

8. CRISIS DEL CAPITAL Y REBELIÓN CONFORMISTA: SOBRE LA NECESIDAD DE PENSAR LAS FALSAS SALIDAS

JOSÉ A. ZAMORA

La tarea casi irresoluble consiste en no dejarse confundir ni por el poder de los otros ni por la propia impotencia.

Th. W. Adorno

En las formaciones sociales capitalistas la vida social y su reproducción se organiza bajo dos formas básicas que prometen asegurarla y que al mismo tiempo la supeditan a su propia reproducción: el Capital y el Estado, dicho de manera general y abstracta. Ambas formas poseen un carácter casi o pseudo-natural, es decir, aparecen identificadas con la reproducción de la vida misma de la sociedad y de sus miembros y mayoritariamente son percibidas de esa manera. Para la mayoría de individuos no resulta ni siquiera imaginable una reproducción de su vida y de la sociedad diferente de la que proporcionan esas dos formas fundamentales de organizarla, por más que se trate de dos formas históricas y que, solo aceptando que hemos llegado al “final de la historia”, sería posible pensarlas como insuperables. Evidentemente, junto a las formas socio-económicas y jurídico-políticas, el vínculo social y la identidad de los individuos también están mediados y organizados bajo formas culturales y psicodinámicas específicas que evolucionan y se transforman con la dinámica contradictoria y sometida a crisis del propio sistema. En la fase de constitución y consolidación de esta formación social en el capitalismo liberal de competitividad, esas formas cristalizan fundamentalmente en torno a las ilusiones objetivas de la esfera de la circulación y a las construcciones teóricas que la acompañan en el pensamiento filosófico, estético y político burgués (autonomía, libertad, igualdad, contrato, justicia, ciudadanía, ...). Sin embargo, en la medida en que las promesas alimentadas por dichas ilusiones se ven frustradas para la inmensa mayoría, adquieren mayor relevancia en la sujeción de los individuos y su identificación con

la organización capitalista de la reproducción social otras formas culturales y psicodinámicas como el nacionalismo, el racismo, el antisemitismo, el darwinismo social, el autoritarismo, la empresarización de la vida, etc., formas que, al menos desde comienzos del siglo XX, con el desmoronamiento o la casi completa captación de las culturas populares pre-capitalistas y de la cultura burguesa, están sometidas al marco general de la industria cultural. Todas esas formas constituyen el entramado estructural y simbólico de las sociedades capitalistas en el que se desarrollan los procesos de subjetivación. En todo caso, el propio proceso de constitución de los individuos en seres sociales es inseparable de la asunción de la necesidad de reproducir sus vidas por medio de y a través de la reproducción de esas formas sociales en cierto sentido autonomizadas frente a ellos y de las que son dependientes, pero con las que están mayoritariamente identificados.

Ciertamente, ninguna de todas esas formas ha estado y está libre de conflictos, crisis, conmociones, etc., tampoco de contradicciones internas o antagonismos entre unas y otras. Asimismo, la identificación de los individuos con esas formas nunca es total ni está libre de fracturas, sobre todo cuando su mediación coactiva produce efectos dolorosos sobre ellos. Pero hasta el día de hoy se muestran resistentes a través de todas sus crisis, por más que ninguna de esas formas de organización de la vida social y de subjetivación ha funcionado y funciona sin exigir sacrificios. Esto resulta más evidente en los momentos de crisis. Con todo, también su funcionamiento “ordinario” produce permanentemente sufrimiento, alienación, explotación, violencia, exclusión, etc., desigualmente repartidos. El juego entre formas de violencia que podríamos llamar estructurales, es decir, que emanan del funcionamiento de las cristalizaciones jurídicas, institucionales y simbólicas de las coacciones sistémicas, y las formas de violencia explícita militar, policial o criminal, ha mostrado en el capitalismo una efectividad sin precedentes. En su historia no solo están inscritas las instituciones democráticas y las libertades civiles y políticas, sino también los estados autoritarios y las dictaduras, los procesos de colonización y la violencia bélica. Solo con una dosis inmensa de cinismo sería posible ignorar las pirámides de sacrificio que jalonan la historia de las formas Capital, Estado y Nación desde hace siglos a nivel mundial.

Sin nos centramos en el presente, no cabe duda que la crisis múltiple (económica, de reproducción/cuidados, ecológica y política) que se hizo visible en el *crash* de 2008 ha supuesto una de las “pruebas de estrés” más contundentes para la reproducción de estas tres formas de organización de

la vida social propias de las formaciones sociales capitalistas. La reacción a escala planetaria ha tenido una prioridad fundamental: apuntalar esas formas como modo de evitar el colapso. Pero afrontar esa múltiple crisis preservando dichas formas no solo ha agudizado su carácter coactivo y ha aumentado los sacrificios exigidos, además la reproducción de las formas Capital, Estado y Nación bajo las nuevas condiciones resultantes de la crisis tampoco ha conseguido eliminar la amenaza del colapso económico, estatal o nacional. Al contrario, su capacidad para asegurar la reproducción de la vida en condiciones de dignidad, igualdad y sostenibilidad, nunca efectiva para la inmensa mayoría de individuos o para la naturaleza, se reduce hoy de manera radical y acelerada. La destrucción ecológica y el crecimiento del contingente de humanidad “sobrante” son los efectos más impactantes de esta combinación de agotamiento de las formas Capital, Estado y Nación y su sostenimiento o apuntalamiento a toda costa.

Las dinámicas estructurales, sus contradicciones y su propensión a las crisis, despiertan en el momento actual enormes interrogantes. Aunque no se pueda afirmar con completa certeza la aparición de un límite interno infranqueable del proceso de acumulación capitalista, como señalan Wallerstein (2010) y Kurz (2012), cuando menos es necesario admitir que no vamos a contar con una estabilización duradera y sí probablemente con períodos más o menos largos de recesión y quizás tímidas recuperaciones, sin que sepamos a ciencia cierta si esos períodos son algo más que la espera en el corredor del colapso ecológico. En todo caso, la tercera revolución industrial no parece capaz de generar los círculos económicos “virtuosos” del fordismo. Mantener las tasas de beneficio o evitar su caída cada vez deja menos margen a la financiación de la reproducción de la vida de los que el sistema económico declara “superfluos”. El imperialismo expansivo que incorporaba territorios y poblaciones al proceso de valorización capitalista ha dejado paso a un imperialismo de exclusión para el que una masa creciente de individuos y territorios se convierten en inservibles o prescindibles para esa valorización, sin que esto se traduzca para ellos en algún tipo de liberación. También las formas de “reconocimiento” de los sujetos *nacionales* de derecho, que acompañó como un modelo de lujo a la expansión capitalista posbélica en los centros del sistema capitalista, se van descomponiendo progresivamente en la misma medida que el endeudamiento público que las ha sostenido en las últimas cuatro décadas se vuelve inviable a largo plazo. El sostenimiento de la acumulación exige hoy formas de expropiación y saqueo que desencadenan movimientos de huida y desplazamientos masivos. El injustificable rechazo y el blindaje

de las fronteras posee una razón objetiva en la misma crisis civilizatoria que pone de manifiesto la creciente imposibilidad de universalizar un supuesto bienestar mediado por la valorización del capital.

Las crisis sistémicas de tan hondo calado han estado siempre asociadas a lo largo de la historia de los movimientos emancipadores de raigambre marxista a la perspectiva del colapso del capitalismo y/o su superación mediante una revolución. Lo sorprendente en la crisis actual es el hecho de que para la gran mayoría de los individuos que la sufren en propias carnes la superación revolucionaria del capitalismo se ha vuelto una posibilidad inimaginable. Ciertamente no faltan formas de protesta y demanda, de rabia y rechazo, ya sea de carácter puntual o más prolongadas en el tiempo, pero en la mayoría de los casos estas formas no apuntan a una superación de las formas Capital, Estado o Nación. O bien reclaman el imposible retorno de un supuesto capitalismo más “humano” generalmente identificado con las “décadas doradas” de la fase keynesiana, como reivindican los herederos de las izquierdas integradas de posguerra, o bien demandan una restricción del Estado protector a un “nosotros” nacional como modo de garantizar unas prestaciones exclusivas que cada vez se vuelven más exclusivas, o bien pretenden asegurar enclaves privados de privilegio y bienestar mediante estrategias de aislamiento y sustracción a las cada vez más debilitadas estructuras de redistribución y solidaridad, o bien se articulan como exigencia de control autoritario y despótico del caos, como reclaman una parte de los asalariados que se autoperciben como clases medias, en la esperanza de trasladar a los más vulnerabilizados (inmigrantes, marginalizados, precarizados y empobrecidos en las metrópolis o en las llamadas periferias del mundo, etc.) los efectos más devastadores de la crisis. Difícil encontrar prácticas y movimientos significativos que tengan por objetivo la abolición del trabajo asalariado y el Estado. Desde mi punto de vista este es el marco que permite valorar la aportación de John Holloway.

Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo recoge el esfuerzo por pensar la revolución, y pensarla de manera radical, en un escenario como el descrito en el que su necesidad se experimenta del modo más intenso y urgente y donde la sensación de su imposibilidad o su improbabilidad atenaza el pensamiento y la acción de infinidad de individuos que sienten dicha necesidad (2011, p. 21). Es lo que Holloway había llamado en *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, “el dilema de la urgente imposibilidad de la revolución” (2010, p. 118), del que solo se puede salir con una concepción de la revolución contrapuesta a las concepciones tradicionales volca-

das en la toma del poder estatal y el protagonismo de las organizaciones políticas de vanguardia. Esta nueva concepción apunta a una “reorganización radical de nuestra actividad cotidiana” (106), considerada al mismo tiempo como lo más obvio y sencillo y, al mismo tiempo, lo más difícil. Se trata, pues, de asegurar su posibilidad sin negar o silenciar su dificultad.

Lo primero se apoya en la tesis de que si es el hombre el que hace el capitalismo, también puede dejar de hacerlo. Detrás de esta tesis se esconde la crítica *ad hominem absconditum* del fetichismo de la mercancía en Marx. El “capital” se presenta como sujeto desubjetivado del proceso social, pero la crítica desentraña las formas “valor”, “mercancía”, “dinero”, “capital” como relaciones sociales cosificadas e invertidas (Holloway, 1993, p. 76). El sistema se constituye gracias a las acciones de los individuos, es su resultado, así pues, su “naturalidad” es “pseudo-naturalidad” (*Naturwüchsigkeit*), pero como tal aparece enfrentado a ellos siguiendo una dinámica que les arrolla y les convierte en meros ejecutores y apéndices de la objetividad que han producido. La objetividad social autonomizada se presenta pues como algo externo y contrapuesto, cuya génesis se ha vuelto opaca, casi impenetrable para unos individuos que no son capaces de desentrañar el proceso de dicha autonomización, por más que la abstracción real no es otra cosa que la cosificación independizada del conjunto de su trabajo: “La ‘Objetividad’ no es más que subjetividad objetivada” (Holloway, 1995, p. 172). La teoría del valor de Marx permite desentrañar la dialéctica entre estructura y acción sin disolver la una en la otra ni deducir la una de la otra. El concepto de inversión (*Verkehrung*) que determina esa dialéctica impide una derivación simple de las formas objetivadas a partir la acción como si se tratara de un proceso de racionalización natural por diferenciación y coordinación como afirma el funcionalismo, pero también una completa subsunción de la acción en dichas formas prácticamente sin quiebras ni fricciones, como afirma el estructuralismo, por más que ciertas categorías de Marx como la de “sujeto automático” o la de “personificaciones” (*Charaktermasken*) parezcan insinuarlo.

Es bien sabido, que Holloway ha llevado la crítica *ad hominem absconditum* del fetichismo a un extremo no exento de problematicidad.⁹⁶ Su

⁹⁶ Al poner el foco en la disolución de la rigidez cosificadora de las formas capitalistas, las contradicciones inmanentes al despliegue de esas formas no reciben la atención que quizás merezcan y que en *El Capital* constituyen un momento muy importante del análisis de la forma de Marx. La extrema “subjetivación” de la objetividad cosificada lleva a poner el acento en la contradicción entre la forma capital y las

intento de disolver la rigidez cosificada de la objetividad social le conduce a interpretarla como un proceso contradictorio y de lucha. El capital mismo no solo sería objetividad cosificada, sino también lucha (de sus productores consigo mismos o con el producto alienado de su actividad). La lucha no se enfrenta al sistema desde fuera, sino que es inherente a la propia constitución y desarrollo de la forma valor, dinero, capital. Las grietas forman parte de la costra, porque la costra es producida por quienes no dejan de rebelarse desde el interior, de buscar alternativas y de apuntar más allá de ella. El anti-fetichismo es constitutivo del mismo fetichismo. La revolución se vuelve o puede volverse ubicua y convertirse en un asunto cotidiano que cristaliza en “la transformación apenas visible de las actividades cotidianas” (2011, p. 23). De modo que, si la fetichización es un proceso y su constitución es una lucha cotidiana, la revuelta cotidiana es un hecho incuestionable y ordinario, no un evento extraordinario desplazado al futuro. Lo que está por ver es si y cómo se sostiene, se articula y coordina esta revuelta cotidiana, y se dirige contra las formas Capital y Estado. Este planteamiento culmina en la conocida fórmula de “nosotros somos la crisis del capital”, que encontramos desde *Cambiar el mundo* en diferentes formulaciones en todas sus obras (2010, p. 290; 2011, p. 284; 2016) y que da título al último *reader* (2018). En cada momento, en cada lugar, en cada situación, podríamos decir, la reproducción de la universalidad social abstracta está en juego y *está en nuestras manos* (empezar a) impedirle dando una oportunidad a la autodeterminación contra y más allá del capital: “la decisión, y la responsabilidad, es nuestra” (2011, p. 195 [169]).

Lo segundo, esto es, la extrema dificultad de la revolución, deriva del hecho de que los potenciales creativos y las capacidades de la acción no se encuentran fuera de las formas cosificadas, sino *en*, contra y más allá de esas formas, lo que de entrada parece indicar un distanciamiento respecto a una posible ontologización del sujeto –acción, creatividad, fuerza, ...– cercado

prácticas de resistencia y rebelión, pero puede que desatienda las contradicciones inmanentes al propio proceso de acumulación y a la forma “valor”, algo que subrayan otras interpretaciones como la “crítica del valor” (Kurz, 2005). Tener en cuenta las contradicciones inmanentes a la forma capital y los potenciales autodestructivos de la economía capitalista no tiene por qué reducir el antagonismo a una contradicción del capital consigo mismo. Pero, las crisis del capital no solo derivan de la contestación y rechazo a su dominio. De lo contrario se corre peligro de tener que atribuir contrafácticamente a las luchas y las metas reales de los actores un poder de subversión apoyado fundamentalmente sobre sí mismo (cf. Elbe, 2006).

desde fuera, en la que tienden a incurrir las corrientes autonomistas.⁹⁷ La categoría “fetichismo” no solo ha de ser desentrañada como relación social coagulada, como algo continuamente producido, sino que también da cuenta de “*la estabilidad de la sociedad burguesa*. Señala al mismo tiempo la deshumanización de las personas, nuestra propia complicidad en la reproducción del poder y la dificultad (o aparente imposibilidad) de la revolución” (Holloway 2010, p. 85). La “síntesis social” en el capitalismo posee un “carácter denso” y ejerce una poderosa coacción (2011, p. 68). Es más, llega a afirmar Holloway, la “abstracción no es exterior a la actividad misma” (115). Que nosotros seamos los “creadores” de las estructuras de dominación abstracta –cosa que necesita una explicación nada obvia–, el hecho de que dependan de nosotros para su reproducción, no resta un ápice de verdad a la afirmación contraria de que nuestra reproducción también se ha vuelto dependiente de la reproducción de esas estructuras. No en otra cosa consistió el proceso de creación de la fuerza de trabajo “libre” en la formación del sistema capitalista. Algo que no queda desmentido por el hecho de que la reproducción de la vida de los individuos nunca haya sido un fin prioritario para dicho sistema.

⁹⁷ J. Holloway quiere enfrentarse por igual a una lectura estructuralista y a una lectura autonomista de Marx (Bonefeld, 2009), pero su deseo de establecer un punto de partida en “lo particular” (2011, p. 23 [11], de hablar afirmativamente de un “sujeto” (2016) o un “nosotros” frente a la cosificación fetichista de la síntesis social abstracta, de comparar el capital con una “cama de procusto” o con un “corsé”, de referirse a necesidades y valores de uso distorsionados y desfigurados por una forma de la que deben y pueden liberarse para tener libre despliegue, ... corre el riesgo de traicionar la dialéctica (negativa) a la que Holloway dice querer ser fiel. Decir que el capitalismo “toma” o “secuestra” la riqueza de nuestras capacidades creativas, se puede entender, contra la propia interpretación de fetichismo de Holloway, como la afirmación de una exterritorialidad, quizás no tan tosca como la que el marxismo tradicional atribuía al proletariado, ahora atribuida al “hacer” común, plural e intersticial ciertamente problemática (cf. Starosa, 2017). En otro lugar, analizando el concepto de “materialidad espectral” en Marx y W. Benjamin, he intentado mostrar que considerar la forma mercancía como algo que permanece externo a las cosas supondría una infradeterminación de la misma. Ni el valor de uso ni el trabajo concreto representan una materialidad exterior a la forma capitalista y, por así decirlo, intacta o simplemente recuperable al margen de esa forma. Más bien lo contrario, esta forma los modela en múltiples aspectos y los convierte en el lado concreto de la abstracción (Zamora, 2020). Lo cual no significa que esa materialidad y la sustancia viva del individuo desaparezcan y queden completamente subsumidas en la forma abstracta que las media. Sobre esto volveré más adelante de la mano de Th. W. Adorno.

Si las categorías y las teorías de la economía política burguesa reproducen la inversión de la que hablamos más arriba y pierden de vista las relaciones sociales que aparecen como relaciones entre cosas, no es menos cierto que el fetichismo también es la base del “sentido común” cotidiano y sus efectos son universales. La extrema dificultad para siquiera imaginar la revolución, pero sobre todo para efectuar una reorganización radical de nuestra actividad también tiene su fundamento en el pensamiento y la práctica cotidianos de los mismos individuos. No podemos pensar un “mundo de vida” no mediado por la forma capital como reservorio inagotable de impulsos a la autodeterminación y la solidaridad. No hay crítica del fetichismo sin crítica de nuestra complicidad en la reproducción de universalidad social abstracta. La afirmación de que “nosotros somos la crisis del capital” no puede entenderse sino como un enfrentamiento con nosotros mismos. La reproducción del capital también se produce con nuestro concurso, con nuestra participación activa. Si la objetividad no es más que subjetividad objetivada, enfrentarse a la objetividad, significa enfrentarnos a nosotros mismos. Tanto más si la manera como se impone la forma valor no siempre se percibe como coactiva, si “puede ser muy sutil y gradual” (87). Quizás cabría decir que, si no existiera introyección de la coacción, la universalidad social abstracta no se reproduciría. Y este es un dato que hay que pensar con tanta intensidad y seriedad como el “impulso constante a la autodeterminación” (2011, p. 55). Pues solo desde una consideración de la introyección de la coacción tiene sentido la exigencia de contradecirnos a nosotros mismos para contradecir la “síntesis social”. Esto convierte en una cuestión clave saber qué nos lleva mayoritariamente no solo a ver como inevitable la dominación que soportamos, sino incluso a querer la forma “capital”. Qué nos lleva a afirmar lo que nos destruye. Ni la “coacción muda de las relaciones económicas”, ni las grandes construcciones ideológicas de la cultura burguesa, ni la coerción de las estructuras jurídico-políticas, ni el poder de las instituciones disciplinarias bastan para dar cuenta de la mayoritaria integración.

Esta cuestión adquiere toda su dimensión cuando la introyección de la coacción da un vuelco irracional en el ascenso de los fascismos y del nacionalsocialismo en Europa. Estamos ante la cuestión clave a la que se enfrenta la Teoría Crítica, obligada a repensar la crítica de la economía política a la vista del fascismo, el antisemitismo y la industria cultural. Y esta cuestión es la que vuelve a adquirir una urgente actualidad a la vista del giro autoritario que se está produciendo a escala global. Este giro nos obliga no solo a reflexionar sobre las dificultades de la revolución, sino a pensar en la falsa

salida de una rebelión conformista. Creo que se trata de un aspecto que el marxismo abierto precisa atender con más empeño y dar la relevancia que merece en su relación con la Teoría Crítica.

Como es conocido, autores como Horkheimer y Adorno centran su atención en la mediación entre las estructuras de dominación capitalista y los procesos de subjetivación, en los que no solo cuenta la constitución de las formas de conciencia, sino también la economía psíquico-libidinal. A través de los conflictos psíquico-libidinales esa dominación se inscribe en los individuos, forma parte de su constitución como individuos sociales. Esto permite reconocer en esos conflictos psíquico-libidinales la mediación del antagonismo social, algo que los convierte en una fuente imprescindible de conocimiento del antagonismo mismo y sus efectos sobre los individuos (Adorno, 1955, p. 51). Al mismo tiempo, la determinación histórica y social de la economía psíquico-libidinal obliga a estos autores a tener en cuenta las nuevas condiciones de subjetivación, a las que responde la tesis sobre el debilitamiento del individuo. Esta tesis resulta clave para comprender la perpetuación de un sistema que produce sufrimientos injustificables. El yo debilitado en la nueva constelación social e histórica del capitalismo monopolista y autoritario cada vez está menos en condiciones de llevar a cabo su función de instancia mediadora entre la realidad social y sus imperativos, por un lado, y los impulsos libidinales, por otro —ni siquiera en las formas precarias e inestables que se encargó de desentrañar y estabilizar el psicoanálisis. Las nuevas condiciones sociales e históricas alteran radicalmente el acceso del yo a la satisfacción de los impulsos, a una sublimación no represiva, a una fortaleza sin el acorazamiento que impone una autoconservación absolutizada y, en fin, a una socialización solidaria sin exceso de represión. En este sentido es en el que la situación de los individuos en el capitalismo monopolista, situación responsable de un especial debilitamiento de los seres humanos y de su subjetividad, produce nuevas formas agudizadas de empobrecimiento experiencial y regresión psicosocial.

A este respecto, el concepto de ‘mundo administrado’ pretende dar cuenta de una densificación de la tupida red de estructuras económicas, burocrático-administrativas y políticas, para las que la autonomía relativa del yo se convierte en un factor distorsionante que debe ser neutralizado, incluso y sobre todo allí donde es aparentemente exaltado y celebrado. Contra lo que pudiera parecer, este diagnóstico epocal no se ve desmentido en lo sustancial por el nuevo régimen emocional y de subjetivación en la etapa postfordista del capitalismo o por los que otros definen como el paso de

sociedades disciplinarias a sociedades de control. En realidad, las nuevas estrategias empresariales no hacen sino aumentar la instrumentalización de las emociones para la creación de valor y la capitalización. La incorporación de la psicología humanista en la organización del trabajo está al servicio de un aumento de la eficacia y la cuenta de resultados. Así, las estrategias de capitalización invaden hasta los ámbitos más íntimos de la vida cotidiana para someterlos a una mercantilización que pretende ser total. Ahora lo prioritario ya no es la represión de los deseos y los impulsos, sino su desarrollo y realización bajo un modelo de *gobierno indirecto* que funcionaliza e instrumentaliza la autonomía para reforzar la dependencia. La exigencia de ser uno mismo (;) coincide con la de contemplarse como una máquina de capitalización ilimitada. Se trata de un individualismo exacerbado cuya sustancia, sin embargo, es el sometimiento. Con todo, las relaciones de poder ya no se articulan mediante estrategias de dominación desde fuera, sino mediante la activación de los potenciales de autocontrol de los individuos.

En todas estas transformaciones hay algo que no cambia. Más allá del sufrimiento que producen las situaciones de precarización y exclusión que afectan a un número creciente de individuos, resulta evidente que otros muchos tienen enormes dificultades para adaptarse ‘exitosamente’ a las nuevas exigencias a las que el carácter flexible intenta ser una respuesta adaptativa. Pues dicho carácter no nace de un yo fortalecido, sino que es una nueva figura del yo debilitado. Muchos se sienten sobrepasados y desbordados por la coacción a una permanente auto-optimización, lo que parece ser origen de múltiples psicopatologías, adiciones o comportamientos autodestructivos. Como es sabido, la exigencia de contemplarse como una máquina de capitalización ilimitada y de actuar en consecuencia se halla en conexión con la expansión de la depresión. En las llamadas sociedades de ‘control’ la activación emocional y expresiva de los individuos no disminuye el sufrimiento social en absoluto.

En este sentido, el sufrimiento social es el punto de intersección entre la objetividad antagonica y la experiencia individual. Lo cual significa que la mediación social se manifiesta y es identificable en lo mediado, en los individuos singulares, en las situaciones concretas. Y, a su vez, en el sufrimiento se vuelve identificable el carácter coactivo de esa mediación. Adorno supone en los individuos la libertad necesaria para experimentar y reconocer la impotencia real frente a la universalidad social abstracta. Como veremos, esta es la paradójica fuerza del sujeto con la que “desbaratar el engaño de la subjetividad constitutiva” (Adorno, 1966, p. 10). A través de la experiencia de esa impotencia conserva el sujeto una potestad sobre sí que no se engaña

a sí misma interpretándose ilusoriamente como autonomía. Esa experiencia no es un sustrato ontológico, sino un potencial. No se trata, pues, de imaginar una autonomía libre, en la que en realidad se realiza el sometimiento del individuo a la relación del capital, sino de hacerse de la mediación social gracias al vínculo indisoluble con la naturaleza que en el sujeto y fuera de él es sometida a la coacción de la síntesis abstracta (Scheit, 2015, p. 25). El sujeto de la experiencia no reglamentada no es el sujeto que se cree autónomo, sino el sujeto dañado, que en el daño sufrido es capaz de rememorar la naturaleza quebrantada en él y fuera de él. De modo que la receptividad para el sufrimiento es la función cognitiva fundamental del individuo dañado: la experiencia tanto de la violencia de la mediación como de que no todo en el sujeto y en el objeto se agota y desaparece en ella.

Sin embargo, esto no significa que Adorno conciba el sufrimiento como un puerto seguro para la crítica, pues la misma sociedad que produce el sufrimiento también desarrolla mecanismos para asegurar su invisibilidad: “Forma parte del mecanismo de la dominación prohibir el conocimiento del sufrimiento que produce” (Adorno, 1951, p. 68). Por eso es plenamente consciente de la posibilidad de que incluso desaparezca la conciencia de la opresión y el sufrimiento. De modo que la pregunta que orienta la investigación y la reflexión teórica de la Teoría Crítica en los años treinta es justo por qué, ante el aumento exponencial del sufrimiento social a raíz de una crisis sistémica sin precedentes, la rebelión de los oprimidos adquiere rasgos regresivos y autoritarios. En sus investigaciones empíricas constatan cómo el convencionalismo, la sumisión, la agresión autoritaria, la superstición y el estereotipo, la exaltación del poder, la destructividad y el cinismo, la proyección y la sexualidad son mecanismos necesarios para un yo debilitado por los procesos sociales que afectan decisivamente a sus conflictos intrapsíquicos. Su capacidad o incapacidad para hacerles frente venía determinada por los procesos sociales y las relaciones de dominación. Al mismo tiempo, esta capacidad o incapacidad los hacía vulnerables a las ofertas políticas que reforzaban la dominación. Este análisis les permitió establecer un vínculo entre el conflicto psíquico-libidinal, las disposiciones autoritarias en individuos socializados en el capitalismo monopolista y ciertos fenómenos sociales como el nacionalismo autoritario o el antisemitismo, cuya actualidad vuelve a estar a la orden del día.

El conflicto entre la necesaria ocupación libidinal del yo, para resistir en la lucha cada vez más feroz por la supervivencia, y la experiencia de impotencia frente a cambios estructurales incomprensibles y apenas influenciables se ‘resuelve’ en los individuos debilitados gracias a una ambivalencia

entre sumisión y rebelión coagulada en la psique de aquellos que se aferran al orden existente. Como es conocido, la personalidad autoritaria encuentra una salida al conflicto interno identificándose con el dominio encarnado en una figura personal y proyectando las agresiones contra grupos señalados como más débiles. El resultado es una paradójica *rebelión conformista*: una especie de combinación entre el placer de obedecer y la agresión contra los indefensos. El racismo, el chovinismo nacionalista o el populismo autoritario actúan como una especie de ‘falsa cura’ (*Schiefheilung*), que descarga el síntoma individual a través de la participación en el ‘síntoma colectivo’. Esta falsa cura solo puede funcionar si las imágenes y mitos nacionalistas o autoritarios permiten la integración en el colectivo, es decir, si adquieren el carácter de movimiento de masas, cumpliendo así las fantasías de omnipotencia y fusión. De esta forma, el ‘narcisismo colectivo’ actúa como un poderoso medio de integración. Esto muestra a las claras que no existe una calle de dirección única entre sufrimiento, sentimiento de agravio y lucha política antisistémica. También existen falsas respuestas a la experiencia de sufrimiento y victimación, como el propio Th. W. Adorno señala: “La moderna ideología antisemita es el antídoto para el sufrimiento que produce la civilización racional” (Adorno, 2019, p. 29).

Lo mismo puede decirse del vínculo entre la experiencia de sufrimiento y la capacidad de desentrañar sus causas estructurales. Si el sufrimiento originado por la lógica, la temporalidad y la modalidad específica de violencia sistémica se lee en términos de agravio, existe una alta probabilidad de querer personificar la responsabilidad del sufrimiento padecido como forma de explicación. El ejemplo de esto lo tenemos en el antisemitismo y en su identificación del capital con los ‘judíos’. Pero este tipo de identificaciones no es exclusivo de él. Como muestra el concepto de ‘antisemitismo estructural’ existe un vínculo constitutivo entre el antisemitismo y el fetichismo de la mercancía y su transposición a formas de falsa conciencia que escinden aspectos del sistema capitalista –la esfera de la circulación, el dinero, la clase capitalista, el capital financiero, etc.– para personificar las formas abstractas de la dominación capitalista y convertir esas personificaciones en objeto de una crítica necesariamente insuficiente, en la que se sustentan formas de rebelión conformista y, en contextos totalitarios, políticas de aniquilación masiva (Zamora y Maiso, 2012). Así pues, todo intento de abordar los destinos políticos del sufrimiento ha de tener su punto de partida en la constatación de esta cesura entre experiencia y teoría que no sacrifique la crítica a una especie de falsa sublimación del sentido común.

Con todo, en el sufrimiento está dada la condición de posibilidad de una crítica de la falsa identificación de lo universal y lo singular, porque “la sociedad es palpable allí donde duele” (Adorno, 1996, p. 55). El sufrimiento producido socialmente es el signo de la coacción, pero también abre la brecha donde surge la posibilidad de oponerse a la totalidad social, “probando su no identidad consigo misma” (Adorno, 1966, p. 143). La coacción sobre el individuo singular que sale a la luz en el sufrimiento físico y psíquico producido socialmente es la prueba de la particularidad de la universalidad dominante, cuyo desentrañamiento ha de realizar la teoría de la sociedad. Pero no conviene olvidar, como señala V. Safatle, que donde se hace experimentable la ausencia de vida justa en medio de lo falso es en nuestro cuerpo y en nuestros deseos, dicha ausencia está inscrita en ellos (2017, p. 65). Las grietas y quiebras de la vida psíquica, que incluyen siempre una dimensión somática, no solo son huellas de la coacción de la universalidad social abstracta, sino también signos de la resistencia que el individuo opone a esa coacción, signos de un conflicto no pacificado ni completamente integrado. El sufrimiento, el malestar, los síntomas no son solo la manifestación de la violencia ejercida por la mediación social, sino el punto de partida de posibilidades de vida no conformes con el orden social vigente, que esperan su articulación y su politización. Pero esta última solo hará justicia a la experiencia de sufrimiento si no olvida su dimensión somática y si no descansa sobre una subjetivación identificada con la dominación.

Ciertamente, este desborde somático aparece en el placer, pero sobre todo en el sufrimiento. En él el cuerpo vivo se resiste a la reducción instrumental del cuerpo físico a mero sustrato de dominación y explotación. Por eso, el cuerpo vivo “nunca coincide completamente con la fuerza de trabajo, tal como lo experimenta su poseedor dolorosa y placenteramente, y solo por ello puede su espíritu no quedar subsumido en ella” (Scheit, 2011, p. 51). El cuerpo vivo no es algo otro del cuerpo físico cosificado, algo así como un reducto natural a salvo de la mediación social, sino la experiencia de que el cuerpo no desaparece en esa cosificación y de ese modo permite reconocerla (y resistir a ella). La rememoración de la naturaleza en el sujeto quiere hacer justicia a eso que se resiste a desaparecer en la mediación cosificadora. Es verdad que el sujeto no puede hacer desaparecer el proceso de represión a través del que se ha constituido sin renunciar a sí mismo. Sin embargo, por medio de la rememoración de lo reprimido, el sujeto puede enfrentarse a la dominación sobre la que él mismo se asienta. La Ilustración sólo se distingue de esa dominación y se opone a ella en la rememoración de la naturaleza en el sujeto. Se trata “de

iluminar las cicatrices de la violencia empleada en el proceso de construcción del sujeto y mostrarlas al mismo tiempo como fisuras por las que se desliza la posibilidad de una subjetividad otra” (López, 2011, p. 60).

Una subjetivación política que tome como punto de partida esta premisa no puede articularse en torno a las luchas por las condiciones de realización de un sujeto soberano. La lógica de la identidad o de la autorrealización está comprometida con la universidad social abstracta y reproduce la violencia que causa el sufrimiento. El sujeto burgués, el proletariado o sus incontables sustitutos, siempre que se entiendan desde la lógica de la identidad, serán incapaces de romper el círculo de la violencia que atenaza la historia y la sociedad desde tiempo inmemorial. Habría que trasladar a la concepción del sujeto político la crítica de la subjetividad constitutiva a la que lleva la experiencia de sufrimiento. Algo de esto hace V. Safatle al recordar que es la fuerza de la desidentidad y la desdiferenciación lo que define al proletariado en Marx (2015, p. 91). Más allá del empobrecimiento, el proletariado sufre a través de la desposesión completa de sí, que no se combate por medio de una reafirmación de sí mismo ni haciendo valer para sí las ‘propiedades’ que definen la identidad burguesa—familia, nación, estado, propiedad—, ni otras diferentes. Su desposesión es en realidad la condición para “transformar su desamparo en una fuerza política de transformación radical de las formas de vida” (92). La pérdida total de la humanidad es el punto de partida para la superación de la identificación de lo humano con el sujeto soberano. Por eso, las determinaciones prácticas de un sujeto político que no repita las trampas de la identidad deben partir de un vacío, de una pérdida, que impida la identificación de sujeto y autoposesión, poder, propiedad y autoridad. Una de las aportaciones más sorprendentes de Adorno en el marco de su crítica de la subjetividad constitutiva y de su diagnóstico del debilitamiento del individuo quizás posea por eso mismo un carácter paradójico: es precisamente a través del creciente agrietamiento empírico y categorial del individuo como se abren paso percepciones que permanecían ocultas mientras que este era interpretado como firme categoría dominante. A través del proceso de su creciente quebranto y socavamiento, el sujeto adquiere ciertos potenciales críticos: posibilidades de experiencia individual o incluso fuerzas de resistencia que apuntan más allá de lo dado. La crisis de la identidad y de la agencia de los actores socializados bajo la forma “capital” nos permite reconocer unas posibilidades nuevas de agencia política desde el cuestionamiento radical del principio de identidad. Esto es lo que concede a la experiencia del sufrimiento su relevancia política.

REFERENCIAS

- Adorno, Theodor W. ([1951] 2004). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Obra Completa 4, ed. de R. Tiedemann, trad. esp. de J. Chamorro. Akal.
- Adorno, Theodor W. ([1955] 2005). «Sobre la relación entre sociología y psicología», en *Escritos sociológicos I*, Obra Completa 8, ed. de R. Tiedemann, trad. esp. de A. González Ruiz. Akal, 39-78.
- Adorno, Theodor W. ([1966] 2008). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Obra Completa 6, ed. de R. Tiedemann, trad. A. Brotons Muñoz. Akal.
- Adorno, Theodor W. (1996). *Introducción a la sociología (1968)*, comp. por Ch. Gödde, trad. de E. Rivera López. Gedisa.
- Adorno, Theodor W. (2019), *Bemerkungen zu 'The Authoritarian Personality' und weitere Texte*, ed. por E.-M. Ziege. Suhrkamp.
- Bonefeld, Werner (2009). The Principle of Hope in Human Emancipation: On Holloway, *Herramienta*, <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=163>, último acceso 28/4/2021.
- Elbe, Ingo (2006). Holloways 'Open Marxism'. Bemerkungen zur Formanalyse als Handlungstheorie und Revolutionsromantik, *Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung*, 67, septiembre 2006, <http://www.zeitschrift-marxistische-erneuerung.de/article/727.holloways-open-marxism.html>, último acceso 8/4/2021.
- Holloway, John (1993). "Open Marxism, history and class struggle", *Common Sense*, 13, 76-83.
- Holloway, John (1995). From scream of refusal to scream of power: The centrality of work, en W. Bonefeld, R. Gunn, J. Holloway y Kosmas Psychopedis, eds., *Open Marxism*, Vol. 3. Pluto Press, 155-81.
- Holloway, John (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, 3ª ed. Herramienta.
- Holloway, John (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Viejo Topo.
- Holloway, John (2016). *In, Against, and Beyond Capitalism: The San Francisco Lectures*. PM Press.
- Holloway, John (2018). *We are the Crisis of Capital: A John Holloway Reader*. PM Press.
- Kurz, Robert (2005). *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*. Tiamat.
- Kurz, Robert (2012). *Geld ohne Wert*. Horlemann.
- López Álvarez, Pablo (2011). Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno, en J. Muñoz (ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Biblioteca Nueva, 33-70.

- Safatle, Vladimir P. (2017). Freud em Frankfurt: A Função da Psicanálise no Pensamento de Theodor Adorno, en D. Kupermann (ed.) *Por que Freud hoje?* Zagodoni Editora, 63-89.
- Safatle, Vladimir P. (2015). Por um conceito 'antipredicativo' de reconhecimento, *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 94, 79-116.
- Scheit, Gerhard (2011). *Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno*. Freiburg a.Br.: ça ira.
- Scheit, Gerhard (2015). Erfahrung und Jüngstes Gericht. Eine Anmerkung zum verborgenen Freiheitsbegriff der Kritischen Theorie, en D. Dumbadze y Ch. Hesse (eds.), *Unreglementierte Erfahrung*. Freiburg: ça ira, 13-26.
- Starosta, Guido (2017). Fetichismo y revolución en la teoría marxista contemporánea: una evaluación crítica de la *Neue Marx-Lektüre* y el *Marxismo abierto* en clave metodológica, *Izquierdas*, 37, 162-190.
- Wallerstein, Immanuel (2010). Structural Crisis. *New Left Review* 62: 133-142.
- Zamora, José A. (2020). Materialidad espectral, subjetivación y crítica inmanente del fetichismo, en J. M. Romero – J. A. Zamora (eds.), *Crítica inmanente de la sociedad*. Anthropos/SigloXXI, 171-204.
- Zamora, José A. y J. Maiso (2012). Teoría Crítica del Antisemitismo, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 4, 133-177.



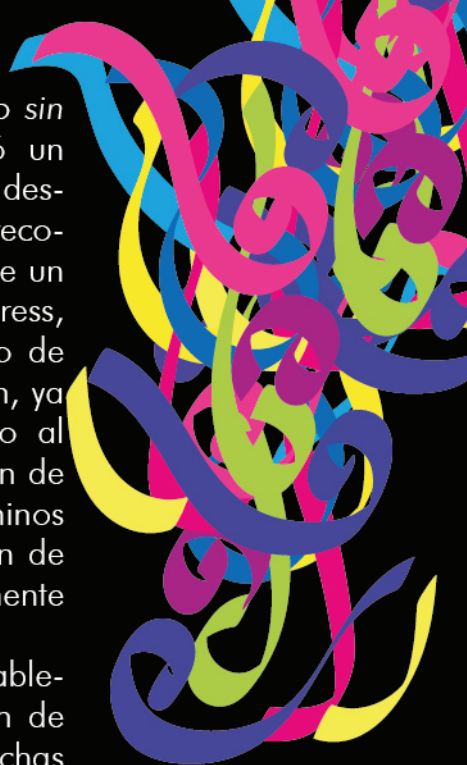
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES "ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"

REVOLUCIÓN, CRÍTICA Y EMANCIPACIÓN

DEBATES SOBRE EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JOHN HOLLOWAY
COORDINADORES: ALFONSO GARCÍA VELA • ALBERTO BONNET

Hace ya dos décadas, en *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, John Holloway emprendió un camino que siguió recorriendo una década después en *Agrietar el capitalismo* y continúa recorriendo en nuestros días con la publicación de un nuevo libro, *Hope in Hopeless Times* (Pluto Press, 2022). Nos referimos a su novedoso intento de repensar la revolución. Entender la revolución, ya no en los términos tradicionales del acceso al poder del Estado y la posterior transformación de la sociedad desde el Estado, sino en los términos de un proceso de multiplicación y conjunción de las diversas grietas que atraviesan cotidianamente a la dominación capitalista.

El panorama político cambió considerablemente en la década siguiente a la aparición de *Agrietar el capitalismo*. El reflujo de las luchas sociales, el ascenso de la nueva derecha y del autoritarismo, las crecientes tensiones entre potencias internacionales, la pandemia y la guerra en curso, han inaugurado un nuevo mundo donde cada vez parece más difícil identificar las grietas de la dominación. Dentro de este nuevo panorama político, a nuestro juicio, tiene sentido esta recuperación y discusión del pensamiento político de Holloway. Este es el objetivo de las contribuciones de este libro. A lo largo de sus páginas se presenta una discusión crítica sobre su pensamiento, así como un diálogo a partir de sus aportes e ideas innovadoras. No podemos dejar de mencionar que el libro es, también, un afectuoso homenaje a quien ha sido nuestro profesor.



BUAP



ICSyH
"Alfonso Vélaz Pílogo"



Instituto de
Economía y Sociedad en la
Argentina Contemporánea
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES



e-book

REVOLUCIÓN, CRÍTICA Y EMANCIPACIÓN
DEBATES SOBRE EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE
JOHN HOLLOWAY

Alfonso García Vela
Alberto Bonnet

Coordinadores



BUAP



"ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
"ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES
INSTITUTO DE ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN LA
ARGENTINA CONTEMPORÁNEA

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

MA. LILIA CEDILLO RAMÍREZ

Rectora

JOSÉ MANUEL ALONSO OROZCO

Secretario General

GIUSEPPE LO BRUTTO

Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

“Alfonso Vález Pliego”

La obra fue dictaminada por especialistas en la modalidad de pares ciegos, por lo que cumple con estándares de calidad académica.

Primera edición, 2023

D.R. © Los autores

D.R. © Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur 104, Col. Centro Histórico, Puebla, Pue. C.P. 72000
Teléfono (222) 229 55 00
www.buap.mx
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
“Alfonso Vález Pliego”
Av. Juan de Palafox y Mendoza 208, Centro Histórico
C.P. 72000, Puebla, Pue. Tel. (222) 229 55 00 Ext. 3131
www.icsyh.com

Translation from the English language edition:

The Political Thought of John Holloway. Struggle, Critique, Emancipation

Edited by Alfonso García Vela and Alberto Bonnet

Copyright © The Editors(s) (if applicable) and The Author(s), under exclusive license to Springer Nature Switzerland AG 2023. All Rights Reserved.

ISBN: 978-607-8957-44-6

Coordinación editorial: Margarita Muñoz Loyola

Corrección y formación: Noé Blancas Blancas

Portada: Julio Broca

Hecho en México

Made in Mexico

Reservados todos los derechos. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito de los titulares de los derechos

ÍNDICE

Notas sobre la presente edición	7
Introducción. John Holloway y el significado de la revolución hoy Alfonso García Vela y Alberto Bonnet	9
PARTE 1. MARXISMO Y TEORÍA POLÍTICA	
1. Sobre la dominación y su fragilidad Richard Gunn y Adrian Wilding	21
2. El sufrimiento y su validación social: sobre el trabajo abstracto Werner Bonefeld.	33
3. Clase, contradicción y antagonismo Adrián Piva.	53
4. La democracia radical de Rousseau: un antepasado de <i>Agrietar el capitalismo</i> en el siglo XVIII Yiorgos Moraitis y Vasilis Grollios.	69
PARTE 2. NEGATIVIDAD, GRIETAS Y EMANCIPACIÓN	
5. La ontologización de la negatividad: consecuencias políticas de la tensión entre el <i>hacer</i> y las <i>grietas</i> Edith González Cruz y Panagiotis Doulos.	89
6. Emancipando nuestros cuerpos (perdidos) en la era de la pandemia Katerina Nasioka y Marios Panierakis.	113
PARTE 3. HOLLOWAY Y LA TEORÍA CRÍTICA	
7. Holloway y Marcuse: los fundamentos de la subjetividad antagónica Alfonso García Vela	131
8. Crisis del capital y rebelión conformista: sobre la necesidad de pensar las falsas salidas José A. Zamora.	151

9. John Holloway y la dialéctica de la revolución	
Alberto Bonnet.	167
10. El tren: correr hacia el desastre, ser el desastre y algunos gritos desafortunados en la teoría de John Holloway	
Marcel Stoetzler	191
Epílogo	
John Holloway	213
Autores	219