

«Totalidad capitalista y Teoría Crítica de la Sociedad: Intento de actualización», en Insausti, Xabier/ Nogueroles, Marta / Vergara, Jorge (eds.): Nuevos diálogos de pensamiento crítico. Madrid: UAM (ISBN: 978-84-8344-495-5) 2015, pp. 59-82.

## TOTALIDAD CAPITALISTA Y TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD: INTENTO DE ACTUALIZACIÓN

José A. Zamora  
*Instituto de Filosofía - CSIC*

Desentrañar teóricamente las determinaciones fundamentales de la realidad a la que responde el término “sistema capitalista” es una condición necesaria, si bien no suficiente, para responder la cuestión de si es posible su crítica y, en caso afirmativo, qué crítica es posible. Evidentemente no estamos ante una tarea que puedan abordar las ciencias positivas. Lo que sea “el” sistema capitalista no puede ser conocido empíricamente. En esto están de acuerdo tanto los que de ello coligen la imposibilidad de una teoría del “capitalismo” como los que la siguen considerando posible. Entre estos últimos, como es sabido, hay división de opiniones cuando se trata de precisar los rasgos fundamentales de una teoría (crítica) de la formación social capitalista, es decir, cuando lo que está en juego es la vieja cuestión del “sistema” (Dörre, Lessenich y Rosa, 2009, p. 14). Aquí no podemos presentar, ni siquiera de modo esquemático, la pluralidad de planteamientos teóricos al respecto, aunque confrontar sus formas de entender la crítica quizás permitiría reconocer los perfiles de cada uno de ellos y probablemente también su fuerza o debilidad argumentativa (Jaeggi y Wesche, 2009). Tampoco es posible analizar aquí en qué medida una decisión previa a favor o contra la necesidad y/o posibilidad de superar el modo de producción capitalista puede tener reflejo en la formación de la teoría. En lo que sigue pretendemos ofrecer tan solo un intento de actualización de la crítica inmanente del capitalismo de Theodor W. Adorno en el contexto de las nuevas discusiones en torno a la crítica del sistema capitalista.

### 1. CAPITALISMO, CRISIS Y CRÍTICA

No cabe duda que en el tema que nos ocupa se ha producido un giro inesperable hace tan solo unos años. La pregunta por la relación entre *capitalismo* y *crítica* tiene una coyuntura favorable, por lo menos desde la última crisis financiera y sus persistentes efectos. Las enormes dimensiones de la cri-

sis ya no permiten relativizar las múltiples contradicciones del capitalismo neoliberal financiarizado y la retroalimentación de sus dinámicas destructivas calificándolas de perturbaciones pasajeras (Bader, Becker, Demirović y Dück, 2011). Tampoco es posible acallar completamente el temor ante una crisis decisiva de la formación social capitalista (Kurz, 2013, pp. 203ss.; Zamora, 2009, 2012). Si el hundimiento del bloque soviético a finales de los pasados años 80 pareció imponer un giro definitivo en la crítica del capitalismo, de una crítica del “sistema” a una crítica de las “patologías” causadas por él (Honneth, 1994, 2007) o a una defensa de la economía social de mercado (modelo “europeo”) frente al modelo (neo-)liberal ultracompetitivo “americano”, la actual crisis ha hecho que se empiece a retomar tímidamente en la discusión académica la crítica del sistema (Streeck, 2013). Aunque no han disminuido el sentimiento de impotencia y la impresión de la falta de alternativa, la exigencia de una transformación radical cada día se deja oír con más fuerza.

En este contexto no puede sorprender que el concepto mismo de crítica se haya convertido en objeto de discusión (cf. Ludwig, 2013; Dörre, Lessenich y Rosa, 2009; Jaeggi y Wesche, 2009; Forst, Hartmann y Jaeggi, 2009; Celikates, 2009; Demirović, 2008; Eickelpasch, Rademacher y Lobato, 2008). Y aunque casi nadie o muy pocos ponen en cuestión la necesidad de la crítica, ciertamente existen enormes divergencias en torno a su finalidad, amplitud, fundamentación o relación con la praxis. Para una buena parte de los críticos o reformadores del capitalismo en la línea de Jürgen Habermas la cuestión decisiva es la referida a la fundamentación. La teoría crítica del capitalismo tiene que poder evidenciar desde qué horizonte ético-moral se puede llevar a cabo la crítica. El mayor reproche a la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno, por nombrar a dos de sus más importantes representantes, viene a decir precisamente que su crítica de la sociedad no pudo explicitar y justificar el criterio en el que se apoya, lo que finalmente la convirtió en una crítica total y la desautorizó o la condujo al absurdo.

J. Habermas diferencia entre una crítica de las ideologías en sentido tradicional y una crítica de las ideologías, por así decirlo, de segundo grado. Mientras que el primer tipo dirige la pretensión de validez universal de los ideales burgueses contra ellos mismos para criticar su *contaminación* con el poder y, de esa manera, presupone y confirma su potencial racional. En el segundo tipo la sospecha de ideología (siguiendo a Nietzsche) deviene total, se vuelve contra la misma crítica de las ideologías y sucumbe así a una “contradicción performativa” (Habermas, 1988a, p. 145). Habermas explicita con ayuda del artículo “Filosofía y Teoría Crítica” de Marcuse (1967) el concepto de “crítica inmanente”, un concepto que tiene un fundamento de filosofía de la historia y es responsable de haber conducido a la Teoría Crítica a un calle-

jón sin salida; supuestamente se trata de un concepto que Horkheimer y Adorno habrían defendido en el mismo sentido y que les habría llevado a una radicalización sin esperanza (Habermas, 1988b, pp. 559ss.). Este argumento lo encontramos repetido en la misma forma o con pequeñas variaciones en todos los filósofos sociales y teóricos de la sociedad que han volcado su trabajo intelectual en la fundamentación normativa de la Teoría Crítica (cf. p.ej. Honneth, 1982, 1986, 1999).

Al reproche de totalización de la crítica en conexión con la problemática de la fundamentación de la Teoría Crítica se une a menudo la problematización de un supuesto privilegio del crítico de las ideologías que se anuncia en ella, problematización que apunta a la pregunta por cómo puede ver el crítico aquello que no se puede ver desde la perspectiva de los actores (Celikates, 2009, p. 395ss.; cf. Luhmann, 1990). Si la Teoría Crítica no quiere ser víctima de una falsa concepción de sí misma como conocimiento privilegiado de la constitución y reproducción de una obnubilación universal de origen estructural, entonces no solo debería poder evidenciar y fundamentar los criterios de la crítica, sino también desarrollar esos criterios a partir de una instancia social pre-científica. De este modo la quiebra entre teoría y praxis dolorosamente experimentada por los primeros representantes de la Teoría Crítica, quiebra que a diferencia de G. Lukacs se convertiría para ellos en un problema recurrente tras la casi completa integración del proletariado, es transformada por los paternalistas abogados de la perspectiva de los actores en un signo evidente de la arrogancia teórica de poseer un conocimiento del que carecen los actores ideológicamente atrapados. La tesis de una completa integración impediría, según este planteamiento, una percepción adecuada de las capacidades reflexivas de los actores, de las que la Teoría Crítica sería o debería ser prolongación y despliegue.

Más abajo abordaré la cuestión de si la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno negó o no a los actores una capacidad de principio para la crítica. Sin embargo, el intento de revincular la crítica de la sociedad con las praxis cotidianas de crítica, aunque no carezca de interés, corre peligro de hacer desaparecer o no tener suficientemente en cuenta sus bloqueos efectivos condicionados por la estructura social. La autocomprensión normativa de una sociedad, movilizadora de modo implícito por los actores cuando tematizan situaciones inaceptables, debe ser analizada en conexión con las condiciones capitalistas de constitución de los sujetos y la sociedad, para cuya crítica no capacita *per se* esa autocomprensión.

Cuando las relaciones de reconocimiento facilitan la conformidad y con ello el funcionamiento de las instituciones caracterizadas por la dominación, entonces

el potencial tanto de las normas de reconocimiento como de la imagen de sí mismo y de las pretensiones (de identidad) por cuyo reconocimiento se lucha queda sustancialmente cuestionado en su capacidad para trascender lo dado. (Mohan y Keil, 2012, p. 258).

No basta con movilizar el horizonte normativo compartido por la sociedad y los actores contra su sabotaje real. Más allá de esto la Teoría Crítica ha de contribuir a la comprensión de los procesos sociales que naturalizan esas condiciones de constitución y colocan la coacción de las relaciones sociales por encima de cualquier necesidad de justificación.

Así pues, no se trata solo de exigir una correspondencia justa y fundada de modo normativo entre el rendimiento del trabajo y las contraprestaciones en bienes sociales y de consumo reguladas a través de los medios "dinero" y "poder", correspondencia que se podría alcanzar tendencialmente a través de la "lucha por el reconocimiento". Más bien habría que esclarecer críticamente la forma social bajo la que el trabajo se convierte en mercancía, pues solo así puede llegar a exponerse la contradicción entre la superficie de la circulación en la sociedad capitalista y las relaciones sociales que la constituyen. En definitiva, no (solo) se trata de juzgar actos concretos de intercambio entre capital y trabajo desde un punto de vista normativo, sino poner en claro las condiciones de constitución de ese "intercambio de equivalentes", pues solo así es posible descifrar el capital como una relación social (constitutivamente injusta).

El cambio de perspectiva entre la Teoría Crítica y sus autoproclamados continuadores críticos no se agota en la discusión en torno a la capacidad de los actores para el autoesclarecimiento reflexivo y la significación de esa capacidad para la posibilidad de fundamentación de la teoría crítica, sino que afecta sobre todo a aquello que ha de convertirse en objeto de esclarecimiento. La contradicción práctica decisiva, que constituye el detonante de la crítica de la sociedad, no es aquella que existe entre una autorrealización exitosa y su obstrucción por razones estructurales o institucionales, sino aquella que se origina en la inversión de la praxis de los actores a través de la mediación de la relación capitalista. Las experiencias de sufrimiento no son solo resultado de las expectativas defraudadas en la esfera de la circulación, sino también de la inversión de la praxis bajo la forma que le impone el capital. Qué significación reciben las experiencias de sufrimiento y qué perspectivas se esbozan de su posible superación es lo que define el carácter crítico de la Teoría Crítica.

Aunque rompa con las interpretaciones del mundo social existentes, las critique por ser un engaño e incluso las explique a partir de la misma constitución del mundo social, a pesar de ello puede precisar de qué modo esa perspectiva críti-

ca sobre las interpretaciones existentes y la constitución del mundo social está arraigada en su objeto, esto es, en cuanto interpretación de las experiencias del fracaso práctico. Justamente como la expresión de la necesidad de hacer elocuente al sufrimiento (Bandellin, 2011, p. 576).

## 2. Objetividad social: sociedad como inversión/dislocación

Según Adorno, no se puede separar el concepto de experiencia de un concepto de sociedad que la define como estructura autonomizada y prioritaria. Este es el punto decisivo: la autonomización de la objetividad social respecto a las acciones humanas que la producen, el capital como relación social autonomizada. En este punto la teoría social de Th. W. Adorno se encuentra en continuidad con el concepto de crítica de Marx, que esperaba del examen de las formas capitalistas de conciencia y praxis el conocimiento de la lógica de producción y reproducción de la inversión/dislocación social (Meyer, 2005, p. 67). La explicitación teórica o la reconstrucción normativa de la perspectiva interna de los participantes corren peligro de reduplicar la "aparición de la circulación". ¿Realmente es posible reconstruir sin rupturas a partir de las acciones de los individuos y su codificación normativa la unidad de la sociedad que las constituye? No, si la objetividad social en la sociedad capitalista se constituye a través de autonomización e inversión bajo la forma de la mercancía y la dinámica del capital, y esto quiere decir de manera cosificadora, destructiva, expansiva, antagonista y con crisis, cosa que los seres humanos y la naturaleza sufren no solo en forma de "patologías". Esto no significa que Adorno se pase al estructuralismo. La autonomía de los procesos sociales no es un "en sí". La sociedad no es sustancia, sino mediación, y como mostraré más adelante, este carácter de mediación debe ser tomado completamente en serio tanto en su tendencia totalizadora como en su contradicción interna (Adorno, 1972e, p. 564). La experiencia que está en la base de una teoría crítica de la sociedad es la de la "primacía de la estructura", experiencia que debe ser rescatada por la teoría (Adorno, 1972d, p. 357). Con todo, nunca deja de ser una experiencia de individuos que pueden identificar en el sufrimiento la primacía de la estructura como inversión/dislocación. La determinación conceptual de cómo ambas se relacionan es lo que distingue a los diferentes planteamientos teóricos.

En este contexto, diferentes autores han expuesto de modo convincente los déficits teóricos inherentes a las teorías de la diferenciación y de los sistemas. J. Habermas, por ejemplo, intenta explicar la autonomización de los subsistemas "economía" y "administración" a través del concepto de "medios de gestión y gobierno" (*Steuerungsmedien*) proveniente de la teoría funcionalista de la diferenciación social (Meyer, 2005, p. 175ss.; Pahl, 2004). De este

modo intenta dar cuenta de la brecha que se abre en las sociedades modernas capitalistas entre la intencionalidad de los sujetos de la acción y las consecuencias de la acción no imputables a esa intencionalidad (Habermas, 1988b, Vol. 2, p. 226), pero también de la subsunción del mundo de vida por los imperativos sistémicos. Así pues, la *Teoría de la Acción Comunicativa* trata del mismo problema de la autonomización de la objetividad estructural que ahora es abordada teóricamente como integración sistémica (cf. Habermas, 1986, pp. 383-386). J. Habermas describe el proceso de autonomización de los subsistemas y la formación de medios de gestión y gobierno no lingüísticos como “descarga” de la coordinación de la acción de los sujetos en sociedades altamente diferenciadas y con una compleja división del trabajo. Esto se vuelve posible gracias a la neutralización política y moral de ámbitos sociales en los que domina una socialidad sin normatividad. El problema surge solo cuando esos medios sufren una sobreexigencia o cuando se les pide demasiado, de modo que empiezan a intervenir en ámbitos del mundo de vida constituidos comunicativamente y mediados lingüísticamente. J. Habermas cree que de esta manera tiene en la mano una alternativa al concepto de capital de Marx o al concepto de totalidad de Adorno, que aparentemente se adapta mejor al modelo socialdemócrata de Estado de Bienestar que el anticapitalismo de sus predecesores (Habermas, 1988b, Vol. 2, p. 508). Más allá del hecho de que entretanto el proyecto socialdemócrata haya sido enterrado por las mismas formaciones políticas que se declaraban sus defensoras (Demirovc, 2013) y de que la plausibilidad política del planteamiento de Habermas se haya visto afectada por ello, lo más problemático de ese planteamiento es que no aclara ni la constitución ni el funcionamiento de los medios de gestión y gobierno: dinero y poder.

Al parecer los procesos objetivos de autonomización no tienen nada que ver con una estructura propia. Solo señalan una reificación fortuita de la racionalidad de los sujetos de la acción que necesariamente, desde la perspectiva de la teoría de la acción, resulta *paradójica*, pues es la racionalización del mismo mundo de vida la que posibilita el surgimiento y el crecimiento de los subsistemas, que entonces –una vez autonomizados– se comportan de manera destructiva frente a ese mundo de vida (Habermas, 1988b, Vol. 2, p. 277). Así pues, si ni el desacoplamiento y la diferenciación, ni la descarga de la integración sistémica o social a través de mecanismos de gobierno o medios de comunicación no normativos pueden ser responsabilizados en principio de la colonización, ¿por qué se convierte entonces la mediatización del mundo de vida en colonización?

Sin negar las contribuciones innovadoras y emancipadoras de un sistema gobernado por el medio “valor de cambio”, Marx retrotrae la autonomización y el desacoplamiento de los subsistemas autorregulados a la lógica

propia de la revalorización del capital e intenta desentrañar la razón de las crisis que acompañan a esa revalorización en el doble carácter del trabajo. J. Habermas le reconoce a la teoría del valor de Marx haber conseguido mediar **las dos perspectivas que él intenta por todos los medios mantener separadas y luego quiere poner en relación a través del concepto de colonización, esto es, la del sistema y la del mundo de vida.** La teoría del valor reúne en sí una explicación del modo de producción capitalista como autorrevalorización del capital y como relación de clases:

La relación de intercambio de fuerza de trabajo por capital variable, relación fundamental para el modo de producción e institucionalizada en el contrato de trabajo, se puede explicar en los conceptos de la teoría del valor al mismo tiempo como mecanismo de gobierno y regulación de un proceso de reproducción autorregulado y como una relación de reflexión que permite comprender el proceso global de acumulación como un proceso de explotación cosificado y devenido anónimo. (Habermas, 1988b, Vol. 2, p. 492).

En esto consiste, según Habermas, la fortaleza y, al mismo tiempo, la debilidad de la teoría del valor: en conectar la teoría del sistema y de la acción. Pues la abstracción sistémica es interpretada como cosificación/explotación de las personas y las acciones enraizadas en el mundo de vida. “El bilingüismo de la exposición teórica otorga su cuño crítico a la conceptualidad dialéctica, en la que Marx fuerza una unión de la teoría del sistema y la teoría de la acción” (Habermas, 1988b, Vol. 2, p. 498). De esta manera se presupone una conexión lógica entre ambos ámbitos que, sin tener que recurrir a estudios empíricos de los procesos de abstracción, transforma el sistema capitalista, en cuanto proceso de autorrevalorización del capital, en una totalidad que fetichiza y anonimiza las relaciones de clase. Según Habermas, Marx subestima los logros del sistema capitalista en relación con las posibilidades de gobierno y control del aumento de complejidad económica y administrativa, complejidad que no puede ser identificada con las relaciones de clase. Por esa razón no distingue adecuadamente los procesos de diferenciación sistémica de las formas específicas de su institucionalización bajo unas determinadas relaciones de clase. La responsable de este planteamiento equivocado habría sido la “dialéctica”. Frente a esto, afirma Habermas, el compromiso sellado en el Estado de derecho limita la estructura de clase en el medio “valor de cambio” a un mecanismo no normativo para gobernar y controlar la reproducción material. De ahí que la teoría del valor (de cambio) ya no estaría en condiciones de analizar correctamente los fenómenos de cosificación en el capitalismo tardío.

J. Habermas pierde de vista que las abstracciones reales determinan tanto el orden de la producción como el de la circulación. Si se tiene en cuen-

ta esto, la separación entre trabajo concreto y trabajo abstracto, así como el doble carácter de la mercancía no significa su reificación en dos reinos, sino el intento de mostrar el carácter históricamente originado y, por lo tanto, transformable de una relación de intercambio con apariencia de poseer rasgos cuasi naturales. La teoría del valor muestra que en el sistema capitalista esa relación de intercambio va acompañada necesariamente de una desigualdad en la propiedad, en la apropiación y en la capacidad de decisión. Lo que Habermas interpreta como un proceso de descarga de la interacción gracias al medio "dinero", Marx, y con él Adorno, lo desenmascaran como una ocultación de relaciones sociales concretas determinadas por la dominación, aunque frente a Marx, Adorno subraya además la mutua implicación de ese proceso con las estructuras de pensamiento instrumental o identificador. Con ello, no solo pretende quebrar la pseudonaturalidad de la economía, sino también la del pensamiento de la identidad. Pero dado que Habermas declara el ámbito de la reproducción material y de la apropiación de la naturaleza como un ámbito neutral desde el punto de vista normativo y entrega la dominación de la naturaleza al complejo científico-técnico gobernado por el valor de cambio, termina reforzando la falsa apariencia de cuasi naturalidad de formas concretas de conocimiento instrumental y sometimiento de la naturaleza que tienen un origen histórico y, por tanto, contingente. Además queda sin aclarar de qué manera surgen y se reproducen la violencia estructural y las coacciones objetivas. Una opacidad que se vuelve más densa e impenetrable cuando la economía capitalista es definida esencialmente bajo el concepto de "mercado" y este se malinterpreta como "orden de reconocimiento" o como "dispositivo de valoración" (Fraser y Honneth, 2003; Honneth, 2011, p. 317ss.). Esta evolución teórica equivale a una completa renuncia a comprender lo que define a las sociedades modernas desde el punto de vista del sistema.

### 3. ¿ENVEJECE LA CRÍTICA DEL CAPITALISMO?

Existe un acuerdo más o menos generalizado de que nos enfrentamos a una extraordinaria capacidad de la sociedad burguesa capitalista no solo para neutralizar movimientos de crítica tanto teóricos como prácticos, sino también para refuncionalizarlos y volverlos útiles para la reproducción del sistema (Boltanski y Chiapello, 2003). Muchos de los diagnósticos sobre la inutilidad de la crítica parecen conceder actualidad a la afirmación de Adorno de que "resulta imposible situarse en un lugar fuera del engranaje social desde el que sería factible nombrar la aparición fantasmal" (Adorno, 1972e, p. 369). Sin embargo, esa aparente actualidad no debería cegarnos frente a las profundas transformaciones que se han producido en los últimos cuarenta años.

Nos enfrentamos a una "entera capitalización del mundo" (Hirsch, 1990) que no conoce parangón. Esa capitalización no solo ha consumado una completa expansión espacial de la relación capitalista a todo el planeta, sino que también ha impuesto una enorme intensificación del sometimiento de antiguos y nuevos ámbitos de la sociedad y de la vida a través de una increíble transformación de las formas de socialización, de las estructuras de desigualdad y de las nuevas tecnologías. Así pues, es necesario dar cuenta de las nuevas tendencias y de las profundas transformaciones de la socialización bajo la forma de la mercancía, sin por ello perder de vista la continuidad de la conformación mercantil de la sociedad y su significación determinante. Habría que reconocer y evidenciar la relación social del capital en los nuevos procesos sociales. Contraponer simplemente exclusión frente a subsunción, autocontrol frente a disciplinamiento, sobreesfuerzo frente a explotación, autorresponsabilización forzosa frente a monótono trabajo en cadena, flexibilización frente a estandarización, individualización frente a autoritarismo, etc., puede llevar a una minimización y subestimación de la persistencia universal de las viejas formas de opresión por medio de conceptos como individualización y subjetivación, cuando no a interpretarlas como triunfo de las pretensiones de reconocimiento.

En este sentido, la conferencia inaugural de Adorno en el XVI Congreso de los Sociólogos Alemanes posee un carácter paradigmático (Adorno 1972d, p. 354ss.), sin que con esto se pretenda negar la evidencia de que los desarrollos sociales que Adorno tenía ante sus ojos han sido reemplazados por otros desarrollos diferentes. Lo decisivo aquí es la forma de proceder de Adorno. Más allá de las múltiples sistematizaciones imaginables de los datos, él se pregunta por la posibilidad de identificar teóricamente un sistema social con prioridad frente a ellos. El punto de apoyo para una identificación tal serían las leyes estructurales, es decir, las tendencias "que de manera más o menos rigurosa se derivan de los elementos constitutivos del sistema global" (p. 356); en todo lo cual habría que evitar por cierto tanto una fetichización de los hechos como de las leyes objetivas. Una teoría dialéctica autocrítica no debe aceptar los datos como referentes últimos íntegramente dados e intentar deducir de ellos la dinámica de desarrollo del sistema, pero tampoco reificar las leyes estructurales –Adorno nombra la ley del valor, la ley de la acumulación y la del colapso del sistema–, como si se tratara de algo separado de su constitución histórico-social. Adorno tenía ante sus ojos el increíble desarrollo técnico y su impacto sobre la producción de valor, la elevación incuestionable de los niveles de vida de amplias capas sociales y su efecto sobre el conflicto de clases, las transformaciones en las relaciones de propiedad y en las nuevas formas de gobierno de las empresas, etc. Pero esos hechos no le llevan a buscar una nueva sistemática científica unívoca, sino

que lo estimulan a realizar un seguimiento de esos datos hasta mostrar su vínculo con una estructura social que continúa siendo contradictoria. Quien confunda la integración social con la capacidad de los sujetos de determinar su propio destino social, esto es, con el hecho de ser verdaderos sujetos de su proceso social, sucumbe a un error. Quien niegue las dificultades de la teoría del valor que se derivan de las mencionadas transformaciones, será víctima de un dogmatismo-estéril. ¿Pero cómo es posible –se pregunta Adorno– interpretar la dominación de los seres humanos, que avanza a través del proceso económico, “sin el empleo del concepto clave de capitalismo” (p. 360).

Si tomamos como referencia, por ejemplo, las nuevas formas de subjetivación por medio de las técnicas del yo que han universalizado la racionalidad empresarial (Opitz, 2004; Bröckling, 2007), no puede afirmarse que esa dominación se haya atemperado. La nueva ideología del “capital humano” solo oculta la coacción del sistema, la identificación coactiva de los sujetos con el capital (Pierbattisti, 2007a, 2007b; Eichler, 2013, p. 257ss.). Lo mismo se puede decir de la integración del mundo de las necesidades y el consumo en la planificación de la producción. Confundir esa integración con el reino de la libertad sería puro cinismo. Y denunciar su crítica como arrogancia de los intelectuales, más cínico todavía. La defensa teórica del *common sense* es tan paternalista como su crítica. Y enmascarar, al modo nominalista, la violencia del sistema mediante una nueva terminología no ayuda a su necesaria crítica. Frente a esto Adorno mantiene su afirmación de la debilidad del individuo como expresión de que la abstracción objetiva de la relación de intercambio sigue determinando el proceso social. El intervencionismo del Estado, que no ha disminuido en la fase neoliberal, como erróneamente se afirma, no es prueba alguna de una autonomía de lo político más allá de la mediación del sistema económico.

No deja de ser irónico –dice Adorno–, que precisamente ese argumento crítico, esto es, que el liberalismo ni siquiera fue tal en su mejor época, sea refuncionalizado hoy a favor de la tesis de que el capitalismo ha dejado de existir. [...] Lo extraño al sistema se revela como constitutivo del sistema, hasta en lo más íntimo de la tendencia política. (Adorno, 1972d, p. 368).

Con todo, la mediación universal nunca se impone sin contestación, tal como Adorno creía constatar en las protestas estudiantiles del momento (cf. Demirović, 1999, p. 856ss.). El proceso de mediación por el principio de intercambio está presidido por una tendencia totalizante que extrema la dificultad de adoptar un punto externo al engranaje. “Ideología significa hoy la sociedad como aparición” (Adorno, 1977a, p. 25). Pero que ese proceso de mediación obedezca a una ordenación irracional, avance de manera contra-

ditoria e imponga la identidad con los sometidos a él por medio de la coacción, es lo que permite a Adorno caracterizarlo conceptualmente como falsa apariencia objetiva. Aquí no se presupone de modo afirmativo una totalidad objetiva entendida como un sistema cerrado del que se deriva deductivamente todo lo concreto y singular. La tendencia hacia una totalidad cerrada oculta el carácter contradictorio de su constitución social. Que persistan los antagonismos posibilita a la teoría articular su contradicción contra la tendencia dominante y contribuir a la disolución del hechizo. El interés de la teoría crítica no es la totalidad, sino el establecimiento de una sociedad “en la que lo diverso puede convivir de manera pacífica y sin peligro”, tal como leemos en la contribución de Adorno a la discusión que siguió a su conferencia en el Congreso de los Sociólogos Alemanes (Adorno, 1972e, p. 587).

Estas reflexiones de Adorno invitan a preguntarse por la posibilidad de concebir las relaciones capitalistas desde el punto de vista de su tendencial totalización y, al mismo tiempo, bajo el aspecto de su posible transformación y superación. En esto consiste el difícil y necesario ejercicio de equilibrio teórico de la teoría crítica. La expresión que pretende elevar a concepto ese ejercicio es la de “crítica inmanente”, “un concepto central de la filosofía adorniana” (Tiedemann, 2011, p. 189).

Adorno desarrolla su programa de crítica de las ideologías como “crítica inmanente” en diferentes frentes y con diferentes estrategias, según se trate de ideologías en sentido propio o de la obnubilación producida por la industria cultural. En cualquier caso, para Adorno estuvo claro desde muy pronto que la crítica no puede contar con un punto de apoyo fuera del sistema (Adorno, 1982, p. 117). Mientras domine la economía capitalista, el fetichismo de la mercancía será apariencia objetiva que se impone a todos los miembros de la sociedad y a cada conciencia a través de su participación objetiva en la reproducción del sistema. La posibilidad de la crítica dentro del sistema está siempre amenazada y no puede ser asegurada transcendentamente o mediante el recurso a una filosofía de la historia que le atribuya una especie de necesidad emancipadora, sea señalando un sujeto escogido de la emancipación, sea identificando una lógica implacable hacia ella. La crítica tiene que extraer su fuerza del sistema mismo que la amenaza. Ha de exponerse al peligro de perder la distancia y quedar subsumida en él. Solo está pertrechada con un sensorio natural capaz de percibir su negatividad en lo que ese sistema inflige a los sometidos a él. Sin embargo, ese sensorio tampoco es una garantía, puesto que no se puede excluir que las inervaciones que reaccionan al sufrimiento pierdan su sensibilidad.

En todo caso, Adorno descarta una fundamentación transcendental de la crítica, que quizás promete una seguridad en el ámbito de la teoría, pero que no es capaz de eliminar la debilidad de los sujetos frente al sistema. Además

una fundamentación de este tipo genera la ilusión de estar a resguardo de cualquier contingencia histórica, enmascarando la debilidad de la crítica, que es siempre de carácter histórico y material. El reconocimiento de esa debilidad está en el origen de una conciencia agudizada de la fortaleza del sistema, no solo frente a los sujetos, sino en los sujetos mismos. Es una fuente de conocimiento del verdadero carácter de ese sistema. Este puede y debe ser el punto de partida de la crítica: comprender el vínculo entre la negatividad del sistema y la debilidad de los sujetos de la crítica. Si una crítica será exitosa o no, es algo que no puede ser decidido a priori, de manera inmanente a la razón (lenguaje, interacción, etc.) y por argumentos puramente procedimentales. La idea de una fundamentación incuestionable de la razón crítica permanece atrapada por el hechizo de la razón dominadora, que pretende fundarse a sí misma y que solo puede hacerlo sacrificando lo concreto e histórico. Tampoco una fundamentación de la crítica a través de la "idea de sociedad racional" que es inherente a una razón objetiva representa una salida para Adorno.

Th. W. Adorno diferencia entre una situación social en la que las ideologías todavía cumplen una función y otra situación en la que ya no se puede hablar en sentido propio de ideologías. Allí donde las relaciones sociales ejercen una dominación masiva y casi sin fisuras, no existe una necesidad de ideología. La pretensión de verdad del liberalismo clásico permite una crítica que la confronte con la realidad y demuestre argumentativamente tanto la necesidad social de la ideología como su falsedad. Pero incluso en ese caso, la crítica de las ideologías no puede consistir en perseguir en las ideas los potenciales no realizados, pero históricamente realizables, como si la razón poseyera en sí de manera autónoma algo que llevar a los hechos. Más bien habría que constatar de qué manera esas ideas, en cuanto elementos de la razón dominante e imbricados con las tendencias sociales dominantes, han contribuido a la producción del estado actual de cosas en el que las ideologías se han vuelto innecesarias y prescindibles. Así pues, Th. W. Adorno no ve en la ideología burguesa una especie "interludio". Para él existe, a pesar de las diferencias, una continuidad tanto entre la competitividad liberal y la subsunción casi total de los agentes económicos en el capitalismo monopolista, como entre las ideologías liberales y la actual obnubilación "desideologizada". El vuelco de la sociedad liberal-burguesa a una sociedad de capitalismo monopolista o tardío, de la ideología burguesa a una obnubilación desideologizada, del individualismo burgués a la liquidación del individuo, de la cultura burguesa a la industria cultural, ese vuelco debe ser interpretado como un vuelco "dialéctico" en sentido estricto.

#### 4. PRINCIPIMUM SYNTHESIS DE LA SOCIEDAD Y CRÍTICA INMANENTE

Como es conocido, los modos históricos concretos del movimiento del capital y su mediación por la correlación de fuerzas sociales, políticas y culturales, los múltiples antagonismos y contradicciones, así como sus desarrollos, crisis y fases de estabilidad no fueron analizados por Adorno con la misma agudeza teórica que la contradicción fundamental, el núcleo de la dinámica capitalista y su efecto totalizador, bajo los que ciertamente tiene lugar un movimiento colosal, una permanente y compleja transformación histórica, una constante innovación tecnológica, un acelerado cambio social y político y una extraordinaria diversificación cultural. Quizás esta diferencia analítica se deba a sus vínculos con el idealismo filosófico. Pero tampoco habría que excluir que Adorno hiciera depender de ese núcleo el que se pudieran captar conceptualmente no solo aspectos parciales, sino el capitalismo como sistema general en su universalidad y particularidad y, por tanto, se lo pudiera identificar como una relación social superable y a superar, independientemente de que la posibilidad de principio de esa superación se encontrase en ese momento bloqueada. La posibilidad concreta inscrita en el presente nunca fue confundida por Adorno con la probabilidad de una transformación radical efectiva; o al contrario, la improbabilidad histórica con una imposibilidad de principio.

Antes de 1940 encontramos en los textos de la Teoría Crítica el concepto de "capitalismo monopolista" para referirse a una nueva fase del capitalismo. La respuesta a la evolución económica y política en Europa y en EEUU se concretaría a partir de esa fecha en un nuevo concepto acuñado por F. Pollock, el de "capitalismo de Estado", con el que se pretendía caracterizar un capitalismo autoritario y post-liberal. La discusión interna en torno a ese concepto en el Instituto de Investigación Social ha sido analizada y detallada repetidamente. El giro teórico que se atribuye a ese concepto suele identificarse con una reorientación de la Teoría Crítica hacia una filosofía de la historia negativa y presidida por un escepticismo frente a la razón, reorientación que habría cristalizado en la *Dialéctica de la Ilustración* (Gangl, 1998). Por lo general se suele presentar a Th. W. Adorno como heredero en solitario de esa reorientación después de 1945. Independientemente de la cuestión de si esa interpretación de la *Dialéctica de la Ilustración* es correcta o no (cf. Zamora, 2004, p. 125ss.), la teoría de la sociedad de Adorno merece una nueva atención, a pesar de ciertas ambivalencias, pues junto a las innegables resonancias de teoremas y formulaciones de la teoría del capitalismo de Estado encontramos otras aportaciones mucho más interesantes para una crítica inmanente del capitalismo (cf. Wiggershaus, 1987, 66ss.) que no pueden ser

reducidas a una continuación de la teoría del **capitalismo de Estado** (cf. Braunstein, 2011).

Se trata en primer lugar de la definición de la mediación entre individuo y sociedad como totalidad unida bajo la forma de la mercancía:

Para que el interés individual funcionalmente determinado pueda encontrar satisfacción bajo las formas existentes, ha de convertirse en lo primordial para sí mismo. [...] Tal ilusión subjetiva tiene una causa objetiva: la totalidad solo funciona a través de la autoconservación individual con todo su cerrilismo. Ella fuerza a cada individuo a mirar exclusivamente por sí mismo, dificulta su conocimiento de la objetividad y, por ello, apunta de manera objetiva con mayor razón hacia el mal. La conciencia nominalista refleja una totalidad que pervive gracias a la particularidad y la obstinación; ideología en sentido literal, apariencia socialmente necesaria. El principio universal es el del aislamiento. Se cree lo incuestionablemente cierto, hipnotizado con no tomar conciencia al precio de su existencia de hasta qué punto es algo mediado. (Adorno, 1970b, pp. 306 y 307).

Todos los individuos dependen de una organización social que les precede y que garantiza su supervivencia a través de la división del trabajo y los **mecanismos de producción y reproducción**. La sociedad solo se convierte en una **totalidad (negativa)** por el antagonismo (social y con la naturaleza). La organización capitalista de las relaciones sociales, supuestamente orientada a la autoconservación de sus miembros, subordina esa autoconservación a la multiplicación del valor (abstracto) y encadena esta multiplicación a la reproducción de relaciones de dominación que no pueden ser identificadas con la necesaria división del trabajo. El resultado de esa subordinación es la inversión de fin (autoconservación de los individuos y supresión del sufrimiento eliminable) y medio (organización social) (Adorno, 1980, p. 13). Esta deja de ser medio. Más bien la autoconservación mediada a través de las relaciones de dominación se convierte en medio de la multiplicación del valor (Adorno, 1972d, p. 361). Así pues, en el capitalismo se produce un vuelco. La revalorización del capital se vuelve el fin de la producción y la distribución de bienes y servicios, supuestamente porque ese mecanismo abstracto es la forma más eficiente y segura para garantizar la autoconservación de los individuos y la reproducción de la sociedad. En realidad la vida de los individuos queda enfocada a la lucha por la supervivencia y frustrada la autonomía que les permitiría perseguir objetivos más allá de la autoconservación.

Ese vuelco se expresa en el capital como sujeto desubjetivado del proceso social. Para Adorno no hay duda de que la objetividad social, en cuanto totalidad antagonista, constituye una verdadera unidad que incluye a todos los individuos. Ese vuelco o inversión en la relación social que el **capital rea-**

liza, conlleva una **reificación autonomizada** frente a los individuos. Adorno y Marx afirman **esto no sin una cierta ironía**, pues su concepto de sociedad apunta a una crítica radical de esa autonomización de la síntesis social, que es al mismo tiempo, construcción ideológica y expresión específica del proceso económico capitalista. Bajo la forma de mercancía o de capital, la producción no busca la creación de riqueza material, sino la realización de valor abstracto, medido por el promedio de tiempo de trabajo socialmente empleado. "Como un fanático de la revalorización del valor, [el valor de cambio] fuerza sin miramiento a la humanidad a producir por producir." (K. Marx, cit. en Adorno, 1970b, p. 301).

La forma de la reproducción del capital, en la que las **relaciones de dominación directa** se han transformado en otras de **dominación abstracta**, es auténticamente un mundo invertido en el sentido de que la **revalorización del capital**, a través de las acciones que la garantizan y en ellas, **se autonomiza** respecto a los sujetos de la acción y los domina. El objetivo de la **producción** sale al encuentro de los productores como una necesidad externa, **esto es**, como coacción abstracta. Esa nueva forma de dominación se constituye a través de modalidades específicas de praxis social, pero no debe ser reducida a la dominación de grupos sociales específicos por otros. La forma abstracta de dominación por el capital determina crecientemente los fines y los medios de una gran parte de toda la actividad humana. Mercancía y capital son formas particulares y cuasi naturales de la mediación social universal.

El capitalismo supone, por tanto, la creación de un sujeto histórico, el capital, cuya dinámica propia consisten en autorrevalorizarse. Pero en él no se puede dar una correspondencia de sujeto socio-histórico y **subjetividad**. Además, el proletariado (y el trabajo realizado por él) no son un **punto externo** desde el que se pueda criticar el sistema (Adorno, 1980, p. 261). La **supresión del capital** supondría la supresión del proletariado y del **trabajo bajo la** forma que ambos adoptan como momentos de la revalorización del **capital**. El proletariado y el trabajo no son realidades ontológicas sobre las que **construir** una nueva y reconciliada totalidad bajo relaciones de producción transformadas. El antagonismo no consiste en una contradicción/oposición externa de capital y trabajo. Esto fue una interpretación errónea del **marxismo tradicional**. La forma (valor y plusvalor) y el contenido (producción y trabajo) tendrían entonces una relación externa y contingente. La supresión del **mercado** y de la propiedad privada, nuevas relaciones de producción, supondría una nueva y liberada realización del contenido. Esta interpretación errónea no se salva trasladando el antagonismo a otras parejas de conceptos: **sistema económico y sociedad, acción instrumental y comunicativa, mercado y política**, etc., como si en el segundo elemento del antagonismo pudiera ser identificada una **instancia trans-histórica y externa**, que precedería a la relación

de dominación capitalista y sobre la que se podría construir un sistema libre de dominación más allá del capitalismo o, en su caso, desde el que se podría poner límites a la ley abstracta del capital.

Pero si preguntamos por el *principium synthesis* de esa totalidad antagonista, en Adorno aparecen dos conceptos que no son equiparables: el intercambio y el valor (Adorno, 1993, p. 57 y 1970b, p. 259; cf. Görg, 2004, p. 249). Marx analiza en la teoría del valor la forma social específica que adoptan los objetos económicos en una sociedad capitalista. Esa especificidad consiste en que las relaciones sociales son mistificadas como procesos económicos autonomizados, de modo que se oculta su carácter social –el antagonismo social– bajo la apariencia de pura economía. Adorno reconoce en el intercambio la misma “objetividad autonomizada” que expresa el concepto de capital y que los individuos sufren como una coacción (Adorno, 1970b, p. 172). El mundo invertido de la objetividad social se fundamenta en la abstracción del intercambio:

En su realización universal, no solo en la reflexión científica, se abstrae de modo objetivo; se abstrae de la constitución cualitativa de los productores y consumidores, del modo de producción, incluso de las necesidades, que el mecanismo social satisface de modo colateral, como algo secundario. Lo primero es el beneficio (Adorno, 1972a, p. 13).

El principio de intercambio nivela y elimina las propiedades singulares de los individuos sociales y merma la relación de los individuos con el mundo de los objetos. Los reduce a un denominador común y exige una equivalencia universal y abstracta. El trabajo abstracto, es decir, la forma de producción históricamente específica de mercancías como unidad de valor de uso y valor de cambio, se transforma bajo las condiciones del intercambio en forma social universal de trabajo concreto útil. El trabajo concreto, transformado en rendimiento medio de la fuerza de trabajo, se convierte así en una abstracción cosificada de las relaciones sociales, pues las relaciones sociales de las cosas deciden sobre el carácter social universal del trabajo concreto. La cualidad de las cosas se transforma entonces en forma de aparición fortuita del valor de cambio. La lógica de intercambio, según Adorno, no solo determina los procesos económicos, sino también el conjunto de la vida social. Significa la dominación de lo universal (sociedad) sobre lo singular (individuos), a través de la cual se impone lo particular en la sociedad antagonista (Adorno, 1972c, p. 294).

La relación de intercambio tiene, según Adorno, un carácter universal, pues todas las demás formas de relación poseen un rango secundario y están subordinadas al intercambio o cumplen funciones compensatorias que refuerzan su dominio (Adorno, 1980, p. 259ss.). Aunque todo individuo

depende para su autoconservación de la participación en la totalidad social, lo que se impone a través de ella es la supremacía del todo antagonista sobre sus partes (Adorno, 1970a, p. 274). Ese carácter tendencialmente totalizador encuentra expresión en la integración organizativa y tecnológica, de lo que intenta dar cuenta el concepto de “sociedad funcional”; una integración bajo la que toda mediación desaparece y amenaza con sustraerse al conocimiento (Adorno, 1972d, p. 369). Contraponer la forma de mercancía y la forma burocrática no tiene sentido desde la perspectiva de Adorno. La expansión de la relación de intercambio y la expansión de la burocracia van de la mano y se refuerza mutuamente (Meyer, 2005, p. 83; cf. también Resch y Steinert, 2003, 325ss.).

Sin embargo, con la categoría “intercambio” Adorno no designa cualquier forma de trueque, sino específicamente aquel intercambio cuyo despliegue “conduce en su consecuencia última a la destrucción de la sociedad” (Adorno, 1993, p. 60). En él se unen dominación social e ímpetu de expansión, y esa vinculación tiene efectos destructivos para los seres humanos y la naturaleza (Adorno, 2001, p. 75). No es que esa destrucción esté inscrita con inexorabilidad histórica en toda forma de trueque. Se trata de un vínculo históricamente contingente. La intercambiabilidad, que supone en todo trueque una abstracción frente al valor de uso y una cierta instrumentalización de la contraparte, es solo la condición de posibilidad de las formas abstractas de equivalencia que despliegan en el intercambio capitalista su impacto destructivo. La distinción entre valor de uso y valor de cambio, así como entre el superávit de producción generado voluntariamente y el impuesto de modo coactivo bajo relaciones de dominación, explica por qué el valor de cambio y su multiplicación se convierten en objetivo de una producción autonomizada respecto a los individuos sociales. Lo que una teoría crítica de la sociedad debe sacar a la luz en el intercambio son las relaciones de dominación y la expansión productivista. La “relación entre vida y producción, que de modo real degrada a aquella a aparición efímera de esta, es consumadamente absurda” (Adorno, 1980, p. 13).

Cuando se parte de la prioridad de un análisis de la totalidad de la sociedad burguesa, existe el peligro de proceder con una lógica deductiva que todo lo subsume. Pero eso solo puede comprobarse y criticarse en la forma de confrontación concreta con las diferentes formaciones sociales que existen en el modo de producción capitalista y son dominadas por él. La teoría está referida a una experiencia y depende de ella. Todos los malentendidos sobre el concepto de totalidad de Adorno provienen de que el predicado “real” es entendido ontológicamente. Sin embargo, en cuanto entramado funcional total, la sociedad no debe ser entendida de manera ontológica, sino desde la categoría de mediación. El hechizo “total”, el “universo de

obnubilación universal”, etc., son reales y, al mismo tiempo, **apariencia**. Por ello, la tendencia de la totalidad negativa a sustraerse a la **visión reconocedora** es casi total, pero no absoluta en un sentido ontológico. La afirmación de Hegel “el todo es lo verdadero” puede ser formulada de modo inverso sin que su sentido cambie. Por el contrario, la afirmación de Adorno “el todo es lo falso” (Adorno, 1980, p. 55) se resiste a una formulación inversa. Para Adorno lo falso no es todo. Esto sería una utopía en negativo, contra la que se expresó de manera inequívoca. “El todo no solo exige para no irse a pique su transformación, sino que, gracias a su esencia antagónica, le resulta imposible imponer aquella identidad con los seres humanos, que han deleitado a las utopías negativas” (Adorno, 1977b, p. 632).

Mientras que en el idealismo la mediación de lo singular por lo universal se piensa de modo positivo y constitutivo, la ontología adorniana del falso estado de cosas pone su mirada en la coacción ejercida por dicha mediación, manifiesta en el sufrimiento de lo singular, y denuncia su fracaso. Cuanto más penetra la universalidad negativa a lo singular y cuanto más lo determina, tanto más lo destruye y lo niega, es decir, tanto más fracasa su penetración, tanto más se muestra lo no idéntico como no idéntico y la identidad como falsa, a pesar de su poder. Adorno solo utiliza la expresión “negatividad absoluta” para referirse a Auschwitz (Adorno, 1970b, p. 354). Pero su mirada a la totalidad social se nutre constantemente de esa negatividad absoluta (Adorno, 1980, p. 25), lo que le impide minimizar o banalizar cualquier forma de negatividad, porque en definitiva se trata de una mirada que desea salvar todo lo que sucumbe a la coacción de la totalidad social. Está dirigida hacia una reconciliación que hiciera justicia a lo dañado y quebrado y no busca ontologizar lo negativo.

La condición de posibilidad de una crítica inmanente del pensamiento de la identidad y de la totalidad negativa, es decir, de la falsa identificación de lo universal y lo singular, está dada, según Adorno, en el sufrimiento, porque “la sociedad es palpable allí donde duele” (Adorno, 1993, p. 65). El sufrimiento producido socialmente es el signo de que la totalidad social se impone ciegamente a los sujetos singulares. En la identidad creciente entre sociedad e individuo que resulta de esa imposición lo que se abre camino no es, como esperaba Hegel, la reconciliación ni la libertad, sino la negatividad acabada: “así la experimenta el individuo a través de un dolor físico y un sufrimiento psíquico extremos.” (Adorno, 1972b, p. 91) Sin embargo, de esta experiencia es de donde surge la posibilidad de oponerse a la totalidad social, “probando su no identidad consigo misma, que ella niega según su propio concepto”. (Adorno, 1980, p. 148) La coacción sobre el individuo singular que sale a la luz en el sufrimiento es la prueba de la particularidad del universal dominante, cuyo desentrañamiento ha de realizar la teoría de la sociedad.

“La teoría y la experiencia intelectual necesitan de la interacción. Aquella no tienen respuestas para todo, sino que reacciona a un mundo falso hasta en lo más íntimo.” (Adorno, 1980, p. 41; cf. Kirchhoff, 2004).

La crítica inmanente no solo es dialéctica, por el hecho de que el exterior desde el que reconoce la falsedad de la totalidad y lo más subjetivo que puede penetrar dicha totalidad en su negatividad no se encuentran fuera del sistema, es decir, no se enfrentan a la totalidad de manera subjetiva y arbitraria, sino además porque, de manera objetivamente mediada, dicha crítica debe su posibilidad a la diferencia que el sistema mismo crea con su coacción. Así pues, la crítica inmanente es dialéctica también gracias a que la inmanencia total del sistema, a través de la mediación, permanece en última instancia externa al individuo a causa de su carácter coactivo.

Cuanto más idénticos son [los individuos] con él [el sistema], tanto menos idénticos son a su vez con él en cuanto ejecutores indefensos de sus órdenes. En los individuos mismos se manifiesta que la totalidad junto con ellos solo se sostiene a través de los antagonismos. (Adorno, 1980, p. 306).

Esta dialéctica es la dialéctica de la ‘apariencia real’ de la mediación por la falsa totalidad, que es naturaleza segunda o, dicho con otras palabras, pseudonaturaleza. Sin desconocer su poder, la crítica inmanente desenmascara su apariencia, ya que no se trata de un ser en sentido ontológico, sino del resultado de las relaciones sociales.

La crítica inmanente trabaja las contradicciones reales y los antagonismos de la totalidad social, sin dejar de ser inmanente a esta en otro sentido, en cuanto que no es su superación, en cuanto que solo es teoría. Si es cierto que el carácter contradictorio de la sociedad antagónica insta permanentemente a su superación, sin embargo, la teoría no puede anticipar si esa sociedad alcanzará la reconciliación y se cancelará como totalidad opresora o si el proceso histórico abocará a la catástrofe total (Adorno, 1970a, p. 317). Adorno ya no se fía de ninguna astucia de la razón, ya no vincula el antagonismo social con un automatismo de superación, sino que concentra su mirada en los increíbles potenciales estabilizadores que resultan de la alianza entre el dominio de la naturaleza y el intercambio de mercancías en la sociedad capitalista, alianza que encuentra expresión en la patogénesis de los sujetos que reproducen su vida gracias a ellos. En todo caso, para Adorno no estaba a la vista una praxis superadora de este estado de cosas (Adorno, 1980, p. 16), entre otras razones, porque el capitalismo avanzado había logrado una casi completa integración de la clase trabajadora, que no podía ser vista en aquellos momentos como una clase revolucionaria. Pero frente a lo que suele decirse, Adorno no se instala cómodamente en esta suspensión histórica de la praxis revolucionaria. La crítica inmanente no puede separarse de la pre-

paración de una praxis con capacidad verdaderamente transformadora. "Por esa razón la crítica inmanente es incapaz de tranquilizarse en su concepto" (Adorno, 1977a, p. 28).

#### BIBLIOGRAFÍA:

- ADORNO, T. W. (1970a). *Drei Studien zu Hegel*. En *Gesammelte Schriften* (pp. 247-375). (Vol. 5). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Primera edición 1963).
- ADORNO, T. W. (1970b). Negative Dialektik. En *Gesammelte Schriften*. (Vol. 6). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, T. W. (1972a). Gesellschaft (I). En *Gesammelte Schriften* (pp. 9-19). (Vol. 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Primera edición 1965).
- ADORNO, T. W. (1972b). Postscriptum. En *Gesammelte Schriften* (pp. 86-92). (Vol. 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Primera edición 1966).
- ADORNO, T. W. (1972c). Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. En *Gesammelte Schriften* (pp. 280-353). (Vol. 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Primera edición 1969).
- ADORNO, T. W. (1972d). Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft. Einleitungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag. En *Gesammelte Schriften* (pp. 354-370). (Vol. 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Primera edición 1968).
- ADORNO, T. W. (1972e). Zur Logik der Sozialwissenschaften. En *Gesammelte Schriften* (pp. 547-565). (Vol. 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Primera edición 1962).
- ADORNO, T. W. (1972f). Diskussionsbeitrag zu Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?. En *Gesammelte Schriften* (pp. 578-587). (Vol. 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, T. W. (1977a). Kulturkritik und Gesellschaft. En *Gesammelte Schriften* (pp. 11-30). (Vol. 10.1). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Primera edición 1951).
- ADORNO, T. W. (1977b). Fortschritt. En *Gesammelte Schriften* (p. 617-638). (Vol. 10.2). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Primera edición 1969).
- ADORNO, T. W. (1980). Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. En *Gesammelte Schriften*. (Vol. 4). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Primera edición 1951).

- ADORNO, T. W. (1982). Mahagonny. En *Gesammelte Schriften* (pp. 114-122). (Vol. 17). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Primera edición 1930).
- ADORNO, T. W. (1993). Einleitung in die Soziologie. En *Nachgelassene Schriften* (Ab. IV, Vol. 15, Ed. Ch. Gödde). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, T. W. (2001). Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit (1964/65). En *Nachgelassene Schriften*. (Ab. IV, Vol. 13, Ed. R. Tiedemann). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BADER, P., BECKER, F., DEMIROVIĆ, A. y DÜCK, J. (2011). Die multiple Krise. Krisendynamiken im neoliberalen Kapitalismus. En A. Demirović, J. Dück, F. Becker y P. Bader (Eds.), *VielfachKrise. Im finanzmarktdominierten Kapitalismus* (pp. 11-28). Hamburg: VSA-Verlag.
- BANDELIN, S. (2011). Wer sieht das, was wir nicht sehen?. Überlegungen zum Subjekt der Ideologiekritik. *PROKLA 165. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 41(4), 560-577.
- BONß, W. y HONNETH, A (Eds.). (1982). *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BOLTANSKI, L. y CHIAPELLO, È. (2003). *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UniversitätsVerlag Konstanz.
- BRAUNSTEIN, D. (2011). *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- BRÖCKLING, U. (2007). *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- CELIKATES, R. (2009). *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DEMIROVIĆ, A. (1999). *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DEMIROVIĆ, A. (Ed.). (2003). *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.
- DEMIROVIĆ, A. (Ed.). (2008). *Kritik und Materialität*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- DEMIROVIĆ, A. (2013). Keine Zeit mehr. Das Ende des sozialdemokratischen Projekts. *PROKLA 171. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 43(2), 305-316.

- DÖRRE, K., LESSENICH, S. y ROSA, H. (2009). *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- EICHLER, L. (2013). *System und Selbst. Arbeit und Subjektivität im Zeitalter strategischen Anerkennung*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- EICKELPASCH, R., RADEMACHER, C. y LOBATO, Ph. R. (Eds.). (2008). *Metamorphosen des Kapitalismus und seiner Kritik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- FORST, R., HARTMANN, M. y JAEGGI, R. (Eds.). (2009). *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FRASER, N. y HONNETH, A. (2003). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GÖRG, Ch. (2004). Zwischen Tauschgesellschaft und Wertgesetz. Adornos Gesellschaftskritik und die heutige Globalisierungsdiskussion. En J. Becker y H. Brakemaier (Eds.), *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno* (pp. 247-258). Hamburg: VSA-Verlag.
- GANGL, M. (1998). Staatskapitalismus und *Dialektik der Aufklärung*. En M. Gangl y G. Raulet (Eds.), *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung* (pp. 158-186). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- HABERMAS, J. (1986). Entgegnung. En A. Honneth y H. Joas (Eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zur Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1988a). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1988b). *Theorie des kommunikativen Handelns*. (Vol. 2. 4ª ed. revisada). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HIRSCH, J. (1990). *Kapitalismus ohne Alternative*. Hamburg: VSA-Verlag.
- HONNETH, A. (1982). Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie. En W. Bonß y A. Honneth (Eds.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie* (pp. 87-126). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, A. (1986). *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. (2ª ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, A. (Ed.). (1994). *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main: Fischer.
- HONNETH, A. (1999). Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. En *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*. (Erweiterte Neuauflage). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, A. (2007). *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, A. (2011). *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- JAEGGI, R. y WESCHE, T. (Eds.). (2009). *Was ist Kritik?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KIRCHHOFF, Ch. (2004). Die Möglichkeit als einer der Wirklichkeit fassen. Über den Erfahrungsbegriff Theodor W. Adornos. En Ch. Kirchhoff et al. (Eds.), *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre* (pp. 83-103). Freiburg: çaira-Verlag.
- KURZ, R. (2013). *Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang*. Berlin: Tiamat.
- LUDWIG, Ch. (2013). *Kritische Theorie und Kapitalismus: die jüngere kritische Theorie auf dem Weg zu einer Gesellschaftstheorie*. Wiesbaden: Springer VS.
- LUHMANN, N. (1990). Ich sehe was, was Du nicht siehst. En *Soziologische Erklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- MARCUSE, H. (1967). *Filosofía y Teoría Crítica*. En *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur. (Primera edición 1937).
- MEYER, L. (2005). *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- MOHAN, R. y KEIL, D. (2012). Gesellschaftskritik ohne Gegenstand. Axel Honneths Anerkennungstheorie aus materialistischer Perspektive. *PROKLA 167. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 42(2), 249-266.
- OPITZ, S. (2004). *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität*. Hamburg: Argument.
- PAHL, H. (2004). Die Realität gesellschaftlicher Einheit. En Ch. Kirchhoff et al. (Eds.), *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre* (pp. 195-217). Freiburg: çaira-Verlag.
- PIERBATTISTI, D. (2007a). Mecanismos disciplinarios, dispositivos de poder y neoliberalismo: formas de intervención sobre la fuerza de trabajo. *Herramienta*, (34), 75-98.
- PIERBATTISTI, D. (2007b). La teoría del Capital Humano en el tránsito del liberalismo al neoliberalismo: por una articulación Marx-Foucault. Diálogo con Jacques Bidet. *Revista Realidad Económica*, (230), 1-21.
- REICHELT, H. (2002). Die marxische Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungs-

methode im Kapital. En I. Fetscher y A. Schmid (Eds.), *Emanzipation und Versöhnung. Zu Adornos Kritik der "Warentausch" Gesellschaft und Perspektiven der Transformation* (pp. 142-89). Frankfurt am Main: Neue Kritik Verlag.

RESCH, Ch. y STEINERT, H. (2003). Kulturindustrie: Konflikte um die Produktionsmittel der gebildeten Klasse. En A. Demirović (Ed.), *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie* (pp. 312-339). Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

STREECK, W. (2013). *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Berlin: Suhrkamp.

TIEDEMANN, R. (2011). *Adorno und Benjamin noch einmal. Erinnerungen, Begleitworte, Polemiken*. München: Edition text + kritik.

WIGGERSHAUS, R. (1987). *Theodor W. Adorno*. München, C. H. Beck.

ZAMORA, J. A. (2004). *Theodor W. Adorno: pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta.

ZAMORA, J. A. (2009). Die Krise ist nicht das Problem, es ist der Kapitalismus. *Zeitschrift für kritische Theorie*, 15(28-29), 198-200.

ZAMORA, J. A. (2012). Sociedad y cultura: entre el futuro que nos espera y el futuro posible. *Documentación Social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, 164, 15-36.

## POR UNA ÉTICA EMANCIPADORA

José María Aguirre Oraa  
Universidad de La Rioja, España

*En homenaje a Ignacio Ellacuría y sus  
compañeros asesinados en El Salvador hace 25 años*

No hay otra alternativa. O se opta por el desarrollo y la organización normativa o se elige la mano invisible del mercado, la violencia del más fuerte y de la arbitrariedad. El poder feudal y la justicia social son radicalmente antinómicos. "Adelante hacia nuestras raíces", exige el marxista alemán Ernst Bloch. Si no restauramos urgentemente los valores de la Ilustración, la República, el derecho internacional, la civilización tal como la hemos construido durante doscientos cincuenta años en Europa, van a ser cubiertos, tragados, por la selva.

Jean Ziegler  
Observador-Relator de la alimentación.  
Comisión de la ONU de los Derechos Humanos

### 1. LOS DESAFÍOS DE LA MUNDIALIZACIÓN

Si hubiera que trazar un diseño esquemático de nuestro universo, yo señalaría que vivimos en una época y en un contexto histórico y cultural caracterizados a grandes rasgos por lo que McLuhan ha denominado la «aldea global» y la Escuela de Frankfurt el «dominio de la razón instrumental». Me explico sucintamente.

Por una parte, los límites informativos de nuestro mundo se han achicado considerablemente. Las informaciones provenientes de todos los países (las que son permitidas o las que «interesan», ¡atención!, no seamos ingenuos) llegan hasta nuestra propia casa. Ya casi no hay lugares «desconocidos» en el mundo. Lo que en los siglos precedentes podían ser las informaciones procedentes de otra provincia en el propio país, son hoy en día informaciones que vienen de otros países. Los medios de comunicación han atravesado las fronteras del mundo. La red de rutas terrestres y marítimas y el avión han acercado las distancias entre los países. Se puede pasar una sema-