

RESEÑA

STEFAN GANDLER (COORD.), *TEORÍA CRÍTICA: IMPOSIBLE RESIGNARSE. PESADILLAS DE REPRESIÓN Y AVENTURAS DE EMANCIPACIÓN*. MÉXICO: UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO Y MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, 2016, 264 PÁGS.

Jordi Magnet Colomer

Universitat Oberta de Catalunya
jordi.magnet@gmail.com

La aparente autonomía adquirida por la Teoría Crítica con respecto al tradicional tutelaje que especialistas y marxólogos ejercían en su interpretación y desarrollo no ha conducido a una superación (*Aufhebung*) del “elitismo universitario e intelectual que ha bloqueado su presencia social” (p. 6). Su emancipación necesaria del confinamiento en los santuarios de la *intelligentsia* se ha saldado con la adaptabilidad de sus premisas y aspiraciones últimas al curso normalizado de los tiempos (pos)modernos. Dejando convenientemente a un lado las advertencias sobre las tendencias destructivas de la formación social presente, la Teoría Crítica en su tendencia dominante actual deviene una teoría social entre otras, cuyo alcance crítico suele limitarse -salvo escasas excepciones- a teorizar en torno a los modos de salvar y corregir las contradicciones e insuficiencias de dicha formación social sin necesidad de poner en entredicho su estructura socio-económica y normativa.

A este proceso de divulgación vulgarizada, que atenúa forzosamente su potencial crítico, concurren con ahínco las nuevas generaciones del *Institut für Sozialforschung*. Satisfechos de afianzar, aun por su lado negativo, el consenso social, autores como A. Honneth se caracterizan por asumir acríticamente el marco normativo vigente adoptando una particular teoría evolutiva de la historia -herencia del peor Hegel- en la que se confiere normatividad y legitimidad a la modernidad occidental capitalista. Una reacción frente a estas tendencias de carácter marcadamente eurocéntrico, consiste en reivindicar el papel central de las Américas en la conformación del proyecto originario de la Teoría Crítica. Los diversos ensayos reunidos en la obra colectiva que reseñamos en estas páginas constituyen un logrado aporte en esta dirección.

Ciertamente, las contribuciones teóricas de mayor relevancia elaboradas por el núcleo primigenio de la Teoría Crítica tuvieron lugar en el exilio de sus miembros en EE.UU. Y, como apunta Gandler en el prefacio de la obra, incluso a su vuelta a Alemania a finales de los años cuarenta del pasado siglo, Th. W. Adorno y M. Horkheimer se mostraron escépticos frente al optimismo europeo de posguerra (p. 8). Sin embargo, pese a estas constataciones, resulta apresurado certificar la defunción de toda teoría o autorreflexión verdaderamente crítica en el seno del continente europeo. Salvando la marginalización de la que fue objeto por los autodenominados herederos oficiales de la vieja Escuela de Frankfurt, la trayectoria de Alfred Schmidt, a cuya obra se dedican varios de los ensayos aquí recogidos, muestra de manera concluyente la posibilidad, no exenta de dificultades, de desarrollar una Teoría Crítica desde Europa no asimilable ni cooptable por los diversos poderes fácticos. Si bien es indudable que gran parte de los estudios realizados a día de hoy desde el *Institut für Sozialforschung* y su órbita de influencia corroboran esa clausura del horizonte crítico y emancipatorio respecto a la deseabilidad de una transformación profunda del marco social vigente, no es menos cierto que esta deriva también es confrontada dentro de las propias fronteras europeas. No nos referimos solamente a algunos autores ubicados *stricto sensu* en el interior de esta tradición (y, en este sentido, podría discutirse cuán lejanas se encuentran de los aportes de A. Honneth discípulas suyas como R. Jaeggi), sino también a toda aquella teoría crítica ajena al *mainstream* de las contribuciones elaboradas bajo el influjo del paradigma de la comunicación de J. Habermas o del paradigma del reconocimiento de A. Honneth, ya provenga ésta de ambientes académicos (pensemos en H.-G. Backhaus, H. Reichelt, M. Heinrich y demás autores agrupados en la llamada *Neue Marx-Lektüre*) o extraacadémicos (baste citar la “crítica del valor” (*Wertkritik*) desarrollada por R. Kurz, R. Scholz o A. Jappe, entre otros).

Al constatar un esfuerzo por mantener vivos los postulados y anhelos del mejor marxismo crítico en ambos continentes, actualizándolos al análisis de las dinámicas del capitalismo contemporáneo y a sus peculiaridades territoriales, la opción más sensata consistiría en internacionalizar y aunar los distintos aportes estableciendo sendas de encuentro y debate. Es entonces cuando cobra sentido discutir, como hace Gandler, la idoneidad del marco conceptual del marxismo occidental en su versión europea para dar cuenta de la especificidad de otros modelos de modernidad no europea. Así, por ejemplo, el concepto de “cosificación” fue forjado para afrontar tendencias y realidades características del noroeste de Europa, esto es, de aquel tipo de modernidad que Bolívar Echeverría designa con el nombre de “ethos realista”. En consecuencia, la realidad del “ethos barroco” -forma de la modernidad predominante en América Latina- “no está suficientemente percibida en la clásica crítica a la ideología que se basa en el concepto de cosificación” (pp. 8-9). Como contraparte a los déficits europeos, el tipo de reflexión y postura filosófica que exige un concepto de modernidad elaborado desde la Teoría Crítica latinoamericana debe recuperar, a juicio de Juan Marcos Acevedo, la categoría de un sujeto radical capaz de vincularse

también con la otredad, claramente opuesto al sujeto autosuficiente de la filosofía europea, y restablecer al mismo tiempo la categoría de utopía concreta (pp. 107 y 111).

La propuesta de elaborar una “Teoría Crítica desde las Américas” toma como punto de apoyo la particular lectura que Bolívar Echeverría lleva a cabo en su recepción del pensamiento de los autores fundacionales del *Institut*, principalmente Th. W. Adorno y M. Horkheimer. Por considerar que Alfred Schmidt no tergiversa en un sentido oportunista el espíritu de la primera Teoría Crítica, la interpretación de su obra tiene un peso igualmente determinante en este libro. En menor medida, otros autores ocupan también un espacio relevante en diversos capítulos, tal es el caso de F. Schelling, L. Feuerbach y F. Saussure. Con objeto de lograr una visión en conjunto de la obra, atendiendo en lo posible a los principales frentes teóricos planteados, desglosaré sucesivamente las distintas temáticas abordadas en ella tomando como hilo conductor los autores mencionados.

El análisis de la semiótica de F. Saussure que B. Echeverría realiza magistralmente en su importante trabajo “La forma ‘natural’ de la reproducción social” (1984) le sirve a S. Gandler para cuestionar aquellas corrientes teóricas inmersas en el paradigma de la comunicación que olvidan la primacía de la materialidad y “declaran a la lengua hablada como el más importante sistema humano de signos” (p. 67). El sistema humano de signos más fundamental son las diversas formas de producción y consumo de valores de uso. El proceso de comunicación constituye incluso una de las dimensiones del proceso de reproducción. Para verificar esta hipótesis, es indispensable desligar la semiótica de Saussure de su inserción en el campo de la psicología social e incluir en ella la consideración de las condiciones económicas de producción. A diferencia de Saussure, Echeverría sí ubica la semiótica en el terreno de la producción y el consumo, compatibilizándola, además, con la crítica de la economía política. Su propósito estriba en demostrar que el proceso de comunicación es un acto de producción y consumo más -en este caso de “significados”-, pero ni es el acto humano más fundamental ni puede concebirse al margen de la materialidad. Se trasluce aquí, en efecto, no solo una crítica implícita a los postulados de Habermas -ampliando así la confrontación de Gandler con la novísima Teoría Crítica¹-, sino también una oposición a las concepciones productivistas todavía dominantes en aquellos sectores de la izquierda proclives al eurocentrismo y al chauvinismo cultural. Evitar estas concepciones, así como el “falso universalismo” que se desprende de ellas, depende de la toma de conciencia acerca de las contradicciones entre la

¹ En cuanto al empleo de la obra de Echeverría para una discusión con la teoría del reconocimiento de Honneth, véase S. Gandler, “Reconocimiento versus *ethos*”, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, nº 43, 2012, pp. 47-64.

producción de valor y la producción de valor de uso, concediendo a esta última forma de valor las connotaciones críticas que le otorga Marx.

El estudio de la acción comunicativa en el marco de los actos de producción y consumo, que Echeverría articula en su ensayo sobre la forma natural de la reproducción social, supone una actualización de la crítica de la economía política de Marx y le proporciona la base, según argumenta Marco Aurelio García, para la construcción de una teoría materialista de la cultura (p. 116). Pese a que esta construcción parta en lo fundamental de una concepción ontológica de la libertad del ser humano, en consonancia con las de Heidegger y Sartre, Echeverría se distancia de estos autores al enfatizar la capacidad de la socialidad humana en el proceso de creación de una nueva materialidad vinculada a la cultura. De hecho, la elección de una forma particular de la reproducción social constituye “la capacidad política originaria y fundamental” (p. 120) del ser humano. Toda cultura política es una forma de transnaturalización, una determinada mediación del conflicto entre lo natural y lo social. En este sentido, no hay civilización que no violenta de un modo u otro la naturaleza. La centralidad otorgada por Echeverría a los conceptos de libertad y naturaleza, así como a la relación dialéctica que establece entre ellos a través del concepto de transnaturalización, son abordados por Yankel Peralta en “Libertad y naturaleza en Bolívar Echeverría”. Al contrario de la creencia que profesan las visiones ilustradas en un progreso benévolo de la razón, la violencia es inherente a la civilización.

Sin embargo, la civilización moderna no es monolítica, y en contraposición con su nivel de presencia actual o efectivo, la modernidad realmente existente, abocada a la valorización del capital y a la subestimación del valor de uso, colisiona constantemente con otras formas alternativas de modernidad latentes en su seno, que resuelven de modo distinto la contradicción entre la lógica de valorización del valor y la lógica del valor de uso. De este modo, la crítica de la modernidad no retrocede hacia una idealización -romántica y regresiva- de las sociedades premodernas, sino que realiza una crítica inmanente de la modernidad capitalista a partir de las posibilidades históricas que ésta engendra en su interior. Pero uno de los aspectos más problemáticos de aquellas versiones de la modernidad alejadas del modelo occidental característico de los países que el lenguaje reificado denomina como “primer mundo” -el “ethos realista”, según Echeverría-, reside en el hecho de que la configuración de la cultura política en los países latinoamericanos muestra a menudo rasgos metonímicos, esto es, un neopopulismo, también regresivo, donde el pueblo como ente abstracto se identifica con líderes políticos supuestamente carismáticos.

En su intento de poner de manifiesto la existencia de una teoría materialista de la política en la obra de Echeverría, complementaria y en estrecha vinculación con la teoría materialista de la cultura que acabamos de esbozar, David Chávez centra su atención en dos obras del filósofo ecuatoriano-mexicano: *Valor de uso y utopía* (1998)

-con una nueva edición de “La forma ‘natural’ de la reproducción social” bajo el título de “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”- y *La modernidad de lo barroco* (1998). El análisis y la negación de la forma política moderna en el contexto de la crisis y el agotamiento del Estado-nación, desarrollado por Echeverría con ayuda de la crítica de Marx filtrada por el análisis de la Escuela de Frankfurt sobre el tránsito del capitalismo liberal al capitalismo monopólico, tiene por fin denunciar la mistificación de la política y su contribución a la reproducción de la lógica de valorización del valor. Tanto es así, que las expresiones concretas de la ‘forma política moderna’ (sistema parlamentario, partidos políticos, etc.) conforman a día de hoy un sujeto fantasmagórico (p.141). La eliminación de la esfera pública y la subordinación del Estado a la lógica del capital son procesos comunes al capitalismo de Estado y a las democracias occidentales. En ambos casos, la subsunción de la política al capital no es *formal*-como sucedía en el capitalismo liberal del s. XIX e inicios del XX- sino *real*.

El período de crisis financiera e inestabilidad que atraviesa EE.UU. y Europa en la última década es también terreno fértil para el florecimiento de nuevas formas de populismo e ilusiones politicistas. El *think tank* del populismo de izquierdas en Europa y América Latina proporciona las más variadas legitimaciones a nivel conceptual de este modelo estructurante de la realidad, pero ninguna de ellas logra rebasar la inmanencia del sistema capitalista ni romper con las categorías fetichistas que estructuran esta formación social. Limitando el análisis de la dominación capitalista a los excesos provocados por un neoliberalismo desbocado en cuya cúpside se encuentra una perversa élite de especuladores financieros, estas aportaciones teóricas, centradas mayormente en la distribución de la riqueza, no advierten -o bien prefieren ignorar por mero posibilismo- que lo específico del modo de dominación en el capitalismo tardío reside en el dominio de un marco categorial que configura las subjetividades y determina nuestra formas de existencia. Por este motivo, sus demandas persiguen una reforma ética y estética del capitalismo interpelando a un pueblo o a un sujeto, socializados para acoplarse a los modos de comportamiento y ocio suministrados por la industria cultural, que se autorreproducen sometidos por completo a la dinámica autorreproductiva y acumulativa del capital. El ensayo de Aureliano Ortega, “La Teoría Crítica hoy”, discute algunos de estos aspectos de orden teórico y práctico recurriendo al *Discurso crítico de Marx* (1986) y a *Las ilusiones de la modernidad* (1995) de Echeverría, y explicita cómo la sentencia del fin de los grandes relatos ha servido de pretexto al surgimiento de un cinismo teórico que, con su correspondiente lenguaje al uso, naturaliza y legitima por la vía del discurso esta forma de vida tardomoderna.

El lenguaje, entendido como producción y consumo de significaciones, así como los propios actos de habla, resultan fetichizados como consecuencia de la “subcodificación ‘capitalista’ del código significativo” (p. 88). La mayoría de prácticas teórico-epistémicas en boga entre el ciudadanía y el izquierdismo

contemporáneos, procedentes del movimiento alterglobalización, el decolonialismo, el marxismo analítico o el neo-operatismo italiano, no han sometido su marco categorial a un “proceso de desfeticización” (p. 95). En ningún caso suponen una negación determinada de la significatividad del saber capitalista ni de su código cultural y caen presas de la “falacia de la subjetividad constituyente” o de la “lingüística constituyente”, apelando todavía a un sujeto histórico multiforme -o a una nueva clase emergente- en un período histórico donde el único sujeto con incidencia real en el decurso socio-histórico es el “sujeto automático” del capital. Las fuerzas de naturaleza impersonal -pero con un origen histórico compartido muy concreto- de este sujeto “engullen y someten a su lógica reproductiva la totalidad de los discursos y las prácticas sociales” (p. 97). El enfoque de Aureliano Ortega coincide en este punto con el de Adorno y los críticos alemanes del valor, y prolonga en cierto modo la crítica inaugurada por la Internacional Situacionista.

En estas circunstancias, ¿la Teoría Crítica puede hallar un suelo firme en el que se anticipe o se vea confirmada la unidad de la teoría con la praxis? La crítica social sin afiliación que caracterizó a la primera Teoría Crítica fue escarnio de Lukács en su escrito sobre el “Grand Hotel Abgrund” (1933) y en *Der Tui-Roman* (1930/42) de Brecht. Martin Jay va más allá de la tradicional interpretación de estas críticas, en las que es atacada la posición cómoda de los “bolcheviques de salón”², y analiza desde otra óptica a qué remite concretamente la palabra alemana *Abgrund* (abismo): a una pérdida de base o fundamento (*Grund*). Que la crítica de la Escuela de Frankfurt no arraigara en partido o clase alguna, y que huyera de cualquier pretensión de fundamentarse en un principio primero -tal y como sucede en la *prima philosophia*-, no significa que pueda considerarse una crítica “libremente flotante” -más característica de los marxismos revisionistas y neokantianos de su época- ni que sucumba, exceptuando algunos deslices tempranos, a un desicionismo irracionalista en la estela de Carl Schmitt³. Optaron en su lugar por una crítica inmanente, aun cuando Adorno considerase una fantasía idealista el intento de subsumir “la totalidad de los objetos

² Esta expresión la utilizó Félix Weil, fundador del *Institut für Sozialforschung*, para referirse a su propia postura. Precisamente, Mario Rapoport la toma prestada como título para su biografía: M. Rapoport, *Bolchevique de salón. Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Debate, 2014.

³ La opción por un decisionismo radical de izquierdas aparece en el joven Marcuse de finales de los años veinte y en el joven Benjamin de principios de la misma década. En el primer Marcuse, influido por el decisionismo de *Ser y tiempo* (1927), la auténtica historicidad se manifiesta en las tensiones y presiones de la “decisión inmediata”. El primer Benjamin también se sintió atraído por ese “acto decisionista” anterior a toda normatividad y teoría racionalista. Crf. H. Marcuse, “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim”, en *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder, 2011, pp. 37-54; W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 1991.

dentro de un campo de inmanencia conceptual” (p. 17). La resistencia a la *prima philosophia* no podía recaer en un holismo inmanentista que absorbiera en él a lo no-identico.

Frente a este peligro, que acecha con frecuencia al marxismo hegeliano, Jay saca a colación la obra del joven Schelling, el del *El más temprano programa del sistema del idealismo alemán* (1796/97) y las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1802). Como oposición a las transfiguraciones idealistas que asimilan toda contingencia en una totalidad relacional, la crítica al racionalismo metafísico del primer Schelling anticipó la defensa de la negación y lo no-identitario características de la Teoría Crítica (p. 33). En la *Dialéctica negativa* (1966), Adorno también alude positivamente a su obra madura *Las edades del mundo* (1811), donde Schelling reflexiona sobre la cuestión del fundamento, y la considera una alternativa a la filosofía racionalista de la conciencia de corte hegeliano. Jay se ocupa de esta deuda de la Teoría Crítica con Schelling, que puede hacerse extensible hasta la *Teoría Estética* (1970) de Adorno. El influjo de Schelling en la Teoría Crítica representa, pues, un modelo de apropiación de su pensamiento muy alejado del de Heidegger, quien orienta su recepción de Schelling hacia derroteros místicos e irracionistas.

En el nuevo prólogo a la reedición de 1993 de *El concepto de naturaleza en Marx* (1962), Alfred Schmidt dilucida la postura ambivalente de Marx y Engels respecto a la dominación de la naturaleza y al desarrollo de las fuerzas productivas. Con el propósito de excluir cualquier pretensión de dominio en la concepción y experimentación humanas de la naturaleza, el materialismo ecológico que reivindica Schmidt también toma en consideración la vigencia de la filosofía de la naturaleza del joven Schelling⁴ y el materialismo contemplativo de Feuerbach. Asimismo, lleva a cabo una interesante autocrítica al poner en duda su anterior pretensión, común entre el marxismo occidental de su época, de “discutir la relación humana con la naturaleza y el mundo, casi sin excepción, desde la perspectiva del esquema sujeto-objeto de una teoría del conocimiento y del trabajo” (p. 186). Las contribuciones de Lissette Silva Lazcano, Karla Sánchez Félix y David Ruslam Sánchez en este volumen conjunto nos ayudan a desentrañar las riquezas y peculiaridades contenidas en el materialismo crítico, dialéctico y no dogmático de Schmidt, sin descuidar tampoco su otra gran obra, *Feuerbach o la sensualidad emancipada* (1973).

Volviendo de nuevo al prólogo de 1993, Schmidt advierte en él que sería un burdo error achacar únicamente al modo de producción capitalista la destrucción de los medios de subsistencia naturales de la sociedad. Al anteponer los procesos de industrialización y el progreso técnico de las fuerzas productivas a la liberación

⁴ Sobre el influjo de la filosofía de la naturaleza de Schelling en la filosofía contemporánea véase A. Leyre, “Estudio preliminar”, en F. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1996, p. 61.

socialista, el socialismo de Estado asimila las tendencias básicas de la sociedad técnica por las que se rigen los regímenes con economía de mercado (p. 172). En uno y otro caso, los progresos de la industrialización han sido al mismo tiempo progresos de la dominación, tanto de la naturaleza externa como de la interna.

Si bien el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) y los *Grundrisse* (1857) destilan cierto optimismo en relación al desarrollo de las fuerzas productivas y, por tanto, participan de esa cosmovisión encauzada al dominio de la naturaleza, en otros lugares y pasajes de su obra, por ejemplo en *Sobre la cuestión judía* (1844), *El Capital* (1867) o en la *Dialéctica de la naturaleza* (1925), Schmidt descubre en Marx y Engels una conciencia ecológica crítica con el industrialismo y la destrucción de la naturaleza. No obstante, el antropocentrismo es inherente a la concepción marxiana de la naturaleza, ya que ésta aparece “siempre en el horizonte de formas históricamente cambiantes de su apropiación social” (p. 188). Para solventar este aspecto, y poder fundar un materialismo ecológico no antropocéntrico, Schmidt recurre a Schelling y a Feuerbach. En la obra de juventud de Schelling entra en juego un principio filosófico que está por encima de la separación de ser humano y naturaleza. Schelling parte de la totalidad natural (*Naturganze*), de una naturaleza que es “realidad absoluta”, y que se vale a sí misma autónoma y autárquicamente (p. 190). Por su parte, en la *Esencia del cristianismo* (1841) Feuerbach se refirió a la mirada ingenua de los griegos contraponiéndola a la conciencia moderna. Mientras en la concepción cosmogónica griega la relación entablada con la naturaleza es de carácter teórico y estético, dejando al ser de las cosas manifestarse libremente, sin intromisión ni dominio por parte del ser humano, en la modernidad, donde el mundo es literalmente embestido desde una óptica práctica, la naturaleza deviene una fuente de recursos para satisfacer los intereses egoístas del hombre. Sin embargo, como se encarga de apuntar Schmidt, el concepto de “intercambio orgánico” introducido por Marx también lograría superar algunas limitaciones de las concepciones ilustradas y antropocéntricas.

La diversidad y profundidad de temáticas que esta Teoría Crítica desde las Américas ha vertido en la obra que nos ocupa, contribuye a enriquecer sin duda el ámbito objetual del marxismo crítico y a superar su estancamiento. Se erige, además, como una sólida alternativa frente aquellas elaboraciones teóricas permeadas de eurocentrismo, las cuales no están circunscritas exclusivamente a Europa, sino también a amplios sectores de la izquierda latinoamericana que, en su persistencia a asemejarse a sus homólogos europeos, reproducen las lógicas coloniales en sus propias teorizaciones. En este último caso, las contribuciones del presente volumen pueden brindarles una inestimable ayuda para superar de una vez por todas su complejo de inferioridad y alcanzar la mayoría de edad.