como era entendida por Hegel y Marx, no tiene como resultado la síntesis de una nueva forma de progreso, por el contrario, pueden aparecer otras variables tanto históricas como sociales que produzcan nuevas formas de relación y realidades desiguales, así como la no formación de la consciencia de clase y la coacción violenta de los poderosos sobre los oprimidos. En esta medida, el uso de la dialéctica negativa implica un análisis crítico y un proceso de construcción argumentada, que se ve diezmado por la crisis posmoderna que ubica a la razón y a las racionalidades humanas en una lógica fragmentada, atomizada y diezmada, en la que el sujeto desaparece, porque no es una unidad con fuerza sino un sujeto débil, escindido, atormentado por las fuerzas del destino que no puede controlar.

Para Vattimo (1989) una razón sin sujeto es una acción sin responsabilidad, sin compromiso por el cambio social, lo que disgrega aún más al sujeto hasta individualizarlo al extremo, logrando que no adquiera una consciencia de clase ni un compromiso ideológico y/o político. Al ser esta lógica la que impera en la actualidad, las personas experimentan una ruptura, un vaciamiento, una alteración en los principios metafísicos de tiempo y espacio; al respecto se refiere Baudrillard (1998) que el individuo en la posmodernidad queda atrapado en un presente sin tiempo, en realidades sin contexto, en los que el simulacro es permanente, por lo que emergen

realidades virtuales a las que el individuo escapa inmerso en narrativas que a su vez son ficcionales.

Para Honneth (2009), es necesario replantear los postulados de la teoría crítica a partir de las ideas de sus primeros teóricos, ello implica repensar el marco conceptual psicológico con el cual se analiza la integración social del sujeto en los modos de producción, así como de los nuevos procesos civilizatorios por medio de una dialéctica de la ilustración digital de manera que permita a la vez contemplar la vida impulsiva de los seres humanos y entenderla como un acontecimiento pulsional falso, según Horkheimer y Adorno (2007), capaz de ser modificado, moldeado y transformado según las exigencias sociales y las imposiciones psíquicas de los dueños de los medios de producción.

Con ello Honneth (2009), defiende la idea de que es necesario comprender los efectos que ocasionan todas las formas de dependencia y sometimiento social, las cuales quedan reprimidas y bloqueadas por una dinámica pulsional que modifica y altera la conciencia humana. Ha estos procesos de subjetivación los describe como conflictivos por la forma como se internalizan los sistemas de conducta, siendo estos imperativos contradictorios al causar serias afectaciones en la vida pulsional. Hecho que impide que sea posible identificar de manera clara y acertada, las experiencias de dominación y opresión, puesto que la estructura sensible de la subjetividad queda articulada con las ideas de una falsa conciencia.

De esta manera Honneth (2011) critica la teoría del sujeto por considerar que no cumple con todos los elementos conceptuales para la comprensión de la realidad, así su trabajo apunta a replantear la teoría crítica a partir de una tesis sobre la lucha por el reconocimiento, en la que visualiza el fenómeno desde la elaboración de conocimientos normativos como una forma de posicionamiento social que cumple la función de articular la producción del orden establecido, pero teniendo muy en cuenta el conflicto dialéctico que ocasiona en la sociedad entre el poder y los intereses de las colectividades políticas.

Su postura sustenta que el ejercicio del poder y la dominación se emplea mediante el uso de dispositivos coactivos que pretenden interpretar la libertad de los gobernados, con ello rechaza la idea de Habermas de una moral que busca emanciparse de la colonización de lógicas instrumentales, ni mucho menos de la irrupción de subjetividades que trasgreden el orden institucionalizado, como exponía Horkheimer (2007), sino de entender cómo opera la antropogénesis regresiva en la consciencia humana, al ser un fundamento de la dominación ya que todos los instintos pulsionales son canalizados en pro de un rendimiento instrumental-productivo que rechaza el ocio, el placer y la diversión, elementos que el sujeto debe sublimar y suprimir para adaptarse al modelo normativo (Honneth, 2009a, p. 51).

Honneth (2013) detalla en su crítica al programa filosófico de Horkheimer, la existencia de un marcado pesimismo a la razón del siglo XX, centrada esencialmente en cuestionar la dominación del hombre sobre la naturaleza y, en la construcción de un modelo de acción social basado en las relaciones de poder. Así mismo rechaza la idea de que el trabajo afecta el mecanismo pulsional de la sensibilidad humana, pero más aún, cuestiona la construcción de la idea de dominación por definirla como una idea monolítica del ejercicio de poder.

Esto que Honneth (2009) llama errores teóricos que precedieron a la escuela de Frankfurt en el pensamiento de sus antecesores, al realizar los llamados “reduccionismos” interpretativos en el plano de las relaciones sociales es uno de los puntos que reconceptualiza al sustentar que no es la obediencia la que incide en las lógicas de poder sino las orientaciones normativas que aceptan los grupos sometidos las que sostienen la dominación social.

En este sentido Honneth (2011) incorpora la categoría de reconocimiento de derechos al observar que, en la sociedad actual, esta influye de manera decisiva en la reconfiguración de las instituciones de forma tal que éstas puedan ser aceptadas cuando crean políticas de reivindicación de los grupos minoritarios, excluidos del poder y en desventaja social. Esto lleva a pensar las relaciones de dominación

dentro del plano de los estados de derechos y de las economías liberales, en los que las instituciones cumplen un papel social, llevando la lucha política a formas de aceptación pragmática.

Honneth (1997) también señala en su obra *La lucha por el reconocimiento* que las motivaciones del conflicto social no responden únicamente a lógicas del interés, sino que, estas pueden provenir de disputas sociales que emergen de la violación de acuerdos, marcos normativos y consensos establecidos que regulan las relaciones comerciales, laborales e intergubernamentales. Así los fenómenos de protesta y resistencia social surgen cuando hay una violación al consenso legal establecido, por lo que las luchas están unidas a la posibilidad de mantener formas de consenso moral al interior de la estructura social, pero también en la distribución de derechos y deberes entre gobernantes y gobernados. (1997, p. 201).

La crítica de Honneth (1997), está basada esencialmente en las instituciones que no producen el reconocimiento de los gobernados, siendo este factor fundamental para entender la experiencia política y las posibles rupturas que afectan los vínculos humanos con la naturaleza, pero en especial, resalta el empleo de la norma como un instrumento legal que naturaliza las asimetrías de poder y la subyugación de una clase social sobre la otra.

Uno de los vacíos que se encuentra en la propuesta de Honneth (1997) es que ubica su reinterpretación de la filosofía a partir del pensamiento de Hegel sobre el reconocimiento humano, siendo una tesis que analiza más las formas de integración de los individuos en la sociedad antes que abordar la priorización marxista sobre las tesis de economía política, el trabajo, la lucha de clases, la alienación y la praxis social, cayendo con esto en una lógica funcionalista más que crítica.

Otro de los errores imperdonables que comete Honneth es pasar por alto que la historia de los espacios-tiempo de la vida material y la etno-historia de las mentalidades no han superado la tensión dialéctica esencial del conflicto, originado por la acumulación de riqueza y la generación de brechas cada vez más amplias de pobreza y miseria, lo que conduce a que la interpretación de la historia se vuelva



lenguaje discursivo tendiendo a desvanecerse en la territorialización, por lo que la historia, tiene que recuperar el guion borrado, para reescribirlo con la intención de devolverle un sentido y una esperanza a la lucha de los pueblos (Anderson, 1986).

De esta manera, la reconstrucción del proyecto de la teoría crítica para el caso de América Latina, tiene que pasar por una teoría del sujeto político a partir de las poéticas del sentido que implican recomponer la capacidad subjetiva desde un materialismo dialéctico fenomenológico de la consciencia del tiempo inmanente y de la consciencia histórico-materialista, para Honneth (2009c) primero hay que superar las patologías de la razón y posteriormente, darle continuidad actualizando la teoría crítica.

No hay que perder de vista que la condición posmoderna tiene como punto de partida la pérdida del sujeto, en palabras de Lanz (1996) dicho fenómeno sustenta la desaparición de la consciencia del sujeto quien viene siendo expropiado del mundo y de sí mismo, y que para volver a 'ser' necesita objetivarse, hecho que realiza a partir del discurso, pero dice Barthes (1972) en ellos prima la extinción del contenido por la forma, al respecto se puede decir que la palabra otrora fue constructora de realidades hoy se ha vuelto su disolvente.

Así el sujeto se disuelve en la construcción de un discurso y los discursos se disuelven en otros discursos, de forma que la realidad se pierde en los intersticios de palabras y lenguaje, restándole valor a los temas de mayor trascendencia y equiparando lo irrelevante. Así, el inicio de una experiencia humana basada en la dignificación de la persona tiene que estar vinculada con la construcción de una subjetividad política sustentada en la memoria histórica y en la acción colectiva para la transformación social.

Al existir una reducción en las estructuras simbólicas, cognitivas y subjetivas del mundo interno, se altera la percepción del tiempo, así como la capacidad emocional y sensible de las personas, por ello, se propone la teoría crítica del sujeto a partir de una poética del sentido, para que cumpla el papel de analizar los efectos, alteraciones y daños que sufren los individuos por culpa de

la alienación, la despersonalización y la desrealización. Asimismo, que sirva de marco para reorientar la sensibilidad humana, recomponiendo sus estructuras estéticas, simbólicas y arquetípicas claramente deterioradas y alteradas.

La imagen poética explica lo indecible que subyace en la mente humana, por lo que indaga en las emociones y las sensaciones como visión genuina del mundo, la cual se vuelve un saber verdadero, esencial, que involucra tanto la verdad, la belleza y la realidad. Esta pretensión es una aspiración estética-simbólica, cognitiva y emocional que le da significado a la experiencia humana.

Ahora bien, el análisis materialista de la conciencia interna del tiempo trata de volver la atención sobre la visión misma de los cambios de la conciencia histórica en la construcción de la temporalidad y del cambio-continuidad con el cual se han dado las explicaciones de los hechos del pasado y su relación con el presente. A pesar de que el tiempo es una realidad individual, fundamento del origen de sentido en los campos subjetivos de la experiencia, es también una construcción social, por lo tanto, existe de diversas formas según los contextos sociales y culturales. Por lo que, repensar la teoría crítica sin reconstruir el tiempo histórico y la conciencia histórica es un error, ya que ambas permiten la interpretación de la evolución de la sociedad y de sí mismos para contextualizar su sentido como seres sociales.

De esta manera, los aportes de la teoría crítica son importantes para interpretar la realidad, pero no son válidos para extrapolarlos a nuestro tiempo, por lo que se debe rescatar el núcleo racional, sociológico, filosófico y político, a partir de la matriz generativa para construir los marcos interpretativos que se ajusten a la realidad de las sociedades latinoamericanas. Es decir, que son necesarias la generación de nuevas categorías para reemprender la tarea científica de producir nuevos marcos teóricos comprensivos.

Por esta razón, la teoría crítica y su concepción materialista de la historia en torno de las relaciones sociales de producción e intercambio tiene vigencia para el estudio y la comprensión de las relaciones de desigualdad y explotación social en el siglo XXI,

pero, según Roca (2016) fenómenos como la alienación, el conflicto y la violencia social, deben ser pensadas desde el postindustrialismo, la sociedad hiperconectada, el mundo multipolar y las crisis medioambientales. Ya que de lo que se trata es de usar el criterio dialéctico para reelaborar el marco conceptual que permita interpretar las transformaciones socioestructurales, simbólicas y cognitivas que se están generando en las sociedades tardío capitalistas en torno de las condiciones laborales, el impacto de las nuevas tecnologías, la disgregación en los núcleos familiares, el cambio estructural en los procesos de integración social, así como las concepciones de ciudadanía, desarrollo humano y sociedad civil, siendo estas categorías emergentes las que tienen vigencia para ser abordadas desde el núcleo racional dialéctico-crítico y la matriz generativa del materialismo histórico.

Otro aspecto desde el cual se puede resaltar la vigencia del pensamiento crítico tiene relación con el sufrimiento moral, un fenómeno que está muy marcado en las sociedades de América latina, pero se mantiene silenciado, en parte por la falta de justicia y por la coacción de los poderosos. Este según los modelos de sociedad y las estructuras violentas, puede ser abordado desde diferentes perspectivas y con variación interpretativa en sus análisis.

Por lo que aquí, el problema no es por el reconocimiento, sino que el daño moral, más las condiciones estructurales socio-económicas que llevan a replantear las teorías de justicia social para América Latina, al existir condiciones históricas de explotación, pobreza y exclusión. En esa medida, primero se debe reparar el daño y posteriormente arreglar las esferas del reconocimiento (afectiva, jurídica y prosocial), ya que están relacionadas con las prácticas políticas de los sujetos. Por eso, la adaptación del pensamiento crítico debe hacerse incluyendo aspectos teóricos que involucren el giro institucional, las jerarquías, la corrupción y la dominación hegemónica. Por lo que, al proponer una teoría crítica sin pensar las experiencias de daño y sufrimiento social, se pierde por completo su potencial crítico, siendo toda vez que los horizontes normativos

son insuficientes para conseguir las condiciones necesarias para la autorrealización de los individuos en la sociedad.

Así que para reificar la conciencia del sujeto, es necesario considerar que los horizontes normativos no son campos neutrales en los que todos participan, sino que están atravesados por estructuras de poder que imponen las esferas del reconocimiento como espacios que se configuran de forma permanente en medio de las relaciones y las prácticas sociales. Por lo que los fundamentos de la teoría del reconocimiento de Honneth (1997) brindan un marco teórico útil para entender las dinámicas de la sociedad digital en América Latina y proponer una nueva forma de articulación del pensamiento crítico en relación con los nuevos procesos de digitalización.

La teoría del reconocimiento se fundamenta en el desarrollo de la identidad y la autonomía individual, Honneth (1997) identifica tres esferas de reconocimiento en las democracias: 1) el reconocimiento afectivo en las relaciones personales), 2) el reconocimiento legal que garantiza la igualdad de derechos, y 3) el reconocimiento social que se manifiesta en la solidaridad y el aprecio por las contribuciones individuales a la comunidad (Honneth, 1997). La ausencia de reconocimiento en cualquiera de estas esferas conduce a la alienación y al conflicto social.

De manera que al pensar desde los postulados de Honneth (1997) la teoría del reconocimiento en el ámbito digital implica hacerlo a partir de la brecha de alfabetización, tanto como en la efectividad en los procesos de interacción y en la autenticidad del reconocimiento que se logra por medio de las estructuraciones simbólicas de la web. La digitalización ha facilitado el reconocimiento en términos de derechos y solidaridad, pero también ha promovido formas superficiales de reconocimiento, y ha promovido lógicas de radicalización de identidades, nacionalismos, regionalismos y localismos que no contribuyen al desarrollo genuino de la identidad y la autonomía (Honneth, 1997).

Por lo que la nueva articulación entre el pensamiento crítico en la sociedad digital debe adaptarse para enfrentar los desafíos específicos que plantea la digitalización. La sobrecarga de información,

la instrumentalización de dato, la retórica de la imagen, la trivialización de los hechos y la fragmentación de las audiencias en nichos específicos, son fenómenos que requieren de otros ciudadanos más alfabetizados en materia digital para que adquieran los conocimientos fundamentales que les permita a los individuos discernir información veraz de la desinformación y cuestionar las narrativas dominantes (Fernández, 2018).

Así, la teoría del reconocimiento contribuye en esta nueva forma de pensamiento crítico al enfatizar en la importancia de las relaciones de reconocimiento en el desarrollo de la autonomía crítica, de manera tal que se pueda fomentar la creación de verdaderos ecosistemas digitales que promuevan el reconocimiento auténtico y el respeto mutuo, siendo fundamental lograr un reconocimiento afectivo en las relaciones personales a través del contexto digital, en particular en las redes sociales (Carrasco y Pérez, 2019), en plataformas como Facebook, WhatsApp e Instagram.

Así mismo, contribuye en comprender los factores de desigualdad que están presentes en las estructuras simbólicas y cómo estas influyen en el reconocimiento legal que garantiza la igualdad de derechos, en especial, cuestionando los factores que impiden la mejora en el acceso a servicios públicos y la información, la falta de transparencia, pero también para pensar los procesos de participación democráticos, como peticiones en línea, votaciones electrónicas y acceso a la legislación. A través de la teoría de Honneth (1997) se puede comprender como la economía digital y las plataformas de colaboración aumentan el reconocimiento social de las contribuciones individuales y así mismo, entender como las desigualdades de acceso y capacitación pueden limitar estos beneficios.

Por último, la teoría del reconocimiento permite identificar los valores democráticos que se manifiestan en la solidaridad y el aprecio por las contribuciones individuales a la comunidad en especial en ámbitos como la economía digital, el trabajo remoto, las plataformas colaborativas y demás canales y medios que minimizan, opacan o realizan un reconocimiento social e individual por las contribuciones, facilitando el networking y la cooperación profesional.

Ahora bien, desde esta perspectiva se puede decir que la teoría crítica latinoamericana ha evolucionado a partir de los fundamentos y premisas científicas sociales de la Escuela de Frankfurt, integrando y adaptando sus postulados a las realidades y desafíos específicos de América Latina. Así, representada por teóricos como Theodor Adorno, Max Horkheimer y Jürgen Habermas, se centra en criticar las estructuras de poder y las ideologías que perpetúan la dominación y la injusticia social. Sus conceptos de racionalidad instrumental, industria cultural y esfera pública han encontrado eco y reinterpretación en el contexto latinoamericano (Habermas, 1981).

En América Latina, la teoría crítica se ha nutrido de una variedad de aportes regionales que responden a las condiciones históricas y sociales particulares de la región. Pensadores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Walter Dignolo han enriquecido este campo con sus enfoques decoloniales, que cuestionan la colonialidad del poder y proponen una epistemología del sur. Quijano (2000) introduce el concepto de “colonialidad del poder”, que destaca cómo las estructuras coloniales de dominación persisten en las formas contemporáneas de poder y conocimiento. Dussel (1995) amplía esta crítica al enfocarse en la filosofía de la liberación, que busca descentrar las narrativas eurocéntricas y valorar las experiencias y conocimientos de los pueblos oprimidos. Dignolo (2011), por su parte, promueve la “descolonización del saber”, subrayando la necesidad de una pluralidad epistemológica que incluya las voces marginadas por el proyecto colonial moderno.

Estas contribuciones de los pensadores decoloniales han permitido a la teoría crítica latinoamericana desarrollar una perspectiva que no solo critica las estructuras de poder globales, sino que también ofrece alternativas basadas en las experiencias y conocimientos locales (Mendieta, 2005). Este enfoque interdisciplinario y pluriversal está en consonancia con la tradición de la Escuela de Frankfurt, pero se distingue por su énfasis en la descolonización y la justicia epistemológica (Fornet-Betancourt, 2004).

Además, la metodología analítica del discurso en la teoría crítica latinoamericana se basa en herramientas como la “arqueolo-

gía filosófica” de Michel Foucault. Esta metodología, adaptada al contexto latinoamericano, se emplea para desenterrar y analizar las capas de significado y poder que subyacen en los discursos sociales y culturales (Foucault, 1969). Al aplicar esta perspectiva, los teóricos latinoamericanos pueden examinar cómo las estructuras históricas de dominación y resistencia se manifiestan en el presente, ofreciendo una comprensión más matizada y crítica de las dinámicas sociales y culturales en la región.

En resumen, la teoría crítica latinoamericana mantiene una relación enriquecedora con la Escuela de Frankfurt, mientras incorpora y adapta los aportes de los pensadores decoloniales. Esta integración de perspectivas permite abordar de manera más eficaz las particularidades y desafíos de América Latina, ofreciendo una crítica profunda y propositiva de las estructuras de poder y conocimiento contemporáneas.

### **3. Conclusión**

El desplazamiento del pensamiento crítico en las estructuras simbólicas de la sociedad en América Latina se viene presentando por la presión que ejercen las políticas neoliberales en los modos de vida y en las relaciones sociales, las cuales articulan sus propuestas con ideas de corrientes de mercado afines a las lógicas del capitalismo internacional y global. Así mismo, por el uso de la ciencia, la tecnología y la innovación como armas estratégicas para impulsar una nueva forma de desarrollo. Esta experiencia ha forzado a los gobiernos, instituciones educativas y empresas a exigir nuevos conocimientos y saberes, llevando a que rápidamente muchas corrientes de formación queden relegadas.

Así mismo, todo el simbolismo que se difunde de los beneficios de la tecnología para la construcción de una democracia liberal, de una nueva ciudadanía, de redes de conocimiento, etc., son elementos cognitivos muy fuertes que conducen al cambio y despiertan un nuevo interés por el paradigma tecnológico dominante; aunque su implementación no genera cambios macro estructurales económicos y sociales por sí mismos, y por el contrario, se ha establecido que su

implementación sigue abriendo nuevas brechas de desigualdad, colonización del conocimiento, concentración de riqueza y poder.

Este hecho, le sirve al pensamiento crítico para establecer una nueva conexión entre teoría y praxis en la sociedad actual, en la que, según Honneth (2013), la tarea consiste en superar la contextualidad de los conflictos y darles un soporte a las reclamaciones de justicia, dignidad y libertad humana. Este interés está sustentado desde un principio básico de la vida humana, el cual hace que todo ser humano necesite sentir un reconocimiento de los demás para alcanzar una forma equilibrada de su identidad.

Esta tesis desemboca en una nueva premura de tipo antropológico que compete a toda sociedad humana, para alcanzar esta necesidad, evaluando el grado de cumplimiento y alteración de esta forma de realización individual en la vida conjunta al estar vinculada con sus facultades racionales y la acción cooperativa.

En este punto vale la pena citar a Dubiel (2000) quien plantea la necesidad de llegar a construir una sociedad civil crítica que asuma los problemas internos de la desigualdad, exclusión y marginalidad en las sociedades democráticas actuales. Esto implica un sujeto político con consciencia histórica, dialéctica y postura materialista crítica negativa, capaz de realizar reclamaciones para lograr una transformación en las instituciones sociales y en las concepciones del pensamiento dominante. De esta manera, mientras el paradigma mantenga despierto y vivo el espíritu crítico tiene plena vigencia para interpretar la realidad latinoamericana y poder unir nuestra voz con la concepción materialista de Marx y su compañero Engels, cuando afirman que: retornamos a las posiciones materialistas y volvimos a ver en los conceptos de nuestro cerebro las imágenes de los objetos para poder entender la realidad.

## Referencias

- Acosta, Y. (2010). Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 15(51), 15-44.
- Adorno, T. W. (2013). *Introducción a la dialéctica (1958)* (M. Dimópoulos, Trad.). Eterna Cadencia Editora.



- Adorno, T. W. (1972). *Epistemología y ciencias sociales*. Catedra.
- Adorno, T. W. (1975). *Dialéctica negativa*. Taurus.
- Adorno, T. W. (2006). *Mínima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*. Akal.  
(Trabajo original publicado en 1951)
- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI.
- Anderson, P. (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI.
- Barthes, R. (1972). *Crítica y verdad*. Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (1998). *El paroxista indiferente*. Anagrama.
- Berger, P., y Luckman, T. (2006). *La construcción social de la realidad* (20ª reimp.). Amorrortu.
- De Sousa Santos, B. (2019). Sociología de las ausencias y de las emergencias desde las epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(86), 16-31.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del sur*. Siglo XXI.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. *Tabula Rasa*, (1), 51-86.
- Figuroa, I. C. (2005). Violencia, neoliberalismo y protesta popular en América Latina. *Sociedad Civil y Movimientos Sociales*. <http://www.flacso.edu.gt7revista/scivil/sociedad.htm>
- Foucault, M. (1987). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Habermas, J. (1973). Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. En T. W. Adorno et al., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo.
- Habermas, J. (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Tecnos.
- Habermas, J. (1989). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Catedra.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1807)
- Hegel, G. W. F. (1993). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Libertarias/ Prodhufi. (Trabajo original publicado en 1970)
- Hegel, G. W. F. (1973). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Edhasa.

- Herrera, A. (1995). Los determinantes sociales de la política científica en América latina. Política científica explícita y política científica implícita. *REDES*, 2(5), 117-131.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.
- Honneth, A. (2001). Recognition or redistribution? Changing perspectives on the moral order of society. *Theory, Culture y Society*, 18(2-3), 43-55.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón* (G. Marsico, Trad.). Katz.
- Honneth, A. (2009a). *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (G. Mársico, Trad.). Katz.
- Honneth, A. (2009c). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Katz.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Trotta.
- Honneth, A. (2013). *La litte pour la reconnaissance*. Folio.
- Horkheimer, M. (2007). *Crítica de la razón instrumental*. Terramar.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. W. (2007). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Akal.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta.
- Lanz, R. (1996). Sujeto y razón negativa. En *¿Fin del sujeto?* (pp. 49-133). Universidad Central de Venezuela y Universidad de los Andes.
- Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Madoery, O. (2012). El desarrollo como categoría política. *Crítica y Emancipación*, (7), 59-83.
- Manca, S., y Ranieri, M. (2016). Facebook and the others. Potentials and obstacles of Social Media for teaching in higher education. *Computers y Education*, 95, 220-230.
- Mandel, E., y Novack, G. (1973). *The Marxist Theory of Alienation*. Pathfinder Press.
- Marcuse, H. (2010). *Razón y revolución*. Alianza Editorial.
- Marx, K. (1968). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Grijalbo.
- Marx, K. (2012). *Economic and philosophic manuscripts of 1844*. Dover Publications.
- Metz, J. B. (2007). *Memoria Passionis*. Sal Terrae.
- Mignolo, W. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Michigan University Press.

- Mignolo, W. (2003). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonization*. University of Michigan Press.
- Mignolo, W. (2009). El pensamiento Des-Colonial, desprendimiento y apertura: Un manifiesto. [www.tristestopicos.org](http://www.tristestopicos.org)
- Ornelas, J. (2009). Hacia una teoría latinoamericana del desarrollo. *Revista Argentina de Sociología*, 7(12), 47-75.
- Quijano, A. (1988). La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. En H. Sonntag (Ed.), *Nuevos temas, nuevos contenidos*. UNESCO/ Nueva Sociedad.
- Quijano, A. (1992). Modernidad, identidad y utopía en América Latina. *Sociedad y Política*.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (p. 246). CLACSO.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz.
- Tobón, S. (2015). Necesidad de un nuevo modelo educativo para Latinoamérica. *Revista Paradigma*, 36(2), 5-6.
- Vattimo, G. (1989). *El sujeto y la máscara*. Península.
- Walsh, C. (2007). Lo Afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12, 200-212.



## CAPÍTULO 13

### EL APORTE DE LA ESCUELA DE FRANKFURT PARA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL CAPITALISMO DIGITAL

*Serguei Komissarov*<sup>1</sup>

#### RESUMEN

El propósito de este capítulo es analizar los aportes de la teoría crítica (Horkheimer, 1998) de la Escuela de Frankfurt a la economía política de la comunicación y la cultura para conceptualizar el funcionamiento contemporáneo del capitalismo digital.

Un reducido número de plataformas globales, propiedad de Amazon, Apple, Facebook y Google, proporciona un flujo de contenido y publicidad personalizada basado en la vigilancia y el control de las interacciones de sus usuarios (Zuboff, 2019).

---

<sup>1</sup> Instituto de Estudios Comunicacionales en Medios, Cultura y Poder “Aníbal Ford” (INESCO). Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Universidad Nacional de La Plata.

La recopilación, procesamiento y análisis algorítmico de grandes cantidades de datos permite un nuevo tipo de control social. En los medios de comunicación masiva, los diversos contenidos producidos por la Industria Cultural y financiados por ingreso publicitario, funcionaban como una estrategia para categorizar y cuantificar a los consumidores a efectos de la propia planificación industrial del capitalismo (Adorno y Horkheimer, 1969). De esta manera, la Industria Cultural promueve una colonización de la vida cotidiana (Habermas, 1987) como una prolongación de la racionalidad instrumental (Horkheimer, 1973) a la que está expuesto el trabajador en su tiempo libre.

Actualmente, los algoritmos de las plataformas digitales superan el poder de las empresas de la cultura de masas para predecir los deseos de la audiencia. Esta nueva vigilancia y control sobre las interacciones cotidianas de los individuos constituye una colonización del mundo de la vida nunca antes vista.

El objetivo de este trabajo es explorar dicho fenómeno desde una economía política de los medios de comunicación de masas centrada en las plataformas y conglomerados del capitalismo digital.

**Palabras clave:** teoría crítica; capitalismo digital; industria cultural; plataformas digitales; economía política de la comunicación y la cultura.

## ABSTRACT

The purpose of this chapter is to analyze the contributions of Critical Theory (Horkheimer, 1998) from the Frankfurt School to the political economy of communication and culture in order to conceptualize the contemporary functioning of digital capitalism.

A small number of global platforms, owned by Amazon, Apple, Facebook, and Google, provide a flow of personalized content and advertising based on the surveillance and control of their users' interactions (Zuboff, 2019).

The collection, processing, and algorithmic analysis of large amounts of data enables a new type of social control. In mass me-

dia, the diverse content produced by the Culture Industry and funded by advertising revenue functioned as a strategy to categorize and quantify consumers for the purposes of capitalism's own industrial planning (Adorno and Horkheimer, 1969). Thus, the Culture Industry promotes a colonization of everyday life (Habermas, 1987) as an extension of the instrumental rationality (Horkheimer, 1973) to which workers are exposed during their leisure time.

Currently, digital platform algorithms surpass the power of mass culture companies to predict audience desires. This new surveillance and control over individuals' daily interactions constitutes an unprecedented colonization of the lifeworld.

The objective of this work is to explore this phenomenon from a political economy perspective of mass media centered on the platforms and conglomerates of digital capitalism.

**Keywords:** critical theory; digital capitalism; culture industry; digital platforms; political economy of communication and culture.

## 1. Introducción

El objetivo de este trabajo es explorar algunos elementos conceptuales de la Teoría Crítica (Horkheimer, 1998), elaborada por la Escuela de Frankfurt, para reflexionar sobre el funcionamiento del capitalismo digital contemporáneo.

Actualmente, un reducido número de plataformas globales, propiedad de Amazon, Apple, Facebook y Google, proporciona un flujo de contenido y publicidad personalizada basado en la vigilancia y el control de las interacciones de sus usuarios (Zuboff, 2019). La recopilación, procesamiento y análisis algorítmico de grandes cantidades de datos permite segmentar la audiencia para predecir sus deseos.

La hipótesis de este trabajo es que las plataformas digitales superan a los medios de comunicación masiva de la Industria Cultural (Adorno y Horkheimer, 1969) en la producción y/o distribución de bienes simbólicos, financiados por ingreso publicitario,

como estrategia para categorizar y cuantificar a los consumidores, e incentivar la demanda de bienes y servicios a efectos de la propia planificación industrial del capitalismo.

Este proceso supone un nuevo tipo de control social que promueve una colonización de la vida cotidiana (Habermas, 1987) como una prolongación de la racionalidad instrumental (Horkheimer, 1973) a la que se expone el trabajador en su tiempo libre.

En la primera parte del texto se analizan los elementos conceptuales de la Teoría Crítica para pensar el funcionamiento del capitalismo digital contemporáneo desde la economía política de la comunicación y la cultura. Posteriormente, se describen las plataformas digitales como monopolios globales. Luego, se exploran los efectos político-ideológicos del funcionamiento económico de estas plataformas. Finalmente, se esbozan algunas propuestas alternativas, como la regulación estatal para fomentar la competencia en el mercado y proteger la privacidad y los datos personales de los usuarios.

## **2.1. La Ilustración como mito**

En 1944, Adorno y Horkheimer (1969) denuncian en “Dialéctica del Iluminismo” una paradoja inquietante: la humanidad no sólo no avanza hacia el reino de la libertad prometido por la Ilustración, sino que, por el contrario, “se hunde en un nuevo género de barbarie” (p. 51). El origen de esta regresión se encuentra en una contradicción en la Ilustración misma e implica su autodestrucción. Para explicar este proceso, Adorno y Horkheimer (1969) proponen una doble tesis: “el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología” (p. 52).

La primera de las afirmaciones obedece a que la razón fue utilizada desde un principio para dominar la naturaleza con el fin de someterla mediante el saber de la ciencia. En el proceso de la Ilustración, el conocimiento se transforma, de ese modo, en el poder de manipular y someter a un mundo desencantado. Esta pretensión, según la tesis, existía ya en el mito, que tenía la misma intención de explicar el origen de la ciencia. Precisamente por eso, se



afirma que “los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta” (Adorno y Horkheimer, 1969, p.63). Este progresivo proceso de racionalización, impulsado bajo el signo del dominio, termina alienando al sujeto en lugar de cumplir su promesa de liberarlo.

La segunda tesis, explican Adorno y Horkheimer, se relaciona estrechamente con la primera. La Ilustración, en su pretensión de dominio, elimina no sólo el mito, sino todo sentido que trascienda los hechos. De ese modo, al renunciar al sentido, la Ilustración queda atrapada en su propia lógica y se convierte ella misma en una mitología en la que “toda concepción teórica cae bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista” (1969, p. 66).

El problema, entonces, radica en el tipo de racionalidad que sirve de base a la cultura industrial de Occidente, denominada por Horkheimer como razón subjetiva, formalizada, o instrumental. Esta razón se define como:

La capacidad de clasificación, de conclusión y deducción, sin reparar en qué consiste en cada caso el contenido específico, o sea el funcionamiento abstracto del mecanismo pensante. Ella tiene que haberse las esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden. Poca importancia tiene para ella la cuestión de si los objetivos como tales son razonables o no. Si de todos modos se ocupa de fines, da por descontado que también éstos son racionales en un sentido subjetivo, es decir, que sirven a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación (...) La idea de un objetivo capaz de ser racional por sí mismo (...) sin referirse a ninguna especie de ventaja o ganancia subjetiva, le resulta a la razón instrumental profundamente ajena, aun allí donde se eleva por encima de la consideración de valores inmediatamente útiles, para dedicarse a reflexiones sobre el orden social contemplado como un todo. (1973, p.16)

Horkheimer opone a este tipo de racionalidad, entendida como capacidad subjetiva del intelecto, una teoría objetiva de la razón,

según la cual, ésta se encuentra contenida no sólo en la conciencia individual, sino también, en el mundo objetivo.

De esta forma, si la razón es un principio inherente de la realidad, es posible determinar el grado de racionalidad del hombre conforme a la armonía con dicha totalidad. Esta estructura es la que sirve de pauta para los pensamientos y las acciones individuales poniendo el énfasis en los fines más que en los medios.

Precisamente, explica Horkheimer, la crisis del pensamiento consiste en que éste perdió la facultad de concebir una razón objetiva, o bien, comenzó a combatirla como una ilusión. Así, la formalización de la razón tiene una serie de consecuencias de vasto alcance, ya que:

si la concepción subjetivista es fundada y válida, entonces, el pensar no sirve para determinar si algún objetivo es de por sí deseable. La aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestros actos y nuestras convicciones, los principios conductores de la ética y de la política, todas nuestras decisiones últimas, llegan a depender de otros factores que no son la razón. Han de ser asunto de elección y de predilección, y pierde sentido el hablar de la verdad cuando se trata de decisiones prácticas, morales o estéticas. (1973, p.20)

En definitiva, la Ilustración como proceso de dominio sobre la naturaleza mediante la razón formalizada implica la racionalización en todas las esferas de la vida social que deviene, finalmente, en la cosificación de la conciencia.

Con esta afirmación, Adorno y Horkheimer se apartan de la crítica marxista clásica al modo de producción capitalista y la extienden a la entera constitución de la civilización occidental creando una filosofía negativa de la historia, según la cual, el dominio del hombre sobre la naturaleza lleva consigo, paradójicamente, el dominio de la naturaleza sobre los hombres. El conflicto entre las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas como motor de la historia es reemplazado así por el conflicto primigenio entre el hombre y la naturaleza, ubicado en el origen mismo del proceso de la Ilustración.

Sin embargo, y a pesar de esta crítica, el pensamiento de Adorno y Horkheimer no implica renunciar a la razón, sino por el contrario, denunciar su carácter formalizado y obligarla a reflexionar sobre sí misma para convertirla en un instrumento de reconciliación entre el hombre y la naturaleza, en lugar de seguir siendo un medio para dominarla. Introducir esta nueva razón en el mundo es, precisamente, el proyecto de la Teoría Crítica.

## **2.2. Teoría tradicional y teoría crítica**

La propuesta de Horkheimer es reflexionar sobre la ciencia como medio de la razón formalizada para ejercer su dominio sobre la naturaleza. De acuerdo con el autor, la teoría científica tradicional consiste en:

Un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, relacionadas de tal modo unas con otras, que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes. Cuanto menor es el número de los principios primeros en comparación con las consecuencias, tanto más perfecta es la teoría. Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con eventos concretos. (1998, p. 223)

De este modo, en relación con los hechos, la teoría es siempre una hipótesis y es utilizada para describirlos de la manera más acabada posible. Una vez establecidas las reglas de deducción, el sistema de signos y el procedimiento de comparación de las proposiciones deducidas con los hechos comprobados, el método hipotético-deductivo se convirtió en el modelo conceptual universalmente válido de la ciencia. Este concepto de teoría se extendió gradualmente del estudio de la naturaleza a las ciencias sociales, a pesar de ser adoptado por diversas escuelas sociológicas que difieren en el modo de considerar las proposiciones más generales de donde parten las deducciones posteriores. Así, éstas pueden ser juicios empíricos, es decir, inducciones; o intelecciones evidentes, es decir, consideradas como verdades a priori. La primera de las corrientes está centrada en la investigación de los hechos, mientras

que la segunda se concentra en la formulación exacta de principios con procedimientos matemáticos.

Los empiristas consideran que los conceptos generales sólo pueden alcanzarse mediante la detallada descripción y comparación de los fenómenos sociales. Los que pertenecen al punto de vista opuesto, admiten otros procedimientos que no dependen de la recolección del material para establecer principios teóricos válidos, elaborando, por ejemplo, criterios de selección para estudiar una parte del conjunto en representación de la totalidad social. Sin embargo, el modo por el cual se constituyen los principios generales no reviste importancia con respecto a su función en el sistema teórico: en ambos casos se utilizan proposiciones generales como hipótesis para hechos nuevos.

La crítica de Horkheimer al aparato conceptual de la ciencia radica en el hecho de que, “en la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada e ideológica” (1998, p. 228). Entonces, tanto la frutuosidad para la transformación del conocimiento presente, como su aplicación a los hechos, son determinaciones que no pueden reducirse simplemente a elementos lógicos o metodológicos, sino que deben ser comprendidos en relación a los procesos sociales reales. De lo contrario, explicarse el surgimiento de nuevas tesis mediante consideraciones lógicas surgidas de la contradicción de puras ideas inmanentes a la teoría es negar factores extra-científicos decisivos. La transformación de las estructuras científicas depende de una situación histórico-social específica que explica, además, la orientación y las metas de la investigación que jamás podrían entenderse a partir de la investigación misma.

De la misma manera, la aplicación de la teoría no es sólo un proceso intracientífico, sino social, ya que la relación entre las hipótesis y los hechos se aplican a la transformación material de las condiciones de existencia mediante la industria. Sin embargo, la división social del trabajo impuesta por el modo de producción capitalista convierte a la ciencia en una actividad aparentemente ais-

lada, autónoma, o independiente del resto de las actividades productivas. Esta situación distorsiona la función social de la ciencia y el significado de su teoría, reduciéndola a una esfera separada de las condiciones sociales que la posibilitan y a las cuales ésta, a su vez, modifica.

La consecuencia de este fenómeno consiste en que rasgos aislados de la actividad teórica del científico se transforman en categorías universales, naturales y eternas y, por lo tanto, en fetiches ahistóricos situados fuera del alcance humano. Lo dado se impone, así como lo único existente y la labor científica, considerada como independiente de la actividad histórica del hombre, es colocada en su lugar. La clasificación de hechos en categorías conceptuales se convierte, de ese modo, en la autoconservación y reproducción del orden establecido.

La alternativa a este tipo de modelo teórico propuesto por Horkheimer es una teoría crítica fundada en el pensamiento dialéctico que tiene por objeto a la sociedad en su totalidad. Si bien este tipo de pensamiento se origina dentro de la estructura social, su intención no consiste en legitimarla ni mejorarla de ningún modo, porque considera que el conflicto es inherente a la constitución social y el modo de organización de la sociedad capitalista como profundamente irracional.

La escisión entre el individuo y la sociedad, que obliga a aceptar al primero los límites supuestamente naturales de la segunda, son relativizados. Este condicionamiento, producto de la acción conjunta de actividades aisladas impuestas por la división social del trabajo y los antagonismos sociales de clase, son la consecuencia del obrar humano y, por lo mismo, puede ser planificado de manera racional. Así:

La teoría crítica se opone a la idea de individuo independiente ajeno al mundo. Tiene, en cambio, conscientemente por sujeto a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza. (1998, p. 243)

Considerar al hombre por fuera de las circunstancias que lo constituyen provoca la idea de que puede existir un pensar separado de esta realidad, lo que genera finalmente un conocimiento ideológico. Este conocimiento, producto del pensamiento teórico corriente, considera tanto el origen de estas circunstancias, como la aplicación práctica de los sistemas de conceptos con que se las aprehende, como algo exterior a la actividad humana negando la posibilidad de una praxis transformadora. Por el contrario, la teoría crítica considera que los hechos provienen del trabajo en la sociedad, no son exteriores y, por lo mismo, pierden el carácter de mera facticidad y pueden ser cambiados.

La totalidad social está atravesada por esta contradicción que debe hacerse consciente. Por un lado, esta totalidad es fruto del trabajo humano, un modo de organización que la sociedad se dio a sí misma. Simultáneamente, el funcionamiento de la sociedad parece regido por mecanismos naturales extrahumanos, ya que las formas de cultura fundadas en el conflicto material entre las clases sociales no son testimonio de una voluntad unitaria y autoconsciente.

Esta misma contradicción vale para las categorías conceptuales propias del conocimiento. Ellas son lo que significan para el sistema al que sirven, pero al mismo tiempo, su reconocimiento crítico las pone bajo sospecha. Esto no significa, sin embargo, que la transformación de la totalidad social no pueda servirse del trabajo teórico tal y como se lo produce actualmente, siempre y cuando, no se lo desligue de las contradicciones materiales considerando la realidad social como algo exterior de la actividad científica. Precisamente, la finalidad del pensamiento crítico es suprimir la oposición entre la conciencia de fines, la espontaneidad y la racionalidad del individuo y su relación con el proceso de trabajo que constituye la totalidad social.

Por otra parte, esta dialéctica del Iluminismo también se manifiesta en el campo cultural. Para la Escuela de Frankfurt el papel de la cultura en la sociedad occidental había sido modificado con la transformación de la racionalidad crítica iluminista en un modo formalizado de represión. Como resultado del desarrollo de nue-

vas capacidades técnicas, inmensas concentraciones de poder económico y formas más sofisticadas de administración, el dominio de esta racionalidad se expandió fuera del terreno económico hacia el ámbito cultural, lugar central donde se constituye la producción y transformación de la experiencia histórica.

El poder de las clases dominantes se reproduce así mediante una hegemonía ideológica establecida a través del dominio del consentimiento mediado por instituciones culturales como la escuela, la familia y los medios de comunicación.

En este contexto, la cultura llegó a convertirse en otra industria que no sólo produce bienes simbólicos en serie, sino que, además, legitima la lógica del capitalismo y sus instituciones en el mismo proceso. El término adoptado señalaba, por un lado, la concentración de grupos políticos y económicos que reproducían y legitimaban los sistemas de creencias y valores dominantes y, por el otro, los mecanismos de racionalización y estandarización que se infiltraban en todos los ámbitos de la vida cotidiana.

### **2.3. Enfoque teórico-metodológico**

El enfoque conceptual de esta investigación se enmarca en la *economía política de la comunicación y la cultura*, cuyo objeto de estudio son “las relaciones sociales (particularmente las relaciones de poder) que constituyen la producción, la distribución y el consumo de bienes simbólicos” (Bolaño y Mastrini, 2002, p.43).

Su principal unidad de análisis son las industrias culturales, consideradas desde un enfoque histórico estructural circunscrito a la dinámica del capitalismo (Sánchez Ruiz, 1991), entendido como un modo histórico de producción económica, por un lado; y una forma de organización social, cultural y política por el otro, caracterizado por la dominación de un sistema abstracto y complejo de relaciones de cambio (Garnham, 1990).

De esta forma, la economía política de la comunicación y la cultura intenta comprender cuáles son las condiciones en las cuales se instituyen las regulaciones políticas, económicas, sociales y tecnológicas de la comunicación reconociendo como objeto de es-

tudio el doble carácter ideológico y económico de los bienes y servicios de la cultura (Becerra, 2015). Por lo tanto, la economía política de la comunicación plantea como presupuesto fundamental que “entre los medios de comunicación y el resto de las instituciones sociales, existe una relación dinámica y multivariable, que conforma un determinado orden social, diferentes formas de estratificación y formas específicas de poder político” (Murciano, 1992, p.20). Es así que se busca observar cómo los sistemas comunicativos son socialmente construidos en el contexto del sistema capitalista (Mosco, 1996). El vínculo entre la cultura y la estructura económica se comprende desde una “constitución mutua” (2009).

Las actividades industrializadas de la cultura en las sociedades contemporáneas operan, simultáneamente, en dos sentidos: por un lado, son estructuradas por la historia política, cultural y económica de cada país, pero, a su vez, estructuran las condiciones políticas, culturales y económicas ya que contribuyen a la formación de las concepciones ideológicas sobre dichas condiciones en la sociedad. En consecuencia, las actividades industriales de la cultura están constituidas históricamente, pero, a su vez, son constituyentes: se definen en términos históricos y constituyen la historia (Becerra, 2015).

### **3. El funcionamiento económico del capitalismo digital**

Las plataformas digitales en línea funcionan como infraestructuras físico-lógicas de procesamiento y comunicación de información (Dantas, 2018). Dichas plataformas permiten a dos o más grupos de usuarios interactuar directamente entre sí. Estos usuarios pueden ser compradores y/o vendedores de productos y servicios, anunciantes publicitarios, desarrolladores de software, productores y editores de información periodística o, simplemente, personas que generan y comparten mensajes y contenido digital.

De manera general, las plataformas pueden clasificarse en dos conjuntos (Evans, 2011). Las transaccionales están orientadas a generar negocios. Algunos ejemplos son Amazon, e-Bay, Uber, Lyft



o Airbnb. En las plataformas no transaccionales, por el contrario, la mayoría de sus usuarios —en principio— no está interesada en comprar o vender productos y servicios. Este es el caso de las redes sociales como Facebook, Instagram, Snapchat, TikTok y Twitter; los motores de búsqueda, como Google, Bing o DuckDuckGo; los servicios de mensajería, como WhatsApp o Telegram; los agregadores de contenido y noticias, como Reddit, Buzz Feed y 9gag; y las plataformas audiovisuales, como YouTube, Vimeo o Twitch.

Desde el punto de vista económico, las plataformas digitales se constituyen como mercados multilaterales (Rochet y Tirole, 2003) que generan economías de escala y externalidades de red (Katz y Shapiro, 1985). El modelo de negocios consiste en atraer la atención de los usuarios ofreciéndoles servicios gratuitos. Simultáneamente, se recolecta información sobre sus consumidores y se la utiliza para vender publicidad personalizada.

Las plataformas se posicionan como intermediarios entre sus usuarios y los anunciantes publicitarios. Atrayendo la atención de los primeros pueden vender su acceso a estos últimos. Los ingresos de Facebook y Google, por ejemplo, provienen de la venta de espacio publicitario, en un sitio web o una aplicación móvil, que se utiliza para emplazar publicidad en formato de texto, imagen o video.

Las plataformas multilaterales presentan externalidades o efectos indirectos de red (Rochet y Tirole, 2006). Estos efectos existen cuando una mayor demanda del servicio, en un lado del mercado, incrementa el valor de la plataforma para los usuarios, en el otro. El motor de búsqueda de Google, por ejemplo, es más valioso para los anunciantes publicitarios cuanto mayor sea su audiencia de potenciales compradores. A la inversa, el servicio es más valioso para el usuario cuando crece la cantidad de anunciantes porque incrementa las probabilidades de ver una publicidad relevante.

Como los anunciantes tienen un mayor interés en participar de la interacción con los usuarios que viceversa, la plataforma puede cobrar el costo del servicio a los primeros, mientras subsidia a los segundos. Así, mediante las externalidades, las plataformas crecen atrayendo usuarios por un servicio sin costo, en un lado del merca-

do, que monetizan en el otro. Mientras que los usuarios no pagan un costo monetario por utilizar el servicio, los anunciantes publicitarios incurren en un gasto para acceder a su atención.

Las externalidades de red suponen varios efectos negativos para la competencia en el mercado. El servicio gratuito ofrecido al usuario se utiliza para incrementar la participación en la plataforma. Simultáneamente, impide a otras plataformas competir en precio. Los competidores tampoco pueden ofrecer la calidad de la plataforma ya establecida sin afrontar los costos fijos para alcanzar su misma escala y base de consumidores.

El tamaño y la calidad de la base de datos también funciona como una barrera de entrada que evita la competencia. El constante flujo de información, proveniente de las interacciones de los usuarios, perfecciona continuamente el desarrollo de algoritmos provistos con inteligencia artificial de aprendizaje automático. Una mayor cantidad de usuarios supone una mayor cantidad de datos. Una mayor cantidad de datos mejora los algoritmos de segmentación. Los algoritmos, finalmente, incrementan la rentabilidad de la plataforma creando perfiles de usuarios más detallados que permiten explotar su atención mediante publicidad hiper segmentada.

La base de datos se constituye en otra ventaja competitiva para la plataforma ya establecida y la lleva a un círculo virtuoso: alcanzar escala de usuarios, gracias a las externalidades; recolectar datos para aumentar la rentabilidad; y reinvertirla luego, en la plataforma, para atraer más usuarios todavía.

Esta combinación de factores provoca estructuras de mercado altamente concentradas. Plataformas como Facebook y Google detentan una posición dominante en los servicios que ofrecen al usuario. Al mismo tiempo, conforman un oligopolio en el mercado de la publicidad digital.

En las plataformas digitales financiadas por ingreso publicitario, la lógica de acumulación de capital se basa en la extracción, recolección, almacenamiento y análisis de grandes cantidades de datos, provenientes del control y la vigilancia sobre las interaccio-

nes de los usuarios, para ofrecerles publicidad personalizada (Figueiredo y Bolaño, 2017).

Las plataformas recopilan y analizan la información de los usuarios que utilizan sus servicios. Estos datos facilitan la segmentación de la audiencia según características demográficas, intereses, preferencias y comportamiento en línea. Los distintos perfiles se ofrecen a los anunciantes, quienes los utilizan para que la publicidad llegue al público objetivo de sus campañas de marketing. Los mismos datos también permiten evaluar la efectividad de la campaña publicitaria.

En consecuencia, el uso de plataformas como Facebook y Google revela una extraordinaria cantidad de información personal. Las búsquedas en la web y la actividad en las redes sociales exponen gustos e intereses, orientación sexual, estado de salud, preferencias políticas, nivel educativo y de ingresos, género, edad, estado civil, creencias religiosas, amigos y miembros del círculo familiar sobre cualquier usuario. Ambas plataformas recolectan y analizan este tipo de información y la ofrecen, en forma de perfiles, a anunciantes publicitarios en busca de potenciales clientes. Con esta estrategia de segmentación, y la ayuda de complejos algoritmos, es posible inferir los deseos del usuario y exponerlo a publicidad relacionada con sus hábitos, preferencias e intereses de navegación.

En su libro *La era del capitalismo de la vigilancia* (2020), Shoshana Zuboff describe el modelo de negocios de las plataformas digitales como un nuevo orden económico, que reclama para sí la experiencia humana como materia prima gratuita para una serie de prácticas comerciales ocultas de extracción, predicción y venta. La autora sostiene que el capitalismo de vigilancia utiliza la experiencia cotidiana como materia prima al traducir nuestro comportamiento online en datos. Dichos datos son el insumo de avanzados procesos de producción, cuyos productos son la predicción de nuestras acciones a futuro. Por último, estos productos predictivos son comprados y vendidos en un nuevo tipo de mercado de predicción del comportamiento que Zuboff denomina “mercados de futuros conductuales”.

Sin embargo, Zuboff extiende su modelo analítico de la simple predicción a la incitación de la conducta. Afirma que los datos conductuales más predictivos se obtienen mediante la intervención directa en los procesos, con el fin de impulsar, persuadir y estimular ciertos comportamientos orientados a resultados rentables. Zuboff concluye que los procesos automatizados del capitalismo de la vigilancia no sólo conocen nuestra conducta, sino que también moldean nuestros comportamientos. No basta con automatizar los flujos de información referida a nosotros: el objetivo es automatizarnos. Los medios de producción de las plataformas digitales son “medios de modificación conductual” (2020, p.143). Este poder instrumental conoce el comportamiento humano y le da forma, orientándolo hacia los fines de otros.

#### **4. La colonización de la vida cotidiana**

Según Adorno y Horkheimer (1969), la Industria Cultural tiene una doble función. Por un lado, la producción de bienes simbólicos mediante la publicidad funciona como una estrategia para categorizar y cuantificar a los consumidores, e incentivar la demanda de bienes y servicios a efectos de la propia planificación industrial del capitalismo. Por otra parte, con el desarrollo de nuevas capacidades técnicas, inmensas concentraciones de poder económico y formas más sofisticadas de administración, la Industria Cultural extendió el dominio de la racionalidad instrumental hacia el ámbito cultural con efectos ideológicos.

La cultura se convierte en otra industria que produce bienes simbólicos en serie; pero, además, legitima la lógica del capitalismo y sus instituciones en el mismo proceso. Por un lado, la concentración de grupos políticos y económicos reproducen y legitiman los sistemas de creencias y valores dominantes. Por el otro, los mecanismos de racionalización y estandarización propios de la producción industrial se infiltran en todos los ámbitos de la vida cotidiana. De este modo, la Industria Cultural promueve la colonización de la vida cotidiana (Habermas, 1987) como una prolonga-

ción de la racionalidad instrumental a la que se somete el trabajador en su tiempo libre.

La relevancia de la Teoría Crítica en la era del capitalismo digital radica en su capacidad para analizar y cuestionar las dinámicas de poder, control y dominación presentes en las plataformas digitales, consideradas como expresión de la sociedad contemporánea. Como vimos, la Teoría Crítica se centra en comprender las estructuras sociales y culturales que perpetúan la dominación y la alienación. En el contexto del capitalismo digital, esta perspectiva crítica permite examinar cómo las plataformas tecnológicas influyen en la vida cotidiana, la privacidad, y las relaciones de poder entre individuos y corporaciones. Por otra parte, la Teoría Crítica analiza el modo en el cual la cultura se convierte en un instrumento de dominación y reproducción ideológica. En el capitalismo digital, esta reflexión cobra relevancia al examinar cómo las plataformas digitales no solo ofrecen contenido, sino que también moldean las percepciones, valores y comportamientos de los usuarios a través de algoritmos y publicidad personalizada. Finalmente, la Teoría Crítica cuestiona la racionalidad instrumental que subyace al capitalismo, destacando cómo la búsqueda de eficiencia y control puede llevar a la alienación y a la pérdida de autonomía. En el contexto del capitalismo digital, esta crítica cobra relevancia al analizar cómo la vigilancia y el control algorítmico en las plataformas digitales pueden limitar la libertad y la autonomía de los individuos. En síntesis, el aporte de la Escuela de Frankfurt proporciona herramientas conceptuales y analíticas para comprender y cuestionar las dinámicas de poder, control y alienación presentes en el capitalismo digital, invitando a reflexionar sobre las implicaciones éticas, políticas y sociales de la tecnología en la sociedad actual.

Para analizar este proceso, es preciso abordar el concepto de colonización del mundo de la vida en la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas (1987). De acuerdo al autor, los subsistemas económico y administrativo de la sociedad moderna invaden y afectan negativamente las esferas de la vida privada y de la opinión pública, esenciales para la comunicación y la interacción social.

Este proceso de colonización implica una distorsión en la importancia asignada a los diferentes ámbitos de acción en la sociedad, lo que a su vez afecta la dinámica de las interacciones sociales y la racionalidad de los individuos. Habermas denuncia dicha colonización como una distorsión propia de las sociedades occidentales avanzadas, sustituyendo la comunicación orientada al entendimiento por mecanismos propios de la racionalidad sistémica. Esta invasión en el mundo de la vida tiene consecuencias en la coordinación de la acción y en la significación de las acciones de los individuos, y supone un control social porque restringe la autonomía, la libertad y la diversidad en las esferas de la vida privada. Tal influencia puede manifestarse a través de la imposición de normas, valores y estructuras que limitan la capacidad de los individuos y los grupos para expresarse, interactuar y tomar decisiones de manera autónoma.

En el caso de las plataformas digitales, la recopilación, procesamiento y análisis algorítmico de grandes cantidades de datos permite este nuevo tipo de control social, mucho más ubicuo y eficiente que el ejercido por la Industria Cultural. Tanto los medios de comunicación, como por ejemplo TV, y las plataformas digitales, financiadas por ingreso publicitario, comparten el mismo modelo de negocios: proporcionar algún tipo de contenido a sus consumidores que, simultáneamente, son objeto de publicidad. No obstante, la TV ofrece a los auspiciantes la atención de las personas en lugar de sus datos, apelando a amplias características comunes de su público. Tradicionalmente, los estudios de mercado tenían el objetivo de identificar los hábitos y preferencias de los consumidores recopilando datos mediante encuestas. Con esta información, los anunciantes se dirigían a las personas en función de los shows de televisión que veían, los programas de radio que escuchaban, las revistas a las que se suscribían y las vallas publicitarias de las calles que transitaban. En el caso de las plataformas digitales, cuando Facebook vende su espacio publicitario para un anuncio dirigido a alguien por su historial de navegación, alcanza un nivel de personalización al que la TV jamás llegaría. Desde el punto de vista de los anunciantes, el valor de la publicidad en las plataformas digitales

proviene no solo de la atención de los usuarios, sino también del acceso a su información personal.

La falta de competencia en el mercado de las plataformas digitales afecta, de manera directa, el grado de control que los usuarios tienen sobre sus datos. Por su posición dominante en los servicios al usuario, las plataformas pueden establecer unilateralmente sus políticas de privacidad. De esta manera, las plataformas deciden qué información se recolecta sobre sus usuarios, cómo y para qué se utiliza, y con quién se comparte. Los usuarios, por su parte, no tienen más opción que aceptar estos términos y condiciones abusivas, o no utilizar el servicio. Mediante estas políticas extorsivas el usuario se encuentra ante una oferta que, simplemente, no puede rechazar.

La recolección de los datos crea una asimetría entre el usuario y la plataforma que deteriora la privacidad, disminuyendo, en última instancia, la calidad del servicio. Esta crisis de privacidad fue posible por el surgimiento de un nuevo medio interactivo de alta tecnología capaz de rastrear y almacenar cada movimiento de los usuarios. Un medio que casi no ha sido regulado con el argumento de promover la innovación tecnológica. En síntesis, las plataformas digitales y los medios masivos de la Industria Cultural producen y/o distribuyen bienes simbólicos en forma de contenido financiado por ingreso publicitario, lo que funciona como una estrategia para categorizar y cuantificar a los consumidores e incentivar la demanda de bienes y servicios, a efectos de la propia planificación industrial del capitalismo.

No obstante, en el caso de las plataformas digitales, la segmentación de la audiencia es infinitamente más eficaz, debido a las prácticas intrusivas de la recopilación de datos provenientes del control y la vigilancia sobre las interacciones de sus usuarios. El posterior análisis, procesamiento y producción de detallados perfiles de potenciales consumidores, les otorga una ventaja a las plataformas digitales sobre los medios de comunicación tradicionales. A diferencia de las empresas de la cultura de masas, las plataformas resultan mucho más eficaces para predecir los deseos de la audiencia.

En los términos de Zuboff, el capitalismo de vigilancia no se alimenta solo del trabajo asalariado, sino que se extiende a todos los aspectos de la experiencia humana. Del mismo modo que los mecanismos de racionalización y estandarización de la Industria Cultural se infiltran en todos los ámbitos de la vida cotidiana, la lógica del capitalismo digital hace lo propio colonizando tanto nuestro tiempo de trabajo como el ocio.

El ciber activista Jaron Lanier (2018) afirma que las plataformas digitales son imperios globales para la modificación algorítmica de la conducta a escala masiva. Según Lanier, estas plataformas se dedican a la vigilancia generalizada y la manipulación, sutil y constante, del comportamiento humano. Este poder resulta inhumano, cruel y peligroso, porque puede utilizarse para el beneficio de unos pocos en detrimento de la mayoría. Al igual que Zuboff, Lanier sostiene que la extracción, recolección, almacenamiento y análisis de datos por las plataformas digitales no sólo crean perfiles personalizados sobre los usuarios. Además, producen modelos estadísticos para la predicción de su conducta futura.

Dado que el perfil de cada usuario puede compararse con los perfiles del resto a gran escala, es posible establecer correlaciones, es decir, relaciones recíprocas entre acciones o fenómenos aparentemente disociados entre sí. El comportamiento de personas similares brinda parámetros para predecir las acciones de un individuo que comparte características comunes con otras del mismo perfil. En otras palabras, si personas semejantes a nosotros responden de determinada manera a un anuncio publicitario, es probable que nuestra reacción frente ese anuncio sea la misma.

Bajo esta lógica, el modelo publicitario limita las opciones del usuario exponiendo su atención sólo a cierta publicidad y cierto tipo de contenido asociado a ella. Lanier concluye que, al limitar las opciones disponibles, la publicidad ya no se dedica a persuadir al público, sino que manipula su conducta. Por ese motivo, el modelo de negocios de Facebook y Google representa el mayor peligro para la libertad en línea: ambas plataformas se benefician económicamente al controlar el acceso a la información.



Lanier sostiene, además, que la modificación masiva de la conducta implica técnicas metódicas que alteran los patrones de comportamiento con el fin de crear adicción. Las redes sociales, por ejemplo, emplean el placer de la aceptación social como recompensa y el miedo al rechazo y la exclusión como castigo. Este esquema de reacciones es administrado por algoritmos de aprendizaje automático. La función de estos algoritmos es mantener la atención del usuario en la plataforma el mayor tiempo posible para exponerla al mensaje publicitario. Un uso más prolongado del servicio aumenta la recolección de datos personales, la cantidad de espacio publicitario vendido y el precio por anuncio.

Los mecanismos de interacción de la plataforma también están diseñados para retener a sus participantes en línea. Establecer un ranking de popularidad en base a los likes recibidos, por ejemplo, es una estrategia común de las redes sociales para fomentar la generación de contenido. Los algoritmos de las redes sociales son adaptativos. Constantemente efectúan cambios sobre sí mismos para intentar obtener mejores resultados, es decir, aumentar el tiempo de uso y la rentabilidad de la plataforma. Esta continua adaptación algorítmica provoca la aleatoriedad de nuestras reacciones. Cuando un algoritmo suministra experiencias a una persona, la aleatoriedad induce la adicción. Mientras que el algoritmo busca los parámetros perfectos para manipularnos, nosotros intentamos encontrar un significado a los estímulos puramente aleatorios que nos proporciona. Este mecanismo resulta sumamente adictivo y es utilizado por las plataformas digitales para retener nuestra atención y aumentar su rentabilidad.

## **5. Propuestas regulatorias**

Desde el punto de vista económico del derecho de la competencia, los efectos anticompetitivos de las plataformas digitales abarcan tres dimensiones: precio, calidad e innovación.

Los efectos anticompetitivos directos derivan del uso de la plataforma. Estos comprenden: la disminución en la calidad del servicio, la vulneración de la privacidad del usuario mediante

una excesiva extracción de datos personales, y la obstaculización de la innovación tecnológica a través de la adquisición de competidores potenciales.

Los efectos anticompetitivos indirectos, por el contrario, provienen del poder de mercado en la publicidad digital. La posición dominante de Facebook y Google incrementa el precio del espacio publicitario a los anunciantes. Posteriormente, este aumento se transfiere al precio de los productos y perjudica al consumidor final.

### **5.1. Fusiones y adquisiciones anticompetitivas**

Cuando el valor de un servicio está condicionado por la cantidad de consumidores que lo utilizan, la estructura del mercado tiende a la concentración. En este escenario, la plataforma dominante se ve incentivada a realizar adquisiciones preventivas, es decir, la compra de competidores potenciales para consolidar su poder de mercado.

Las adquisiciones pueden prevenir el desarrollo de la competencia de dos maneras. Directamente, cuando el comprador adquiere un competidor actual o en potencia. O, indirectamente, cuando el comprador adquiere una empresa que suministra un producto o servicio complementario, privando así a sus competidores directos —reales o potenciales—, de mejorar sus productos. Evitando la competencia, las plataformas dominantes no requieren de la innovación tecnológica para retener a sus usuarios.

Igualmente, pueden disminuir la calidad del servicio sin perder anunciantes ni ingreso publicitario.

Las adquisiciones tempranas de rivales, por último, también desalientan la inversión de capital en Start Ups con un potencial disruptivo para la industria. Existen dos medidas regulatorias para revertir la concentración del mercado que provocan las fusiones y adquisiciones anticompetitivas. Por un lado, es posible prohibir este tipo de compras a las plataformas dominantes a futuro. Por el otro, es posible obligarlas a vender parte de las empresas que ya les pertenecen.

## 5.2. Conductas discriminatorias

Las plataformas digitales tienen la capacidad de favorecer sus propios productos o servicios sobre aquellos ofrecidos por otros usuarios comerciales. Google, por ejemplo, puede utilizar su motor de búsqueda para privilegiar a YouTube o Google Maps dentro de los resultados. Del mismo modo, una plataforma de comercio electrónico como Mercado Libre puede utilizar los datos derivados de sus usuarios comerciales para competir con ellos al vender productos similares. Asimismo, una plataforma puede condicionar el uso de su servicio principal a otro relacionado. Esto sucede, por ejemplo, cuando Google establece su navegador web Chrome y el motor de búsqueda por defecto dentro del sistema operativo Android.

La posición de intermediarios de las plataformas provoca que compitan directamente con empresas que dependen de ellas para acceder a sus clientes, lo que causa un conflicto de interés. Esta posición permite a las plataformas: 1- utilizar los datos obtenidos de los usuarios comerciales, o sus clientes, para mejorar sus propios productos o servicios; 2- emplear la posición dominante de su actividad principal para incrementar su poder de negociación en mercados no relacionados; 3- recurrir a la vinculación de productos y servicios para retener usuarios en la plataforma; y, 4- utilizar las ganancias supra-competitivas de su actividad principal para subsidiar su entrada a otros mercados.

En síntesis, las plataformas digitales constituyen y regulan un mercado para terceros en el que compiten simultáneamente. Este conflicto de intereses, junto a su posición de privilegio, les permite establecer unas reglas competitivas para sí mismas y otras para el resto.

Para evitar estas prácticas es posible adoptar dos medidas. Por un lado, la separación estructural prohíbe que un intermediario con posición dominante opere en mercados donde compite con empresas que dependen de su infraestructura. Por el otro, las restricciones a las líneas de negocio relacionados limitan los mercados en que los puede participar una empresa dominante, sin importar la dependencia que ejerce sobre sus rivales.

### 5.3. Interoperabilidad y portabilidad de datos

Como vimos, las plataformas digitales presentan efectos de red. Estos efectos existen cuando una mayor demanda del servicio, en un lado del mercado, incrementa el valor de la plataforma para los usuarios, en el otro. En el caso de Facebook, los efectos directos de red atraen usuarios a la plataforma porque la mayoría de sus contactos ya forman parte de la red social. Los anunciantes, a su vez, prefieren comprar espacio publicitario en Facebook porque allí la audiencia de potenciales clientes es más amplia. Lo mismo sucede con Google. Una mayor cantidad de usuarios incrementan los términos de búsqueda y mejoran la calidad del servicio. Esto atrae aún más usuarios y aumenta la audiencia para los anunciantes.

Si los usuarios optaran por utilizar un servicio alternativo, deberían evaluar el costo asociado al cambio de proveedor. Este costo puede resultar particularmente elevado en ciertos mercados digitales, generando usuarios cautivos y creando así una barrera de entrada para la competencia. Por ejemplo, un usuario que decidiera abandonar Facebook o Instagram perdería sus contactos, publicaciones y mensajes. Alguien que prefiere dejar de utilizar Android, por otro sistema operativo, debe comprar un dispositivo móvil compatible distinto al que ya tenía. La combinación de los efectos de red con los altos costos para cambiar de servicio concentra los mercados digitales en favor de unas pocas plataformas. Entonces, el proceso competitivo cambia de la competencia “en el mercado” a competencia “por el mercado”.

Existen dos regulaciones que permiten bajar ambas barreras de entrada: la interoperabilidad y la portabilidad de datos. El mandato de interoperabilidad requiere que las plataformas diseñen productos y servicios compatibles con los ofrecidos por la competencia. Complementariamente, el mandato de portabilidad requiere que las plataformas permitan a los usuarios transferir sus datos hacia los servicios rivales.

La portabilidad de datos permitiría que el usuario disponga de la información personal que se recolecta sobre él en línea. Esto reduciría significativamente el costo de cambiar de plataforma.

También ayudaría a nivelar la competencia entre plataformas en el mercado de la publicidad digital. El volumen de datos que componen los perfiles individuales para la segmentación publicitaria resulta en una ventaja competitiva la plataforma dominante y una barrera de entrada para la competencia. Regular la portabilidad de datos evitaría usuarios cautivos de un único servicio, propiciando la libertad de elección y, por lo tanto, la competencia.

Esta medida, no obstante, debe estar acompañada por leyes que protejan la privacidad del usuario. Por un lado, se hace necesario que la plataforma que reciba los datos no pueda venderlos a terceros o utilizarlos con propósitos diferentes al suministro del servicio. Por el otro, el derecho del usuario a pedir la transferencia de sus datos debería complementarse con la posibilidad de solicitar su eliminación permanente de la plataforma anterior. Esto tiene consecuencias directas para la competencia. Permitir al usuario migrar con sus datos del servicio refuerza la competencia. Simplemente duplicarlos en otra plataforma, no necesariamente erosiona la ventaja de la plataforma dominante.

Una complicación adicional surge cuando los datos de un usuario se entrelazan con los de otros. En las redes sociales, por ejemplo, múltiples usuarios pueden ser “etiquetados” en una misma foto. De manera similar, los mensajes privados suelen contener información tanto del remitente como del destinatario. Permitir que un usuario transfiera estos datos hacia otra plataforma, sin el consentimiento de los contactos involucrados en sus interacciones, violaría la privacidad de estos últimos.

## **6. Conclusión**

En el presente trabajo, se han examinado diversos aportes conceptuales de la Teoría Crítica a la economía política de la comunicación y la cultura, con el propósito de conceptualizar el funcionamiento del capitalismo digital contemporáneo.

En ese contexto, vimos cómo unas pocas plataformas globales proporcionan contenido y publicidad personalizada a millones de usuarios a partir de la vigilancia y el control sobre sus interac-

ciones. Dicha recopilación, procesamiento y análisis algorítmico de grandes cantidades de datos permite segmentar la audiencia para exponerla al mensaje publicitario. En consecuencia, afirmamos que las plataformas digitales superan a los medios masivos de comunicación tradicionales en la producción y/o distribución de bienes simbólicos como estrategia para categorizar y cuantificar a los consumidores, e incentivar la demanda de bienes y servicios a efectos de la propia planificación industrial del capitalismo.

Asimismo, se ha argumentado que el funcionamiento de las plataformas digitales implica una nueva forma de control social que fomenta la colonización de la vida cotidiana, generando efectos ideológicos significativos. Por un lado, la concentración de grupos políticos y económicos reproducen y legitiman los sistemas de creencias y valores dominantes. Por el otro, los mecanismos de racionalización y estandarización de las plataformas digitales se infiltran en todos los ámbitos de la vida cotidiana.

En respuesta al problema intentamos esbozar algunas propuestas regulatorias desde el derecho de la competencia en el mercado. Sin embargo, el enfoque netamente económico tiene sus limitaciones. Las tecnologías digitales de la comunicación y sus transformaciones en la producción, circulación y consumo de contenidos culturales implican una serie de mediaciones interrelacionadas: la regulación normativa de la industria infocomunicacional, su estructura de propiedad y la configuración del mercado en el que se desempeña y la creciente expansión de nuevas formas de producción, difusión y consumo que la convergencia tecnológica posibilita. Estos factores, que determinan el acceso a los bienes y servicios culturales por parte de los distintos grupos sociales, reconfiguran el espacio público como lugar de legitimación, gestión y debate democrático permitiendo el intercambio de informaciones, ideas y opiniones diversas.

Desde el enfoque económico, los efectos anticompetitivos de las plataformas incrementan el precio a los auspiciantes publicitarios, deterioran la calidad del servicio para los usuarios, e impiden la innovación tecnológica. Desde la perspectiva política, la concen-

tración de las plataformas afecta el libre flujo de información en la red. Por su posición de intermediarios, son capaces de monitorear los contenidos producidos por terceros e intervenir sobre ellos, al ordenar, priorizar, bloquear o eliminar su acceso.

El diseño de las políticas públicas de comunicación y las regulaciones antimonopolio deben armonizar perspectivas diferentes. La libertad de expresión y la promoción del pluralismo son incompatibles con mercados altamente concentrados. Sin embargo, las medidas destinadas a garantizar la competencia económica, por sí solas, tampoco aseguran la diversidad de ideas en la esfera pública. Únicamente un enfoque transdisciplinario y multicompreensivo podría estar a la altura de este desafío.

## Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1969 [1944 y 1947]). *Dialéctica del Iluminismo* (Trad. H. A. Murena). Editorial Suramericana.
- Becerra, M. (2015). *De la concentración a la convergencia: Política de medios en Argentina y América Latina*. Paidós.
- Bolaño, C. y Mastrini, G. (2002). Economía política da comunicação: Uma contribuição marxista para a constituição do campo comunicacional. En J. Marqués de Melo et al. (Eds.), *Marxismo e cristianismo: matrizes das idéias comunicacionais latino-americanas*. UNESCO/Instituto Metodista.
- Dantas, M. (2018). *La economía del tiempo de circulación cero: Las plataformas de internet*. Revista Herramienta Web. <https://www.herramienta.com.ar/la-economia-del-tiempo-de-circulacion-cero-las-plataformas-de-internet>
- Evans, D. S. (2011). *Antitrust economics of free. Competition Policy International, Spring 2011*. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1813193>
- Figueiredo, C. y Bolaño, C. (2017). Social Media and Algorithms: Configurations of the Lifeworld Colonization by New Media. *The International Review of Information Ethics*, 26. <https://doi.org/10.29173/iric277>
- Garnham, N. (1990). *Capitalism and communication*. Sage Publications.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social* (Trad. M. Jiménez Redondo). Taurus.

- Horkheimer, M. (1973 [1947]). *Crítica de la razón instrumental* (Trads. H. A. Murena y D. J. Vogelmann,). Editorial Suramericana.
- Horkheimer, M. (1998). Teoría tradicional y teoría crítica (1937). En *Teoría crítica* (pp. 223-271). (Trads. E. Albizu y C. Luis), Amorrortu.
- Katz, M. y Shapiro, C. (1985). Network externalities, competition, and compatibility. *The American Economic Review*, 75(3), 424-440.
- Lanier, J. (2018). *Diez razones para borrar tus redes sociales de inmediato*. Debate
- Mosco, V. (2009). *La economía política de la comunicación*. Bosch.
- Murciano, M. (1992). *Estructura y dinámica de la comunicación internacional*. Bosch.
- Rochet, J. y Tirole, J. (2006). Two-sided markets: A progress report. *The RAND Journal of Economics*, 37(3), 645-667.
- Rochet, J.-C. y Tirole, J. (2003). Platform competition in two-sided markets. *Journal of the European Economic Association*, 1(4), 990-1029.
- Sánchez Ruiz, E. (1991). *Medios de difusión y sociedad*. Ediciones Universidad de Guadalajara.
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.



## CAPITULO 14

### DOMINIO Y CULTIVO DE LA NATURALEZA EN LA ESCUELA DE FRANKFURT

*Pedro Raúl Gabás Pallás<sup>1</sup>*

#### RESUMEN

Este texto expone el contenido de la obra *Dialéctica de la ilustración*, donde Horkheimer y Adorno interpretan la “Ilustración” como una erradicación de la dimensión cualitativa de la naturaleza, tanto en la ciencia como en la moral. Seguidamente resume lo que los principales autores de la Escuela de Frankfurt contraponen al sistema de dominación técnica y al mundo de las masas sometidas al control de la opinión pública, que anula el desarrollo de la individualidad. Indica las tímidas sugerencias de Horkheimer y Adorno, que resalta sobre todo el arte, por su intento de regresar al contacto con la naturaleza. Presenta con particular interés el pensamiento de Marcuse, que percibe la voz de la naturaleza en el instinto de placer.

---

1 Profesor emérito de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona

Expresa finalmente la opinión de que la inteligencia artificial sigue desarrollando el modelo de ciencia criticado por los autores de la Escuela de Frankfurt.

**Palabras clave:** Desencanto, dominio, individualidad, razón, naturaleza.

## ABSTRACT

This text outlines the content of the work *Dialectic of Enlightenment*, where Horkheimer and Adorno interpret the “Enlightenment” as an eradication of the qualitative dimension of the nature, both in science and in morality. It then summarizes what the main authors of the Frankfurt School oppose to the system of technical domination and the world of the masses subjected to public opinion control, which nullifies the development of individuality. It indicates the timid suggestions of Horkheimer and Adorno, highlighting art, especially for its attempt to return to contact with nature. It presents with particular interest the thought of Marcuse, who perceives the voice of nature in the pleasure instinct. Finally, it expresses the opinion that artificial intelligence continues to develop the model of science criticized by the authors of the Frankfurt School.

**Keywords:** disenchantment, domination, individuality, reason, nature.

## 1. Introducción

El 16 de junio de 2023, un submarino partió hacia el fondo marino donde se encuentra el Titanic, que en la noche del 14 al 15 de abril de 1912 se hundió al chocar con un iceberg al sur de Terranova. El submarino quedó destrozado por una implosión, que acabó con la vida de todos sus tripulantes. Veintiocho siglos antes, Homero relataba los peligros que Odiseo tuvo que esquivar en su viaje de regreso de la Guerra de Troya, en particular el peligroso tránsito entre

Escila y Caribdis, donde perdió seis de sus compañeros (Rapsodia, 234). Tres siglos después, Sófocles, en su *Antígona*, escribía:

Portentos muchos hay; pero nada es  
más portentoso que el hombre.  
Allende el espumoso mar avanza  
empujado por el tempestuoso Noto,  
atravesándole bajo las olas  
que en torno suyo braman<sup>2</sup>.

Desde la prehistoria hasta el día de hoy, el ser humano ha perfeccionado sin cesar los medios para dominar los mares y la naturaleza en general. En este camino progresivo, se abre actualmente el horizonte de la conquista de otros planetas y de la inteligencia artificial. El mencionado Sófocles, en *Edipo Rey* (Sófocles, 1979, p. 113), pone en boca de Tiresias: “¡Ay, ay! ¡Cuán terrible es ser sabio cuando la sabiduría no reporta provecho a quien la tiene!”. Y hoy temblamos ante las consecuencias que el avance del conocimiento pueda acarrear. A lo largo del tiempo, el ser humano ha corrido riesgos al cruzar el mar de su historia.

Horkheimer y Adorno, dos personajes axiales de la Escuela de Frankfurt, han desarrollado en su *Dialéctica de la ilustración* una reflexión singular sobre la historia de la racionalidad occidental. Nos presentan allí las aventuras (el viaje iniciático) de Odiseo a través del mar, en su regreso a Ítaca, como un prototipo de la constitución de la subjetividad occidental, que tiene su origen en el alejamiento del mito y alcanza su punto culminante en la filosofía de Kant. Cuando este proceso alcanzaba su apogeo, Francis Bacon (1561-1626) pronunció la conocida sentencia: *Natura non nisi parendo vincitur* (“La única manera de vencer la naturaleza es obedecerle”). ¿Cómo debe interpretarse esta sorprendente relación entre “obedecer” y “vencer”? Sin duda la obediencia consiste en conocer las leyes de la naturaleza y aplicarlas. Pero esto debe servir

---

2 Sófocles. (1979). *Antígona, Edipo Rey, Electra* (L. Gil, Trad.). Barcelona, Labor., p. 35

al propósito de vencer la naturaleza. ¿Quién ha de ser el vencedor y con qué fin?

La *Dialéctica de la ilustración* fue escrita en colaboración durante los años 1941-1944 en Estados Unidos y publicada en 1944, con una segunda edición en 1969. Aunque ambos autores se solidarizaron en el texto de la obra, Horkheimer se centró especialmente en el tema de la ilustración y en el estudio de Sade. En cambio, Adorno es el responsable de los apartados sobre Odiseo y la industria cultural. En el desarrollo posterior del pensamiento de cada uno, Adorno se mantuvo más fiel al contenido de esta obra.

## 2. La ilustración como historia del desencanto

El marxismo interpreta el desarrollo del capitalismo como un proceso de alienación o cosificación de la realidad humana, mientras que Max Weber describe el desarrollo de la civilización occidental a partir del protestantismo como un proceso de racionalización y desencanto<sup>3</sup>. Weber, además, postula la “neutralidad valorativa” en la ciencia, es decir, reivindica una ciencia empírica despojada de valores. Bajo este aspecto Weber forma parte del proceso que Horkheimer y Adorno describen con marcado espíritu crítico.

Normalmente, se entiende por ilustración el movimiento que comenzó en Inglaterra a principios del siglo XVII y culminó en Francia, concretamente con la *Enciclopedia* de Diderot y D’Alembert (1751-1772), en la que colaboraron autores como Voltaire, Montesquieu, Helvétius, Condillac, d’Holbach, d’Alembert y Rousseau. En Alemania la ilustración estuvo representada por Leibniz, Wolff, Baumgarten y Kant, que exhortó a “servirse del propio entendimiento”. En general el movimiento ilustrado es crítico frente a la autoridad, la tradición y las prácticas mágicas.

Los autores de *La dialéctica de la ilustración* escriben con espíritu ilustrador, es decir, son defensores de la autonomía del hombre frente a poderes extraños. Sin embargo, a la vez llevan a cabo una

---

3 Para más información, consulte la obra de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (primera publicación 1905, primera edición Tubinga 1920).

ilustración de la ilustración, es decir, una crítica de esta, destacando aquello por lo que ella no cumplió su propósito. Más bien, muestran cómo la ilustración cayó en lo opuesto de lo que pretendía. En este sentido, es dialéctica, pues, en la cumbre de la afirmación de la autonomía del hombre, termina negando esa autonomía; en medio de la exaltación del propio pensamiento, lleva a la manipulación de las masas. Ahora bien, los autores extienden la ilustración, entendida como historia del desencanto, hasta la época del mito, hasta el momento en que se produce la separación entre el sujeto que experimenta y la naturaleza experimentada como un fondo de fuerzas ocultas. A esto todavía nos referimos como “tabú”, “magia”, “hechizo”, “sagrado”, “encanto”, “dignidad”, “valor”. En este sentido, la democracia conserva aún cierta herencia mágica, pues habla de “dignidad” humana y de “valores humanos”. En Europa, Lutero emprendió un feroz barrido de lo mágico en las prácticas religiosas de finales de la Edad Media.

Horkheimer y Adorno apenas encuentran palabras adecuadas para referirse a la experiencia humana de la naturaleza que precede al mito. En algunos textos, se refieren a ella de la siguiente manera:

En el mundo luminoso de la religión griega perdura la turbia indiscriminación del principio religioso, que en los estadios más antiguos conocidos de la humanidad fue venerado como mana. Primario, indiferenciado es todo lo desconocido, extraño; aquello que trasciende el ámbito de la experiencia, lo que en las cosas es algo más que su realidad ya conocida. (1994, p. 69)

Frente a esa fusión primigenia con la naturaleza, el mito introduce ya un orden narrativo, que es obra de la reflexión.

El mito quería narrar, nombrar, contar el origen; y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de mitos. Pronto se convirtieron de narración en doctrina. Todo ritual contiene una representación del acontecer, así como del proceso concreto que ha de ser influido por el embrujo... Los mitos, tal como los encontraron los trágicos, se hallan ya bajo el signo de aquella disciplina y aquel poder que Bacon exalta como

meta...Las divinidades olímpicas no son ya directamente idénticas a los elementos; ellas los simbolizan solamente. En Homero, Zeus preside el cielo diurno, Apolo guía el sol, Helio y 'Eos se hallan ya en los límites de la alegoría. Los dioses se separan de los elementos como esencias suyas. (p. 63)

A partir de ese momento, los rasgos que adopta el proceso histórico son cada vez más claros. Existe una línea que une a Jenófanes con la lógica formal. Jenófanes ridiculiza la multiplicidad de los dioses, ya que se asemejan a los hombres, sus creadores, y "la lógica más reciente denuncia las palabras acuñadas del lenguaje como falsas monedas que deberían ser sustituidas por fichas neutrales" (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 61) Es decir, en la medida que avanza el desarrollo del pensamiento occidental, el lenguaje se aleja cada vez de lo onomatopéyico, de la semejanza con lo designado, y se aproxima progresivamente al formalismo, a la lógica formal, a un sistema de signos convencionales que no guardan relación alguna con la realidad material.

Horkheimer y Adorno identifican un estadio de transición hacia este proceso en el sacrificio religioso, donde a la víctima que debe ser inmolada no se le exigen cualidades individuales, sino simplemente el hecho de pertenecer a la especie. Con la sustitución desaparece la importancia de las cualidades. Así comienza a configurarse el esquema de lo equivalente, del número, del cálculo, del hombre sin atributos, de lo abstracto, de la igualdad represiva, tal como se materializará en la horda hitleriana (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 68). La dominación niveladora de lo abstracto prepara la naturaleza para la industria, para la transformación de unos materiales en otros. En medio de esa evolución, la verdad pasa a identificarse con el pensamiento ordenante, y el conocimiento que alcanza el objeto se convirtió en tabú. La abstracción líquida los objetos.

Así, la ilustración adquiere el siguiente rasgo dialéctico: el mito identifica lo no viviente con lo viviente, y la ilustración, en cambio, identifica lo viviente con lo no viviente. Es decir, el mito atribuye cualidades vivas a elementos inanimados, por ejemplo, a las fuentes. Y la ilustración termina reduciéndolo todo, incluido al

ser humano, a la materia. Esto se manifiesta de forma concreta en la vertiente materialista de la ilustración francesa (Holbach, de la Metrie...). De este modo, la ilustración, que pretendía someter la naturaleza al poder del hombre, acaba reconociendo que este es un mero producto de la naturaleza material. De esa manera, el hombre también queda sometido al desencanto.

En el camino de la progresiva formalización o abstracción, pueden distinguirse diversos estadios. Las cosmologías presocráticas aducen como elementos constitutivos de la realidad el agua, lo indeterminado e ilimitado, el aire, el fuego, entre otros. Para Horkheimer y Adorno, estas cosmologías son sedimentaciones de los poderes míticos. Los demonios míticos se convierten en poderes ontológicos y los dioses del Olimpo quedan absorbidos por las ideas de Platón. Estas ideas, junto con la posterior ontología aristotélica dieron vida al pensamiento escolástico, que sostiene la idea de verdad como la adecuación entre el conocimiento y la realidad de las cosas. Sin embargo, en la temprana Edad Media se abre paso la disputa en torno al problema de los universales, que culminará nueve siglos más tarde en una clara victoria del nominalismo.

En este contexto, el influyente Kant (1724-1804) concibe las intuiciones y los conceptos como creaciones de la subjetividad humana. Con ello se radicalizan el desencanto y la dominación. Puesto que el conocimiento es obra de la subjetividad, nada de la naturaleza queda ya en él, y ésta es sometida al poder de la subjetividad, quedando completamente dominada. De este modo, el conocimiento se convierte en un instrumento del poder.

A este sentido, los autores de la obra comentada usan los conceptos de “signo” e “imagen”. El signo es producto de la abstracción, mientras que la imagen tiene como propósito presentar directamente la naturaleza. Por ejemplo, en los jeroglíficos aparece la imagen. En los mitos predominaba la imagen (el símbolo), ellos en general representan la naturaleza que se repite. Los dioses eran una encarnación de la naturaleza como poder universal. Con la separación entre ciencia y arte, la palabra en cuanto signo pasa a la ciencia, y la imagen se distribuye entre las diversas artes, que con-

servan el “aura”. El signo científico cultiva la abstracción, la matematización o cuantificación, el cálculo. Como resultado de este proceso quedan depauperados tanto el sujeto como el objeto. El objeto porque este no interesa por lo que es en sí mismo, sino por el producto que se quiere conseguir en los procesos industriales. Y el sujeto queda empobrecido porque él es valorado tan solo por su función en esos procesos.

Cuanto más complicado y sutil es el aparato social, económico y científico, a cuyo manejo el sistema de producción ha adaptado desde hace tiempo el cuerpo, tanto más pobres son las experiencias de las que este es capaz. La eliminación de las cualidades, su conversión en funciones, pasa de la ciencia, a través de la racionalización de las formas de trabajo, al mundo de la experiencia de los pueblos... La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de poder oír con los propios oídos aquello que no ha sido aún oído, de tocar con las propias manos aquello que no ha sido aún tocado... (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 89)

¿Qué es eso que aún no hemos oído ni tocado todavía? En la obra comentada encontramos algunas alusiones a este tema, pero no una exposición profunda. Los autores explican con claridad que, en el proceso ilustrador, se ha impuesto la acción del ser humano, la relación de dominio, lo abstracto frente a lo concreto, frente a lo individual. Como resultado, la naturaleza no ha sido liberada en su verdadero y pleno fondo; pero no exponen directamente qué es lo dominado. En todo caso, encontramos en dicha obra frases como: “En el camino desde la mitología a la logística ha perdido el pensamiento el momento de la reflexión sobre sí mismo, y la maquinaria mutila hoy a los hombres, aun cuando los sustenta”; “la ilustración es más que ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación”; la ilustración se realiza plenamente y se supera cuando “la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 94) es recordada como la tierra del origen. En la *Dialéctica de la ilustración* sus autores no van más allá de estas frases enigmáticas. En cualquier caso, su intención es llevar adelante la ilustración mediante la reflexión sobre



su desarrollo histórico. Más tarde, Adorno y Marcuse intentarán profundizar este tema.

De todos modos, la obra comentada es un potente toque de atención sobre las debilidades de una ilustración que, en nuestro mundo tecnificado, con su correspondiente modalidad de democracia, sigue actuando como principal instancia normativa. Mientras tanto, ha surgido el ecologismo, consciente de las amenazas contra las bases de la vida, que, de algún modo, milita en la misma línea que los frankfurtianos. Sigue vigente, por ejemplo, la amenaza nuclear, que sin duda es hija del espíritu dominador. Hay una gran diferencia entre cultivar y dominar. El agricultor cultiva, hace que las semillas lleguen a florecer; en cambio, el ingeniero de caminos no llora por las flores que sucumben bajo el asfalto.

### **3. La dialéctica de la dominación dentro del “sí mismo”**

Lo que acabamos de decir se refiere a la relación del hombre dominador con una naturaleza exterior dominada. Sin embargo, esta dominación no termina ahí. La duplicidad de dominante y dominado se reproduce dentro del propio dominador. Bajo el título: *Excursus I, Odiseo o mito e ilustración*, Horkheimer y Adorno interpretan las aventuras de Odiseo en su viaje a Ítaca como el proceso de constitución de un yo firme, que racionaliza y domina las tendencias de la propia naturaleza interior. Según ellos, el mundo homérico es un producto de la razón ordenadora, “que destruye el mito justamente en virtud del orden racional en el cual lo refleja” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 97). Es decir, Homero realiza simultáneamente una doble tarea: crea una unidad en las leyendas difusas y a la vez describe el camino por el que el sujeto huye de las potencias míticas. La unidad impuesta a las leyendas difusas es a la vez la descripción del camino por el que el sujeto huye de los poderes míticos. La *Odisea* es el itinerario del sí mismo a través de los mitos. Las aventuras son peligrosas tentaciones que tienden a desviar al sí mismo de su senda (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 99). En el estadio que Homero describe, la identidad todavía es débil; está inmersa en un

conjunto de mitos apenas articulados. Prevalece el espacio sobre el tiempo, que, al ser la forma de articulación de la individualidad, aún es muy débil. Así, las aventuras no tienen una conexión intrínseca. La sucesión de acontecimientos se debe al cambio de los escenarios hacia los que los lanza la tempestad.

Horkheimer y Adorno vinculan el proceso de constitución del yo con el sacrificio religioso. Según ellos, en estas acciones rituales engañan al dios al que están destinadas. Una modalidad de engaño es la racionalización del asesinato mediante la apoteosis de la víctima elegida. En el yo puede verse una continuación de ese esquema. En la constitución del yo se produce un sacrificio del tiempo presente en aras del futuro. Así, los autores comentados mencionan un ejemplo de la mitología nórdica: el relato de Odin, que se colgó de un árbol en sacrificio a sí mismo. En el yo sometido al dominio de los esquemas sociales, se produce un sacrificio equiparable al de esta divinidad. Odiseo en concreto recorre un camino en el que continuamente se vence a sí mismo (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 107). Ahora bien, lo vencido y negado en el hombre es la naturaleza que hay en él. Ante este hecho, los autores comentados escriben:

Con la negación de la naturaleza en el hombre se hace confuso y oscuro no solo el telos del dominio de la naturaleza exterior, sino también el de la propia vida. En el momento en que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en la vida: el progreso social, el incremento de todas las fuerzas naturales e intelectuales, incluso la conciencia misma, pierden todo valor, y la introyección del medio como fin, que adquiere en el capitalismo tardío al carácter de abierta locura, es perceptible ya en la prehistoria de la subjetividad. (p. 106)

Este texto está guiado por la idea de que la razón que opera en la constitución del yo no es distinta de la que actúa como dominación de la naturaleza, pues ambas se rigen por la pauta de dominio y no por el cultivo de la vida. Ahora bien, queda abierta la pregunta: ¿cómo puede lograrse una subjetividad que esté inmersa en la

naturaleza? Y, por otro lado, ¿no está desgarrada la naturaleza en sí misma? Horkheimer y Adorno tienden a atribuir a ella la fuente de la felicidad integral o, al menos, la raíz básica de todo placer.

En consecuencia, destacan cómo Odiseo y sus compañeros de viaje experimentan una y otra vez la atracción de los estadios que han dejado atrás, y cómo es necesario recurrir a la violencia para no recaer en ellos. En el paso por el estrecho entre Escila y Caribdis, Odiseo se siente atraído por una figura mítica, ligada al poder de la naturaleza, pero no quiere renunciar a la continuación del viaje ni a la constitución de yo como dominador de las inclinaciones naturales. Por eso, se hace atar al mástil. Reconoce el derecho de los poderes naturales a sus víctimas, pero introduce en este derecho la distinción entre cruzar el estrecho atado o sin atar. Así, a pesar de la inclinación que siente hacia la entrega a los poderes naturales, logra seguir adelante sin sucumbir. En este sentido, tenemos aquí un ejemplo claro de la violencia ejercida para resistir a la inclinación natural. El yo que así se constituye es, para Horkheimer y Adorno, el burgués que, según ellos, ya estaba presente en la época mítica.

Otra escena significativa en el camino del yo es la de los lotófagos, aquellos hombres cuyo alimento es el loto. Se trata de un estadio anterior a la agricultura y la ganadería. Quien comía la flor del loto deseaba permanecer entre los lotófagos y no anhelaba regresar al suelo patrio. Ese estadio sigue ejerciendo una gran atracción. Sin embargo, Odiseo, que busca el camino de la patria y la identidad racional, obliga a los que añoran regresar a un estadio anterior y permanecer entre los lotófagos, a regresar a las galeras.

En el encuentro con Polifemo, Horkheimer y Adorno ven un claro antecedente del formalismo, de la desconexión entre la palabra y la cosa, fenómeno típico del pensamiento burgués. Este formalismo se manifiesta en el hecho de que la palabra griega “Odiseo” puede significar tanto el nombre propio como “nadie”. “Odiseo se afirma a sí mismo en cuanto se niega a sí mismo como “nadie”, como un ser no individualizado; salva su vida haciéndose desaparecer” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 112). Es decir, al

constituirse el yo dominador, se pierde la realidad viva, que queda dominada. Expresado con palabras más sencillas: el yo burgués se somete a formalismos universales e intercambiables, sin mostrar una realidad peculiar y viva. La relación mimética es suplantada por el imperativo dominador de la razón.

Horkheimer y Adorno hallan en el encuentro con Circe una oportunidad para comentar la relación entre disfrute sexual y contrato matrimonial. Odiseo llegó a la isla de Eea y mandó desembarcar a la mitad de la tripulación, mientras él se queda en las naves con el resto. Circe, la hechicera, los invitó a un banquete y luego hizo uso de su vara mágica para convertirlos en cerdos. Logró escapar Euríloco, que informó a Odiseo de lo sucedido. Odiseo partió para rescatarlos y logró que Circe devolviera de nuevo la forma humana a sus hombres. Entre Circe y Odiseo surgió una relación amorosa, y este pasa un año en la isla. Aunque Hesíodo menciona que hubo descendencia de esa relación, Odiseo sigue navegando hasta reunirse de nuevo con su esposa legítima, Penélope. Según Horkheimer y Adorno, en estas dos figuras femeninas se encarna la relación dicotómica entre prostituta y esposa. Desde su punto de vista, “la esposa traiciona el placer en aras del orden establecido de vida y posesión, mientras que la prostituta, como aliada secreta de ella, vuelve a someter a la relación de posesión lo que los derechos de propiedad de la esposa dejan libre, y vende placer” (1994, p. 123).

Las referencias al regreso de Odiseo a Ítaca terminan con el relato del castigo impuesto a las siervas que, durante su ausencia, se habían divertido con los pretendientes. Homero narra impasiblemente la muerte de las muchachas ahorcadas y las compara con los pájaros en el lazo. Esta escena refleja con crudeza el grado de represión de la naturaleza en la civilización, marcando el terreno para abordar el tema de la moral ilustrada.

#### **4. Ilustración y moral**

Horkheimer y Adorno analizan la obra *Juliette*, escrita por el Marqués de Sade, como un desarrollo de la razón práctica en sintonía

con la concepción de la razón teórica propia de la ilustración. El objetivo de esta última es servirse del propio entendimiento sin la guía de otra persona. Un paradigma representativo de este movimiento es Kant, que desarrolla una teoría del entendimiento y de la razón, así como de la relación entre ambas facultades. Su análisis de los actos del entendimiento encierra el conocimiento humano en un “sistema”. En Kant, el esquematismo del entendimiento puro produce la homogeneidad entre lo universal y lo particular. Los sentidos quedan determinados por el aparato conceptual antes de que se produzca la percepción. Es decir, no se produce un ascenso desde lo sensible a los conceptos, sino que estos se imprimen en lo sensible. Lo particular es un caso de lo universal.

Según Horkheimer y Adorno (1994), el sistema de la ilustración conduce al dominio de los hechos y, en general, al dominio de la naturaleza. La función de la razón tiene como objetivo convertir el material sensible en material de dominio, de tal manera que, en la sociedad industrial, el ser es contemplado bajo el prisma de la elaboración y la administración (p. 131). En términos generales, la ilustración es la filosofía que identifica la verdad con el sistema científico. La razón se convierte así en un órgano del cálculo, sin proporcionar un conocimiento de los fines. En el mundo burgués, la razón se ha convertido en una funcionalidad carente de finalidad.

En este sentido hay una antítesis radical entre ilustración y mitología.

Ésta conoce el espíritu solo en cuanto sumergido en la naturaleza, es decir, como fuerza natural. Al igual que las fuerzas exteriores, los movimientos interiores son para ella fuerzas vivientes de origen divino o demoníaco. La Ilustración, en cambio, reduce relación causal, sentido y vida enteramente a la subjetividad, que se constituye como tal precisamente en esta reducción. La razón es para ella el agente químico que absorbe la propia substancia de las cosas y la disuelve en la mera autonomía de la razón misma. (p. 137)

De acuerdo con esto, la ilustración buscaba poner fin tanto a la doctrina del orden social y cósmico en el catolicismo como a la religión

pagana. Este enfoque, llevado a la moral, implica una eliminación de los valores, de toda cualidad específica inherente a los actos y afectos que intervienen en la conducta humana. Por ejemplo, durante mucho tiempo se ha luchado contra el aborto mediante el argumento de la dignidad de la vida humana; la mentira estaba proscrita porque se opone el valor de la verdad; el sexo iba ligado al amor, que revela una particularidad singular en la persona amada. Sin embargo, si aplicamos a la moral el enfoque de la razón teórica, tales valores o cualidades, junto con la peculiaridad de los sentimientos, desaparecen.

El Marqués de Sade da este paso en *Juliette*, que Horkheimer y Adorno entienden como un desenmascaramiento de la ilustración. Para ellos, la obra de Sade constituye una crítica radical de la razón práctica, concebida según el modelo de la teórica. En este sentido, citan específicamente la exhortación de Juliette: “Elaborad vuestro proyecto unos días antes, reflexionad sobre todas sus consecuencias, examinad con atención lo que podría seros útil...lo que podría traicionaros, y calculad todo esto con la misma sangre fría que si fuera seguro que vais a ser descubierta” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 142). Es decir, Juliette aplica el rigor sistemático a la conducta, entendiendo la razón como el órgano del cálculo, de la planificación de cualesquiera fines.

La razón, despojada de toda finalidad, puede acomodarse a cualquier fin. La victoria de la razón formalista se pone de manifiesto, por ejemplo, en la libertad frente a los remordimientos. La formalización de la razón conduce en concreto al rechazo de la compasión, entendida como conciencia sensible de la identidad entre lo universal y lo particular. A la compasión se contraponen la valentía varonil, que es la verdadera virtud burguesa. Ya Aristóteles atribuía a la tragedia la función de purificación de la “compasión y del temor” (Aristóteles, 1974, p. 145). Por su parte, Kant veía la compasión como un cierto “sentimentalismo”. El Marqués de Sade, anticipándose a Nietzsche, impugna la defensa de los débiles y fracasados promovidos por la religión cristiana.

La ilustración, además de combatir la mitología y el cristianismo, también se opone al placer. “Los hombres experimentan el encanto del placer solo cuando el sueño los arranca de la obligación del trabajo, del vínculo del individuo a una determinada función social, y en último término a un yo, y los reporta a la prehistoria libre de dominio y disciplina” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 150). En el placer, los hombres se liberan del pensamiento y escapan a la civilización. En este sentido, el paradigma de placer se producía en las orgías primitivas, durante el tiempo en que se suprimía el orden establecido. Con el progreso de la civilización la fiesta se ha convertido en farsa. “La evolución va desde la fiesta primitiva hasta las vacaciones” (p. 151).

El Marqués de Sade, a través de Juliette, intenta reivindicar el placer sexual, pero rechazando el amor abnegado, que él considera como un juicio de valor condicionado por el sexo, un enmascaramiento y racionalización del impulso corporal. Cuando está en juego el placer sexual, este se somete al principio de la productividad, a la multiplicación de los medios para conseguir el máximo rendimiento, pero no como amor, sino como placer. En definitiva:

No solo el amor romántico ha caído, como metafísica, bajo el veredicto de la ciencia y la industria, sino todo amor en cuanto tal, pues ante la razón ninguno es capaz de resistir: el de la mujer al marido tan poco como el de la amante a la amada, el de los padres tan poco como el de los hijos. (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 160).

Buena parte de la confusión mental que prevalece en alguna o muchas de nuestras sociedades en lo que se refiere a la moral se debe, sin duda, a una apropiación ambigua de la ilustración. Por una parte, sigue vigente la razón formal al estilo de Kant y, por otra, se recuperan piezas mitológicas y religiosas como la protección del débil (compasión) y el culto a la naturaleza. Por eso, goza de gran actualidad una reflexión sobre la ilustración.

## 5. Más allá de la razón dominadora. ¿Qué se ha perdido en el formalismo de la razón?

En la *Dialéctica de la ilustración*, Horkheimer y Adorno dedican un apartado a la *industria cultural*, en él denuncian la desaparición de la tensión entre lo universal y lo particular. Señalan que los medios de comunicación envuelven de tal manera a la familia y a cada uno de sus miembros, que no llega a producirse una tensión o colisión en medio de la cual las personas concretas puedan desarrollar una experiencia propia. Las imágenes sociales se introducen en el joven desde la infancia y, lo que se llama cultura no es más que una simple reproducción de la vida cotidiana que no abre espacio a lo diferente. Horkheimer y Adorno escriben: “Cine, radio y revistas constituyen un sistema. Las manifestaciones estéticas, incluso las posiciones políticas opuestas, proclaman del mismo modo el elogio del ritmo de acero” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 165). ¿Qué hay más allá de ese sistema?

### 5.1 Horkheimer

Horkheimer continúa abordando el tema de la individualidad en la *Crítica de la razón instrumental*<sup>4</sup>. En esta obra, destaca momentos señalados en el desarrollo de la individualidad, como en la Grecia antigua (el héroe, Sócrates con su *daimon*), en el cristianismo (el hombre a imagen de Dios), en el Renacimiento (el gran individuo), y el empresario autónomo en la burguesía. En su época, Horkheimer ve amenazada la individualidad en diversos planos. En primer lugar, disminuye la capacidad económica para planificar la propia vida y la de la familia. Los seres humanos se ven forzados a adaptarse a las organizaciones para sobrevivir. Un pensamiento que no sirva a los grupos organizados para desapercibido. La vida de los individuos está determinada por el sistema social.

Este ocaso del individuo no se debe al desarrollo técnico, sino a la victoria de la razón instrumental, que busca someterlo todo

---

4 Publicada en Nueva York el año 1947, con el título *Eclipse of Reason*, y traducida al alemán en 1967.



a una cadena de instrumentos y de mantener una actividad constante. La razón objetiva, que daba soporte a ideas como la justicia o la tolerancia, ha desaparecido. En su lugar se ha introducido la opinión pública, con su tendencia a eliminar la reflexión personal. Como señala Horkheimer: “Cuanto mayor es la medida en que la propaganda científica convierte la opinión pública en mero instrumento de poderes oscuros, tanto más se presenta la opinión pública como un sustituto de la razón” (Horkheimer, 1985, p. 39). El sistema exige una adaptación rápida y la razón ha sido sustituida por la adaptación.

En la *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer retoma la idea de que la racionalidad técnica tiende a la explotación de la naturaleza y cierra el paso a la “mimesis”. ¿En qué consiste esta? Horkheimer sugiere algunas aproximaciones imprecisas, como tratar la naturaleza como un texto que debe ser interpretado por la filosofía, indagar la historia más primitiva de la razón, o, siguiendo a Benjamin, construir la verdad a partir de fragmentos. También propone ayudar al lenguaje a cumplir su función mimética. Sin duda invita a desarrollar potencialidades que fueron silenciadas en el momento de nacimiento de la razón dominadora y que podrían enriquecer la vida humana si se cultivaran. Así como la ilustración buscaba la razón latente bajo los prejuicios históricos, Horkheimer actúa de manera similar en cuanto busca la naturaleza bajo la racionalidad dominadora.

A partir de la década de 1950, Horkheimer cambia su enfoque respecto a la sociedad de los países democráticos, especialmente porque en la Universidad de Frankfurt tenía que desarrollar un programa de investigación social empírica en base a las técnicas aprendidas en Estados Unidos (Habermas, 1986, p. 163-179). Al mismo tiempo, reconoció ciertos contenidos válidos, por ejemplo, la autonomía de la persona individual. En general, para Horkheimer consideraba más fácil decir lo que es falso en una sociedad, que proponer cómo debería ser una sociedad genuina.

De acuerdo con este escepticismo sobre la capacidad de la razón, en su última etapa se acercó al pesimismo de Schopenhauer y a la religión, concretamente a la idea del pecado original. El cris-

tianismo, según Horkheimer, anuncia la necesidad de redención de un hombre caído, mientras que Schopenhauer combina su pesimismo sobre la voluntad en la vida concreta con la capacidad redentora de la voluntad en sí, por ejemplo, a través de la música. Esta voluntad universal también irradia en la compasión.

## 5.2 Adorno

En la *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer, podría verse una reivindicación de la ontología tradicional, que se pierde con la formalización de la razón. La posición de Theodor W. Adorno, sin embargo, es mucho más compleja. Él la formula a través de la teoría del conocimiento (dialéctica negativa) y de la teoría estética. Además, Adorno regresó a la Universidad de Frankfurt en 1949, donde enseñó filosofía y sociología, y, después de la jubilación de Horkheimer en 1959, asumió la dirección del *Instituto de Investigación Social*.

Su teoría del conocimiento lleva el título característico de “dialéctica negativa”. En *Minima Moralia*, una obra que contiene aforismos escritos entre 1944 y 1947, Adorno ya contraponía este título a la “Magna Moralia”, tratado sistemático de Aristóteles. La expresión “dialéctica negativa”, que contiene varios matices, se contrapone a la dialéctica que concede la primacía a uno de los polos: la idea o el sujeto en el hegelianismo, la materia en el materialismo dialéctico (en particular en el marxismo). En el pensamiento de Adorno, dicha expresión indica ante todo que cada polo está afectado por el otro (dialéctica), pero, al mismo tiempo, que no se llega a ninguna identidad (dialéctica negativa).

La dialéctica negativa implica también la primacía de lo negativo en el conocimiento, en el sentido de que nos es más fácil expresar lo negativo (no repetir Auschwitz, evitar el dolor) que lo positivo. Este enfoque resuena, en parte, también el temor a los totalitarismos, a la organización estatal de la vida y al pensamiento sistemático. La expresión “dialéctica negativa” resalta en especial la primacía de lo material y de lo individual frente a la clásica universalidad del concepto. Para Adorno, lo urgente para la filosofía es lo particular, aquello que

el concepto no logra captar. El cuerpo y lo individual, unido al cuerpo, representan lo negativo frente al concepto.

Así, la utopía del pensamiento sería pensar lo no conceptual con conceptos. La dialéctica parte de la idea de que la materia no es unitaria ni homogénea, y, por otro lado, el espíritu, que está condicionado por las estructuras materiales, se niega a conformarse con ellas. La libertad, según Adorno, no existiría sin los impulsos somáticos, pero es precisamente ella la que les confiere una unidad centralizada.

Un pensamiento como el de Adorno, que huye de lo sistemático y está atraído por lo fragmentario, presta especial atención a la “memoria histórica” y al arte. Los pequeños restos históricos pueden mostrarnos destellos de la vida oculta en la naturaleza. Por otro lado, el arte tiene una manera particular de acercarse a la naturaleza. Desde la Grecia clásica hasta la época del romanticismo, el arte fue definido como “imitación de la naturaleza”. Sin embargo, a partir del romanticismo prevalece la subjetividad<sup>5</sup>. Adorno retoma la concepción del arte como imitación, pero lo entiende como un intento de regresar al contacto con la naturaleza. En ese sentido, regresa a través del arte a lo que el proceso de constitución de la ciencia dominadora y del yo dominador de sí mismo dejó atrás en las lejanías del mundo mítico. El arte abre el camino de lo irracional, de los sentimientos. Pero a la vez tiene que recurrir a la racionalidad, en concreto: a la unidad y organización de la obra, a la *forma*. Por su mediación el arte se acerca a la fuerza mimética. La realidad que se abre en la ciencia se manifiesta también en el arte, si bien a través de medios diferentes: metáforas, imágenes, símbolos, entre otros. El arte abre tanto la naturaleza exterior, como la naturaleza interior del sujeto, en concreto lo irracional en él (el sentimiento, la pasión, el entusiasmo, lo incomprensible). Es un intermedio entre el conocimiento y la cosa misma, a la que se acerca a través de sus medios peculiares. El lenguaje en general nos acerca al impulso mimético.

---

5 Gabás, R. (2008). Curso básico de filosofía estética (p. 36). Universidad de Cantabria.

El arte, a su vez, recuerda lo posible y, en este sentido, es utópico. Su tarea es despojar al respectivo presente de su justificación ideológica. El arte genuino revela las contradicciones sociales. En este sentido, Adorno critica el efecto de “shock” en la música de Stravinsky, pues él lo usa como descripción de lo que se da, pero no para una transformación de la sociedad, para provocar una resistencia del sujeto. Adorno valora positivamente en Freud el descubrimiento de que el yo es la interiorización de la coacción social, pero añade que ese descubrimiento ha de convertirse en una crítica de la sociedad que la produce. En la música, Adorno resalta especialmente la dimensión temporal: cada paso está determinado por lo que ha sido y por lo que vendrá. Además, las leyes musicales no son eternas, sino que nacen y perecen; en concreto, la música implica la armonía y la forma, que se definen históricamente.

En la estética de Adorno está presente el concepto kantiano del “agrado desinteresado”, la idea de que el arte (lo bello) introduce en un reino diferente del sensible (en una naturaleza diferente), así como la afirmación hegeliana de que el arte ofrece una representación sensible del espíritu, que luego se comprenderá en el concepto filosófico. Para Adorno, la aparición de lo escondido en la naturaleza no se realiza a través de un proceso necesario, sino en los momentos contingentes de la creación artística. Esta descorre el velo de una realidad presente en la naturaleza, pero oculta. La historia del arte no revela el contenido dado en la naturaleza de una manera continua, sino a través de un acceso constantemente renovado. En este sentido, Adorno es un abogado del arte moderno, que por sistema rompe con las formas anteriores y crea otras nuevas. Adorno atribuye a la apariencia artística la capacidad de mostrar destellos de una naturaleza oculta, pero no la capacidad de desocultarla directamente.

### 5. 3 Marcuse

En Adorno, la voz de la naturaleza, que se hace particularmente perceptible en el arte, está sometida a los filtros expuestos en la *Dialéctica Negativa* y en la *Teoría estética*. Marcuse encuentra una ma-

nera más inmediata de contacto con la naturaleza originaria. Enseñó filosofía y teoría política en Boston, y luego, desde 1962, en la Universidad de California, donde escribió dos obras importantes en relación con el tema que nos ocupa: *Eros y civilización* (Boston 1955) y *El hombre unidimensional* (Boston 1964). La primera desarrolla lo tratado por Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la ilustración* bajo el título “Odiseo, o mito e Ilustración”, y la segunda se enmarca en lo expuesto allí bajo el título “Concepto de ilustración”.

En *Eros y civilización*, Marcuse expone con mayor claridad que Horkheimer y Adorno cuál es la naturaleza dominada mediante el desarrollo de la ciencia, es la que se manifiesta en el placer como instinto y aspiración fundamental. Marcuse expone su concepción en disputa con Freud, con su tesis de que es imposible una civilización no represiva. Marcuse niega esa tesis. El proceso de refutación introduce el concepto de “represión excedente”, a saber, “esa porción que es el resultado de condiciones sociales específicas sostenidas por el interés específico de la dominación” (Marcuse, 1955, p. 90). Según Marcuse (1955), el elemento erótico de la fantasía aspira a una realidad “donde la vida de los instintos llegaría a descansar en la realización sin represión [...] el inconsciente, el más profundo y antiguo lecho de la personalidad mental, es el impulso hacia una gratificación integral” (p. 142).

*Eros y civilización* está dirigida por completo a mostrar cómo es plausible la realización de este impulso en la vida social, incluso en el mundo del trabajo. Marcuse, inspirándose en la estética de Schiller, y específicamente en su instinto de juego, quiere extender el modelo del arte a la actividad laboral. Considera que la automatización, con la consiguiente reducción del horario laboral, abre el horizonte para el desarrollo de la actitud lúdica. Según Marcuse, por más que llamemos sociedad del bienestar a la que cada día ofrece mayores posibilidades de consumo, la verdadera sociedad gratificante sería la que satisficiera las necesidades básicas y cultivara la fantasía lúdica.

A este respecto, además de apoyarse en Schiller, Marcuse adopta el desinteresado placer estético de Kant, consistente en el libre

juego de facultades. Apoyándose en ambos, aspira a una sociedad mejor mediante la educación estética. La transformación de la cultura a la que él aspira se ha hecho posible, a su juicio, “una vez que la cultura he hecho su labor...y creado la humanidad y el mundo que pueden ser libres” (Marcuse, 1955, p. 186). Sin duda ha contribuido a esto el desarrollo de la ciencia. En consecuencia, habría una dialéctica por la que la ciencia *dominadora* hace posible la libertad. Si la propuesta de un salario universal se realizara, se darían las condiciones para que la vida fuera disfrute y juego.

En el placer de la organización humana deseada por Marcuse entra el sexo bajo sus diversas modalidades, si bien erotizado de tal manera que se extienda a todas las zonas del cuerpo, es decir, que se potencien todas las posibilidades de sensibilidad humana. Marcuse habla de una erotización de toda la personalidad. En la cumbre de su optimismo escribe:

El libre desarrollo de la libido transformada dentro de instituciones transformadas, al tiempo que erotizaría zonas, tiempo y relaciones convertidas en tabús, minimizaría las manifestaciones de la mera sexualidad integrándolas dentro de un orden mucho más amplio, incluyendo el orden de trabajo. Dentro de este contexto la sexualidad tiende a su propia sublimación. (1955, p. 187).

Bajo la perspectiva gratificante de la vida humana, Marcuse intenta despojar la muerte misma de su parte dolorosa, escogiendo cada uno el tiempo y la manera de morir.

A mi juicio, los pensamientos de Marcuse son valiosos para un enfoque de la propia vida, para el cuidado de sí mismo. Y, sin duda, en parte se aplican ahora a la vida política en ciertas naciones occidentales. No obstante, Marcuse absolutiza la naturaleza como principio de placer. Silencia la ambigüedad de la naturaleza, por ejemplo, el “*mors tua vita mea*”. En la naturaleza todas las especies del reino animal envuelven a sus crías en un cariño sin límites, pero muchas de ellas son crueles cuando buscan alimento. La relación entre seres humanos, la vida en sociedad despierta modalidades (dotación natural, poder, afán de reconocimiento, miedo,

pasiones, privaciones, conflictos de intereses...) que difícilmente pueden convertirse en erotismo. Por eso, desde mi punto de vista, en el terreno de la intersubjetividad, es tan importante la habilidad en la coordinación de las fuerzas como la magnanimidad erótica. Sin embargo, no puedo dejar de adherirme a Marcuse en la lucha contra la represión excedente, que ha de ser descubierta y desafiada en cada caso.

En el *Hombre unidimensional*, Marcuse sigue la línea de Horkheimer y Adorno, así como de Heidegger, en la crítica del tipo de razón vigente en nuestra sociedad. La tesis fundamental desarrollada allí es: el proyecto de la moderna racionalidad tecnológica implicaba también un proyecto de sociedad. El "a priori" de dominación de la naturaleza en todo el proyecto moderno está diseñado con el propósito simultáneo de dominación social. La política, la economía y la cultura se entrelazan en un sistema que está presente en todas partes.

Muchas de las necesidades que existen en la sociedad moderna han surgido a través del desarrollo tecnológico. La descripción que Marcuse hace del sistema político sigue siendo relevante. Lo describe como un espacio cerrado, de modo que no se puede salir de él, ni introducir nada nuevo en él. La opinión pública y los medios de comunicación penetran en los espacios más recónditos de las viviendas. La clase trabajadora ha quedado integrada en la sociedad del bienestar, y la explotación y dominación se produce de manera de administrativa. En aras del bienestar, hemos renunciado a la libertad, aceptando decisiones tomadas por instancias desconocidas. Además, los mismos organizadores son prisioneros de la maquinaria organizativa. Incluso la filosofía, concretamente la de Wittgenstein, se adhiere a la exaltación del lenguaje vigente en esa sociedad.

Marcuse establece un contraste entre la cultura clásica y la actual, señalando que aquella presentaba una ficción en contrastaba con la realidad cotidiana. Por ejemplo, la catedral gótica producía un sentimiento de elevación. Hoy, en cambio, predomina una tendencia des-sublimadora. La cultura lleva el sello de la sociedad vigente. En ella un sexo des-erotizado está integrado en el mercado.

Marcuse objeta que la referencia al contenido social no es suficiente para explicar por qué una obra es hermosa, buena y verdadera. El arte lucha precisamente contra la opresión de los instintos en la sociedad; transforma el mundo por el hecho de que crea una nueva conciencia y percepción. Marcuse dice esto, en buena medida es contra la subordinación del arte a la vida social en el comunismo, a la que objeta que ha desvirtuado el reino de la subjetividad, la intimidad, las emociones y la imaginación. Para Marcuse, el arte combate la opresión de los instintos en la sociedad y transforma el mundo porque crea una nueva conciencia y percepción.

## **6. La Escuela de Frankfurt ante la perspectiva de la inteligencia artificial**

Ha pasado ya cien años desde la fundación de la Escuela de Frankfurt y setenta y seis años desde la primera edición de la *Dialéctica de la ilustración*. La técnica continúa avanzado a pasos gigantescos, mientras persiste el dominio de la opinión pública y la articulación de la vida social a través de refinadas tecnologías. En el plano político-social la “vida dañada” ha hecho oír su queja a través del ecologismo y de la lucha contra el cambio climático. Mientras tanto sigue el flujo migratorio desde los países poco desarrollados hacia los más tecnificados. Eso significa que hay una relación indisoluble entre técnica y vida humana.

De alguna manera, todos los inventos tienen como presupuesto alguna necesidad humana y son creados para satisfacerla. Sin embargo, también es cierto que el conjunto de las creaciones técnicas acaba produciendo un mundo que no es fruto de la libertad de los individuos. Vivir, en la actualidad, significa adaptarse en cada momento. Lo que nace de la necesidad humana se convierte en un poder sobre el hombre. El resultado es que la vida no tiene la primacía sobre la técnica, sino que, por el contrario, ha de adaptarse a un mundo tecnificado, en medio del cual se realiza. Parece como si la vida estuviera abocada a diluirse en el engranaje técnico.

Es cierto que el desarrollo humano, a diferencia de las otras especies animales, se ha producido por el cultivo de la inteligencia,



que es el origen de la técnica. Pero la inteligencia es ella misma vida, y está fusionada con los sentimientos, los símbolos, las modalidades del lenguaje y la creación literaria en particular, la temporalidad y la incesante elaboración del proyecto vital.

En nuestros días, el tema de la inteligencia artificial está en el centro del debate. Es un asunto candente en la investigación, en la prensa y en las conversaciones entre cotidianas. Sin pretender ofrecer una descripción del estado actual de la investigación en este campo, nos centraremos en algunas reflexiones sobre la medida en que el enfoque de los autores expuestos sigue siendo vigente o, por el contrario, queda cuestionado ante la perspectiva de la IA.

La expresión “inteligencia artificial” fue acuñada en 1956 por John McCarthy, que la definió como la ciencia de hacer máquinas inteligentes. En general, se habla de inteligencia artificial cuando una máquina imita las funciones cognitivas que se dan en el ser humano: percibir, razonar, aprender, resolver problemas. Se incluyen en la IA los sistemas que tratan de imitar el pensamiento humano y automatizar las actividades que van inherentes a sus procesos, en concreto: tomar decisiones, resolver problemas, aprender.

En 1997 un ordenador IBM destronó a Gorri Kasparov, campeón de ajedrez. En 1998 Larry Page y Sergey Brin crearon Google Doolie. Y en 2010 se produjo el primer Google Doolie interactivo. En 2022 apareció el chat GPT, que es una inteligencia artificial capaz de escribir textos y dar respuesta a muchas preguntas en diversos idiomas. En el campo de la traducción de idiomas la IA compite seriamente con el ser humano. Aunque, en términos generales, se considera que el ser humano continúa siendo superior a la máquina, es indiscutible que ésta última la supera en diversos ámbitos.

El principal desafío actual en el campo de la inteligencia artificial es la creación de una inteligencia artificial tan potente como la humana e incluso superior, y capaz de producir otras máquinas inteligentes. Los científicos dedicados a la IA parten de que trozos de materia con las mismas características que las neuronas de nuestro cerebro puedan recordar, computar y aprender, llegando incluso a

superar algún día la actividad de los trozos de materia existentes en nuestro cerebro. Algunos también consideran la conciencia como un fenómeno físico. Aunque el proyecto de desarrollar una inteligencia tan potente como la humana, e incluso superior a ella, no se ha realizado, se considera posible.

Sin embargo, su realización genera enormes temores. Por ejemplo, una superinteligencia podría permitir que alguien dominara el mundo y ejerciera control absoluto. Bajo el pretexto de luchar contra el crimen, esta superinteligencia, podría imponer una pulsera universal, que transmitiría la posición, el estado de salud y las conversaciones, lo que implicaría la desaparición de la esfera privada. En un escenario de ese tipo, implantado un Estado totalitario, sería imposible destruirlo. Por un lado, una superinteligencia fuera de control podría tener la capacidad de destruir la humanidad. Si la IA se introdujera en el mercado negro, podría terminar en manos de terroristas. Despierta especialmente el temor el uso criminal de la tecnología, por ejemplo, como en el caso de los drones asesinos, que, provistos de una foto y una dirección, podrían cometer un asesinato y autodestruirse inmediatamente, sin dejar rastro. Sin embargo, también existen grandes ventajas. Entre ellas el uso quirúrgico de alta precisión; la posibilidad de aumentar la biosfera y de llevar vida humana a otras constelaciones, así como la exoneración del trabajo humano, ya que se habla de que las máquinas podrían hacerse cargo de todos los trabajos.

Otro proyecto de IA aspira a una transformación del organismo humano, en la que la sea primordial la inteligencia y pierdan importancia las funciones biológicas, tales como el hambre, la sed y el deseo sexual (Cíborgs)<sup>6</sup>, y llega incluso a imaginar la posibilidad de deshacerse del cuerpo y copiar la mente, la cual podría vivir en

---

6 Véase por ejemplo lo que Tegmark (2018) escribe: “Hoy en día, uno de los más destacados defensores de los cíborgs es Ray Kurzweil. En su libro *La singularidad está cerca*, argumenta que la continuación natural de esta tendencia pasa por usar nanorrobots, sistemas de biorretroalimentación inteligentes y otras tecnologías para sustituir primero, a principios de la década de 2030, los sistemas digestivo y endocrino, la sangre y el corazón, para a continuación pasar a reemplazar el esqueleto, la piel, el cerebro y el resto de nuestro cuerpo durante las dos décadas siguientes” (p. 195)

una realidad virtual o encarnarse en un robot. La empresa Alcor, de Arizona, alentada por esta esperanza, mantiene un centenar de cerebros congelados con el fin de salvar sus almas digitales en el futuro (Tegmark, 2018)<sup>7</sup>. Se podría decir que aquí renace el antiguo gnosticismo, con su aspiración de liberar el alma del cuerpo.

La reciente película *Oppenheimer* presenta los sufrimientos del creador de la bomba atómica ante la realidad de su uso militar en Japón. De manera similar, el proyecto de la inteligencia artificial despierta temores que superan los de la energía atómica. Los medios de comunicación se hacen eco de los logros y peligros de la IA. Por ejemplo, el 19 de septiembre de 2023, la televisión española daba la noticia de que niños menores de 10 años habían difundido una composición del cuerpo desnudo de una niña, logrado a partir de la cara mediante la aplicación de la inteligencia artificial. El 16 de octubre de 2023, Cedro alertaba en un manifiesto sobre los efectos nocivos de la Inteligencia Artificial Generativa para el mundo de las publicaciones. La conciencia de los muchos peligros ha llevado a que el 1 de noviembre de 2023, EE. UU, China y más de veinte países firmaran la declaración de Betchley, un compromiso para garantizar el desarrollo seguro de la IA y evitar los riesgos futuros de su aplicación.

La inteligencia artificial está transformando profundamente el panorama del pensamiento occidental. Un ejemplo de ellos es la siguiente pregunta, ¿podrá hablarse de alienación del trabajo humano cuando las máquinas inteligentes sean las que trabajen? Hasta ahora, el sentido del trabajo humano era la satisfacción de las necesidades biológicas. En torno a este principio giraba la conversación, preocupación y actuación del Hombre. Los seres humanos procedemos de la naturaleza a través de una larga historia, en la que se ha configurado nuestro metabolismo y nuestra manera de transformar las fuerzas de la naturaleza a través de los diversos sentidos. La vista, el oído y el lenguaje intervienen a su vez en las creaciones artísticas: artes plásticas, música y poesía.

---

7 Cf. Max Tegmark, o. cit., p. 211.

Gracias a esta conexión plural, y a la originalidad en las vivencias interiores, en las cuales se realiza una transición constate de lo posible a lo real, de la nada al ser, la historia humana se caracteriza por su creatividad. En virtud de la temporalidad, y de la rememoración del pasado, lo que ha sido vuelve a brotar como una permanente primavera del espíritu. Por eso, cada individuo lleva en sí mismo un manantial, y la historia humana es un torrente originante. En el desarrollo del hombre son decisivos los sentimientos, que no obedecen a un rigor lógico, sino que están sumergidos en la contingencia.

Los proyectos de inteligencia artificial miran más a una función fija y a un funcionamiento regular que a la innovación en la vivencia misma. La sociedad ya está sometida a un proceso de uniformación, y la inteligencia artificial potencia esa tendencia. En ella sigue en pie y se agudiza el proyecto criticado por la Escuela de Frankfurt, el que tiende a la dominación y no a la manifestación del interior oculto en la naturaleza y en cada individuo. No carece de cierta ironía (o dialéctica) que, en la cumbre de la ciencia, de la ilustración, no sea cada hombre el que piensa por sí mismo, sino que las tareas intelectivas se encomienden a la máquina. Ante esa perspectiva surge una pregunta crucial: ¿tendrá cada individuo otra tarea que no sea la de insertarse en el mundo creado por la IA?

Los defensores incondicionales de la IA argumentan contra la Escuela de Frankfurt que sigue creyendo en un contenido de la naturaleza superior a la materia, cuando en realidad lo único real es esta. Según ellos, la mente humana lee la constitución interior de la materia y es capaz de organizar en conformidad con ella. Todo progreso humano viene de los avances en el conocimiento de la materia. Horkheimer y Adorno pueden replicar que esa concepción de la materia es precisamente la examinada y criticada en la *Dialéctica de la ilustración*, donde se muestra cómo la experiencia de un universo repleto de sentimiento vital queda paulatinamente despojado de todo lo que no es regularidad científica, y podrían insistir en que el enfoque dado al conocimiento científico, cuando lo aplicamos a la sociedad, no es una consecuencia del conocimiento

mismo, sino que obedece a un interés y a una voluntad. Cuando pensamos bajo la pauta del concepto de sistema o programa, excluimos automáticamente conceptos como la voluntad, la libre espontaneidad y las fuerzas no sistematizadas. La idea de sistema excluye de entrada dimensiones como los “afectos” y la peculiaridad abierta de la vida individual. Por otra parte, la naturaleza como totalidad no es lo mismo que el análisis microscópico. El universo nos impacta como un todo misterioso. Ciertas creaciones literarias introducen en las profundidades del alma humana. Las diversas culturas y religiones han desplegado y acuñado el universo del sentimiento. Nuestro ambiente está contaminado no solo por los gases enviados a la atmósfera, sino también porque estamos encerrados en una jaula mental.

En el contexto actual, la inteligencia artificial está inmersa en un entramado de dominación. En este sentido se puede extender a ella la crítica de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, puesto que la naturaleza no es meramente gratificante, sino también fuente de lucha y sufrimiento, nada se puede objetar a una inteligencia artificial que aspire a la supresión del dolor y a un perfeccionamiento del organismo humano. Con ello daríamos vigencia a la dialéctica negativa de Adorno, en el sentido de que lo negativo, lo que no debe ser, es más fácil de conocer que lo positivo. Y en este momento los garfios del sistema clavados en el pecho del individuo son una clara negatividad. El uso de la inteligencia artificial no puede convertirse en una potencia dominadora, ha de insertarse en el sistema abierto de fuerzas que asoman en el impulso vital, en nuestra naturaleza naciente.

Si pensar y sentir por sí mismo es el lema de la ilustración, no cabe duda de que la Escuela de Frankfurt alza la antorcha ilustrada. Cuando los expertos en psicología de masas dirigen el mundo, no es de esperar que ese mensaje llegue al gran público, se hace oír tan solo en los sedientos de individualidad. Puesto que esa Escuela aspiraba a transformar la sociedad, no puede decirse que ella haya triunfado, pero su mensaje está vivo como llamada al individuo. En el momento actual se enfrentan dos inteligencias, la natural,

que tiende a leer los estratos más hondos dentro de cada uno, y la artificial, que aspira a una programación de la vida a gran escala. Ambas están llamadas a convivir y, por tanto, tendrán que dialogar sobre los derechos de cada una. Sin embargo, todo parece indicar que la voz de la inteligencia artificial sonará con mayor poderío. De momento la inteligencia natural reivindica el derecho a mantener la vida, esa vida que emerge de las profundidades todavía secretas de la naturaleza.

## Referencias

- Adorno, T. W. (1966). *Filosofía de la nueva música* (A. L. Bixio, Trad.). Sur.  
----- (1971). *Teoría estética* (F. Riaza, Trad.). Taurus.  
----- (1975). *Dialéctica negativa* (J. M. Ripalda, Trad.). Taurus. (Original work published 1966)
- Aristóteles. (1974). *Poética* (V. García Yebra, Ed.; Ed. trilingüe). Editorial Credos.
- Gabás, R. (1986). L'Escola de Frankfurt. El problema de la raó en el nostre segle. *Revista de Catalunya*, 3, 75-84.
- Gabás, R. (1999). La Escuela de Frankfurt. *Endoxa*, 12(1), 187-227. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Gabás, R. (2008). *Curso básico de filosofía estética*. Universidad de Cantabria.
- Habermas, J. (1980). *Dominio técnico y comunidad lingüística*. Ariel.
- Habermas, J. (2011). *Historia de la filosofía: Filosofía del siglo XX* (pp. 413-516). Herder.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. W. (1985). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Fischer Wissenschaft.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. W. (1994). *Dialéctica de la ilustración* (J. J. Sánchez, Trad.). Trotta. (Original work published 1944)
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica: Una historia de la Escuela de Frankfurt* (J. C. Curutchet, Trad.). Taurus.
- Marcuse, H. (1972). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (A. Elorza, Trad.). Seix Barral.
- Marcuse, H. (1981). *Eros y civilización* (J. García Ponce, Trad.). Ariel Quincenal.
- Sade, J. de. (1987). *Juliette* (J. García, Trad.). Mitre.

- Schmidt, A., y Altwicker, N. (1986). *Max Horkheimer heute:Werk und Wirkung*. Fischer.
- Sófocles. (1979). *Antígona, Edipo Rey, Electra* (L. Gil, Trad.). Labor. (Original work published ca. 442 B.C.E.)
- Tegmark, M. (2018). *¿Qué significa ser humano en la era de la inteligencia artificial?* (M. Pérez Sánchez, Trad.). Penguin Random House.
- Wiggershaus, R. (1986). *Die Frankfurter Schule*. Deutsche Taschenbuchverlag.



Este libro, que usó tipografía Perpetua tamaño tipo 11, se terminó de diagramar en Editorial Universitaria en el mes de marzo de 2025 siendo rector de la Universidad Central del Ecuador el Dr. Patricio Espinosa del Pozo, Ph. D. y Director de la Editorial Universitaria el MSc. Edison Benavides.





Este libro ofrece una reflexión crítica sobre los límites y alcances de la *Teoría Crítica*, cuestionando sus presupuestos y ampliando su horizonte frente a fenómenos contemporáneos como el neoliberalismo, las nuevas derechas latinoamericanas, las luchas feministas y la algoritmización de la vida social. A través de un análisis incisivo, se invita a repensar las ideas de la Escuela de Frankfurt en el contexto latinoamericano, proponiendo una mirada crítica que se enfrenta a la actualidad de estas problemáticas sin concesiones.



**filosófica**  
EDITORIAL