

Introducción

«No es lo que existe, sino lo que podría y debería existir, lo que necesita de nosotros»

C. Castoriadis

«No basta con transformar el mundo. Eso lo hacemos sin más. Eso sucede ampliamente incluso sin nuestro concurso. También tenemos que interpretar esa transformación. Y precisamente para transformarla.

Para que el mundo no siga cambiando sin nosotros. Y no se transforme al final en un mundo sin nosotros.»

Günther Anders

Lo normal aparece como un flujo, una continuidad. Lo que sucede y las tareas para mantenerlo están dentro de lo previsto. Pero a veces, hay algo que corta el flujo de la normalidad. Ese algo suele tener la figura de una llamada y el rostro de un ángel, un mensajero. Los grandes personajes bíblicos fueron marcados por una llamada divina que interrumpía el flujo de sus vidas y las cambiaba para siempre. Algo parecido sucede ante un desastre natural, un terremoto, huracán o un tsunami, que se impone a la vida de los humanos cambiando el curso de sus vidas. En la concepción crítica de la historia, por una parte, ese ángel puede tener la figura de la caída (Lucifer, luz, imagen), y por otra, la de colocarle un freno al tren que se abalanza sobre los desposeídos.

Günther Anders considera que más que transformar el mundo también hay que interpretarlo. Décadas antes Carlos Marx, quizás más radical, cierra las tesis sobre Feuerbach precisando: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». La tecnología con su aparente contradicción (inclusión del logos en la técnica), también implica una radical interrupción

en ese tren de la historia. No es lineal sino discontinua. Interrupciones denominó Althusser a la crítica de los «aparatos ideológicos del Estado», luego internado en el psiquiátrico, interrumpió la historia con otra tecnología: la locura.

Aparentemente más banal pero igual de significativo es —desde su introducción en el siglo XX— el teléfono, cuya función parece ser la constante interrupción. Estamos acostumbrados a que, con sus sonidos y sin pedir permiso ni disculpas, interrumpa el encuentro cara a cara, el trabajo, el ocio, la vida. Cuando las tecnologías llaman —teléfono, redes sociales, mensajes— se deja todo para responder a sus demandas. En este caso, la llamada ya no tiene rostro de mensajero, ni responde a una vocación trascendente. Es una consecuencia del autoritarismo tecnológico que nos pide que dejemos un momento la vida y le sirvamos.

En todos estos casos, la interrupción no responde a la voluntad humana. Por el contrario, la voluntad debe postergar el curso, el flujo, para concentrarse en lo que le sale al paso. La interrupción como acto intelectual y político es otra cosa. Cuando se percibe el curso de la vida en su injusticia y desigualdad entonces pensar implica parar, decir no. Parafraseando a Walter Benjamin, hay momentos en que la humanidad debe actuar accionando el freno de emergencia del tren en el que viaja.

La crisis política, social, económica y cultural, ha radicalizado los procesos neoliberales de globalización. En América Latina la reorganización política y económica después de la crisis de 2008 —y su profundización con más desigualdad y más pobreza por la pandemia de la covid-19— ha llevado a una radicalización de políticas conservadoras golpistas que arbitrariamente actúan acusando a las políticas sociales de los males que aquejan a la región. En España el crecimiento de una derecha conservadora neoliberal y una ultraderecha nacionalista han llevado a situaciones de fascismo (de baja intensidad, en red). Así, aparece como imposible poner límites al capital financiero, cuestionar el papel de los medios de comunicación o delinear políticas progresistas eficaces en épocas de internet.

A la situación general podríamos sumar la privatización global de la educación, una Universidad convertida en una proveedora de mano de obra voluble y flexible, la investigación acreditada como un proceso industrial de producción, la declaración de la inutilidad de las humanidades y el fomento a las ciencias sociales aplicadas, la judicialización (por no hablar de represión) de la política y de los movimientos sociales. Todo ello hace necesarias, cada vez de modo más urgente, teorías críticas como «acontecimientos» teórico/prácticos, como un acto de interrupción, como un freno que indique la necesidad de romper el curso del pensamiento funcional que sostiene con sus argumentos las injusticias que aquejan a nuestras sociedades.

«Crítica» y fetichismo

Cada época tiene su propia forma de enfrentar la realidad. Una de ellas, vaciar de contenidos específicos las palabras para usarlas para casi todo. «Crítica» es una de esas palabras para nuestra época vaciada de significado distintivo. Se la usa para sugerir un tono de rebeldía, un toque de inteligencia o incluso de creatividad. Nadie más crítico que los gurús tecnológicos o los jóvenes voceros de las políticas conservadoras de derechas. El enemigo criticado son las viejas políticas, la escuela, los libros y periódicos de papel, todo aquello que, dicen, se desvanece ante la presencia de las tecnologías digitales. Hablar de «teoría crítica» supone un desafío terminológico y conceptual.

La idea de «crítica» es un concepto moderno. En la era moderna adquiere los contornos y fisonomía con la que la hemos heredado. Al menos desde Kant, la crítica se refiere a un modo de ver la realidad no como algo dado sino como construido. Frente al inacabamiento de lo real y su inalcanzable conocimiento total propone una crítica al punto de partida del conocer, con su famoso giro copernicano donde las categorías se imponen a la realidad. Coherente con ello, el ser humano debe manifestar su mayoría de edad y lanza su «atrévete a co-

nocer». La autonomía del mundo humano se manifestará en la comprensión de la sociedad como carente de fundamento «exterior» a ella y el fundamento heterónimo de lo social.

Esta postura fue dando fundamentos a las ciencias sociales. Saussure lo afirma categóricamente: «el punto de vista crea al objeto»; Marx: «la totalidad concreta es un producto del pensamiento y de la concepción. El todo es un producto de la mente que piensa»; o Weber: «no son las relaciones reales entre ‘cosas’ lo que constituye el principio de delimitación de los campos científicos sino las relaciones conceptuales entre problemas». La crítica como pensamiento acerca de las condiciones de posibilidad del propio conocimiento tomó conciencia del «objeto» como algo construido y, en consecuencia, la imposible neutralidad de la técnica.

Con Marx la Crítica de la Razón conduce a los fundamentos teóricos de la Economía Política de Adam Smith y David Ricardo, reformulándola de manera completa hasta postular una nueva ontología sobre de realidad social efectiva (Ruiz San Juan, 2014). Esta Crítica de la Economía Política toma la forma de una autocomprensión de la sociedad contra las formas de apariencia o formas de inversión cosificada que esconden las relaciones sociales efectivas. Simultáneamente e implicándose una a la otra, «crítica» para Marx es una pregunta sobre cómo es posible el conocimiento y análisis de las relaciones de producción capitalista (Heinrich, 2018). En este sentido, el análisis marxista del fetichismo es, a la vez, una teoría de la apariencia y una nueva concepción de la realidad como realidad efectiva; la economía, entonces, no trata de cosas, sino de relaciones entre personas (Ramas San Miguel, 2018).

El fetichismo de la mercancía —afirma Benjamin (2005: 680)— «afecta a la misma sociedad... tal como continuamente se imagina a sí misma y cree comprenderse». Y aquí es donde la crítica de la cultura implica también una crítica al encubrimiento del trabajo oculto en ella. Por ello el proyecto de Benjamin consiste en el análisis «del entramado expresivo»: «no se trata de exponer la génesis económica de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura» (462). En ella la

conciencia existe en estado de ensoñación del que el conocimiento debía ser el antídoto, el despertar.

Teoría Crítica y subjetividad

Walter Benjamin era parte —con su complicada relación— de lo que hace casi 100 años se llamó «Escuela de Frankfurt», y que mejor aún puede denominarse, con nombre propio y en mayúscula, «Teoría Crítica» —una Crítica Dialéctica de la Economía Política (Renault, 2017). En ella, la teoría social, en primer lugar, se postulaba como autorreflexión de unas ciencias sociales que enfrentan la división social del trabajo intelectual y buscan una explicación de los intereses sociales que se expresan en la actividad teórica. Y, en segundo lugar, considera el punto de vista de la transformación social pensando el punto de vista de las contradicciones y los antagonismos sociales que la atraviesan.

La Teoría Crítica tomó nota de la integración creciente de la clase obrera en el sistema capitalista avanzado y, por ello, se interesó en la producción de los mecanismos mentales que hacen que los conflictos sociales y las crisis económicas puedan permanecer latentes. Había una imagen de la sociedad totalmente integrada con un ejercicio centralizado de dominación y control cultural al que correspondía la conformidad individual. Y de ahí la pregunta acerca de los mecanismos que evitan el estallido de estos conflictos. Y ya con la experiencia del nazismo Adorno y Horkheimer consideraron que la situación totalitaria en que el mundo había caído no podía explicarse sólo por el conflicto de fuerzas productivas y relaciones de producción, sino por la dinámica de la formación de la conciencia.

Así, la crítica al autoritarismo (a la «personalidad autoritaria») asume toda su potencialidad como crítica a la cultura de masas. La migración seguiría otros caminos, primero en Ginebra y luego en Estados Unidos. Aunque no era integrante de la Escuela de Frankfurt, en un sentido estricto, el suicidio de Walter Benjamin en Port Bou marca otro punto de inflexión,

sus diálogos y debates con Adorno, las críticas que recibió de Horkheimer o Marcuse, pero —más allá de ello— su crítica a la estetización de la política por parte del fascismo y su escritura fragmentaria —como *modo de escritura* política— se actualizan en la actualidad, en un presente donde retornan esos *espectros* autoritarios.

En *Dialéctica Negativa* (2005) Adorno advirtió acerca de «la necesidad de hacer elocuente el sufrimiento» como «condición de toda verdad». El sufrimiento humano es la objetividad de la sociedad que se hace subjetiva. Hacer elocuente el sufrimiento consiste en ver la sociedad en todas sus dimensiones, abrir la posibilidad de entenderla en su totalidad. El sufrimiento es un indicador de la subjetividad como lo es también el trabajo, que se hace cada vez más subjetivo. Los humanos definidos como recursos y en tanto «recursos humanos» han abandonado el nombre de «obreros». Decir «obrero» dejaba claro su aporte a la empresa (el trabajo) y su recompensa (el salario). El paso de «obrero» a «humano» convierte al trabajador en un factor central de la producción. Ahora se responsabiliza al trabajador (como individuo) de los resultados y del funcionamiento del proceso de producción. Por eso se le pide cada vez más no sólo habilidades laborales, sino también capacidades no laborales: motivacionales, sentimentales, afectivas, comunicativas. Toda la persona, todas sus dimensiones, deben estar implicadas en el funcionamiento de la empresa. El uso de la expresión «mi empresa» o «nuestra compañía» refleja esa subjetividad implicada e identificada que contrasta con el antiguo obrero que era «fuerza de trabajo». El trabajador de hoy ofrece «vida de trabajo». Antes al trabajador se le sancionaba (amonestaciones, quita de sueldo), ahora no es necesario porque si hace algo mal, fracasa. Y el fracaso laboral se invierte de fracaso personal. Por el contrario, si todo va bien no es necesario recompensar al trabajador (mejora salarial, condiciones laborales) porque su recompensa es el éxito. Así se cancela la separación entre vida y trabajo. La empresa se apropia de la vida (el cuerpo, los deseos y los sentimientos) y la economía la produce como recurso.

En el Prefacio de *La Personalidad autoritaria*, Horkheimer sostenía que el centro de esa investigación es la discriminación social, y describía un tipo antropológico autoritario «que combina ideas y aptitudes típicas de una sociedad altamente industrializada con creencias irracionales o anti racionales. Iluminado y, al mismo tiempo, supersticioso, orgulloso de su individualismo y constantemente temeroso de no ser como los demás, celoso de su independencia y proclive a someterse ciegamente al poder y a la autoridad». En la introducción los autores lo dejan claro: «la principal preocupación era el *individuo potencialmente fascista*» (Adorno; Frenkel-Brunswick; Levinson; Sanford, 2006).

La actualidad de estas inquietudes no deja lugar a dudas. La crisis actual parece más profunda en tanto «la formación de la subjetividad democrática misma» (Gandeha, 2017: 129). La sociedad neoliberal repite constantemente que el éxito depende del esfuerzo personal, pero al mismo tiempo refuerza los privilegios ya obtenidos. La mentira y el doble discurso refuerzan la realidad del constante sacrificio de los mismos sectores sociales que cada vez más se sienten humillados, culpables y cansados. Subjetividades cansadas, culpables y humilladas se encuentran con el crecimiento de formas autoritarias de nacionalismo extremo que generan exclusión y su efecto combinado debilita profundamente las actitudes, prácticas e instituciones democráticas (*cfr.* Gandeha, 2017: 131).

Crítica y comunicación

La comunicación es una práctica de la apariencia. Su crítica es, a la vez, una crítica a la producción, distribución y circulación de esas apariencias como formadoras de subjetividades. Se trata de una batalla por las imágenes y narraciones hegemónicas donde la comunicación aparece como una ontología de la sociedad, y el marketing como la técnica de producción de «realidad».

Este libro busca considerar una crítica de un siglo que se inicia con los atentados a las Torres Gemelas, se reinicia con la

crisis económica de 2008 y parece tomar su curso con la Pandemia de la covid-19. Así la investigación crítica que aquí se presenta tiene diversos enfoques y perspectivas ubicando todos esos fragmentos en la crítica a la comunicación.

En la primera parte, la crítica al fascismo en red se inicia con la sintomatológica frase de: «no puedo respirar» que inspira las movilizaciones contra el asesinato en Estados Unidos —durante décadas— de la subalternidad «negra», pero que, en cierta manera, pone en circulación la claustrofobia a la que nos conduce el fascismo. Así, este fascismo ya no es de guerras y asesinatos en masa, sino de «baja intensidad», donde las redes juegan un destacado papel.

En la segunda parte, hay dos críticas narrativas y diacrónicas, sobre una *escritura* (en el sentido deconstructivo) que asume la crítica feminista en una geografía que ha escrito, durante décadas, desde lo masculino y occidental. Por ello, el segundo de los capítulos pone en entredicho los límites y la posibilidad de una crítica de la razón indígena. La pregunta se antoja pertinente: ¿por qué seguir hablando de lo indígena? O en la inflexión de Spivak: ¿puede hablar el subalterno? Ambos registros: feminismo e indigenismo ponen un signo de interrogación a la escritura patriarcal (y postpatriarcal) blanca y occidental.

Finalmente, en la tercera parte, las tecnologías se presentan desde una crítica tecnológica algorítmica. El algoritmo no es simplemente un *modo* de control. Es, también, un conjunto de archivos y de control de los archivos (en los términos de Derrida y citado por Andrés Maximiliano Tello: lo arcóntico). Por ello, ambos textos son arqueológicos en el sentido de problematizar lo algorítmico, tanto desde la reflexión inicial sobre sus antecedentes (recuerden que la arqueología está siempre *por comenzar*) en los hijos de la tormenta Luddita (Marx y la obra de Frankenstein) como en el capitalismo de control de archivos y de sus decisiones (arcóntico).

Daniel H. Cabrera Altieri (Universidad de Zaragoza)
Francisco Sierra Caballero (Universidad de Sevilla)
Víctor Silva Echeto (Universidad de Zaragoza)

Bibliografía

- Adorno, Theodor (2005): *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*, Obras Completas 6, Madrid, Akal.
- Adorno, T.W.; Frenkel-Brunswick, E.; Levinson, D.J.; Sanford, R.N. (2006): «La personalidad autoritaria (Prefacio, Introducción y Conclusiones)», en *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, N° 12, julio-diciembre de 2006, pp. 155-200.
- Benjamin, Walter (2005): *El libro de los pasajes*, Madrid, Akal.
- Gandesha, Samir (2017): «De la personalidad autoritaria a la personalidad neoliberal» en *Estudios Políticos* núm. 41 (mayo-agosto, 2017): 127-155, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Estudios Políticos.
- Heinrich, Michael (2018): *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Guillermo Escolar editor.
- Marx, Karl (2017): *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero: El proceso de producción del capital*, Madrid, Siglo XXI.
- Ramas San Miguel, Clara (2018): *Fetichismo y mistificación capitalista. La crítica de la economía política de Marx*, Madrid, Siglo XXI.
- Renault, Emmanuel (2017): «El Capital como modelo para la Teoría Crítica» en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* Vol. 8/9 (2016/2017), 461-474.
- Ruiz San Juan, César (2014): «La evolución del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista» en *Isegoría*, N.º 50, enero-junio, 2014, 143-165, doi: 10.3989/isegoria.2014.050.08