



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA SUBJETIVIDAD DEL ESPECTÁCULO Y SU NEGACIÓN.
CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LA INDUSTRIA CULTURAL A PARTIR DE UNA
ACTUALIZACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA

TESIS QUE PARA OPTAR
POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JOSÉ AGUSTÍN SÁNCHEZ VALDEZ

DIRECTOR DE TESIS:
DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad de México, 1 de mayo de 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



La subjetividad del espectáculo y su negación.

Contribución al estudio de la Industria Cultural a partir de una actualización de la
Teoría Crítica

José Agustín Sánchez Valdez

*Para las víctimas de la avaricia;
su silencio será siempre la impronta de nuestra voz.*

Para Mamá y Papá.

Para Eva.

Para Connie, Luis y Paola.

Para Agata Pawlowska.

Agradecimientos

Después de un camino tan largo como difícil, la perspectiva que aquí se teje finalmente ve la luz. Su elaboración sólo ha sido posible después de una total destrucción. Ha sido necesario, primero, reabrir las falsas cicatrices que, superpuestas y encimadas unas con otras, daban forma a una monstruosa identidad. Sólo así, en el desgarramiento, desde lo profundo de las heridas vivas pudo reconstruirse la voz que aquí se presenta. Incontables pasos, kilómetro tras kilómetro; cansancio y dolor; risas, silencio y llanto; palabras mudas y gritos sordos; todo se armoniza y verbaliza en esta primera estación. Son muy elevados los costes que han debido cubrirse para que este texto finalmente fuera posible, pero es necesario decir que no fue el esfuerzo de una sola persona. Entre estas letras se asoman aquellos que decidieron salvarse ante la amenaza de hundimiento, y que tuvieron a bien abandonar la nave; pero más importante aún, aquí viven quienes aguantaron hasta el final de la tormenta, y que con amor y amistad ayudaron a librar el naufragio. Ustedes son imprescindibles, y principalmente hacia ustedes se dirige este modesto y sencillo esfuerzo, que también es símbolo de amor y amistad. No alcanzan las palabras para expresar mi agradecimiento. Los caminos más difíciles siempre conducen a lugares hermosos.

Agradecimientos profesionales

Gracias a mis queridos Profesores: Dr. Mauricio Pilatowsky Braverman, Dr. José Antonio Zamora Zaragoza, Dr. Guillermo González Rivera. Agradezco su guía, su confianza, su apoyo incondicional y su paciencia. Al Dr. Jordi Maiso Blasco, gracias por tu entrañable amistad, y por aquellas charlas conspiratorias y subversivas en el fin del mundo.

A la Coordinación del Posgrado en Filosofía de la UNAM, gracias por la espera y por las facilidades brindadas para la elaboración y conclusión de este texto; gracias también por la apertura y la oportunidad para continuar trabajando.

Agradezco a los miembros del Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales en Madrid; Dr. Reyes Mate, por los valiosos comentarios hechos a los primeros brochazos de este trabajo; Dra. Concha Roldán, por abrirme un espacio en dicho Instituto y por sus amabilísimas atenciones; a los miembros del Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores (SIJI) y, especialmente, a los miembros de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica y a la Revista Constelaciones, mil gracias. A la Dra. Martha Nogueroles Jové, a la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid y a las compañeras y compañeros de la Red Internacional de Pensamiento Crítico; al Dr. Daniel Horacio Cabrera Altieri, al Departamento de Lingüística General e Hispánica de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Zaragoza; especialmente Andrea Gil y la Dra. María Angulo, gracias. Al Dr. Joachim Michael, por su apoyo incondicional, su hospitalidad y por su implacable insistencia para que este texto finalmente viera la luz; al Departamento de

Estudios Interamericanos de la Universidad de Bielefeld, Alemania; muchas gracias. Al Dr. Ricardo Forster, gracias por sus comentarios y sugerencias. Dra. Paola Cruz Sánchez, Dra. Gergana Petrova; muchas gracias.

A mis Profesores en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM: Dr. Carlos Oliva Mendoza, Dr. Crescenciano Grave Tirado, Dr. Mario Magallón Anaya; gracias por sus Seminarios, y por aceptar ser parte de este esfuerzo.

A las compañeras y compañeros del Seminario “Prácticas de Inclusión y Exclusión en la Configuración de Imaginarios Nacionales”, que por más de una década han soportado en el exilio, aportando al quehacer que nos convoca; especialmente al Dr. Guillermo Castillo. Gracias.

Agradecimientos personales

Gracias Mamá y Papá, por todo el amor; gracias Eva, por ser un pilar y un faro en días de borrasca, pandemia y confinamiento; gracias Connie, por ser mi cómplice; Gracias Luis y Paola, por ser ustedes mismos.

Gracias Ceci y Joachim, por su apoyo y por su implacable insistencia, por su hospitalidad y por ayudarme a ver que otro mundo es posible.

Gracias Anika Meckesheimer, por tu hospitalidad y amistad, y por ayudarme en aquel invierno; gracias al colectivo autónomo y autogestivo de Freiburg.

Gracias Maestro Leopoldo Chimal Serrano, por tu guía en el camino a través del purgatorio y por tu invaluable compañía en la batalla. Gracias por la flor y el canto.

Gracias, muchas gracias Agata Pawlowska, por darme la mano y prestarme tu hombro cuando todo quedó frío y a oscuras; gracias infinitas por tu amistad. Definitivamente, sin ti, no sólo este trabajo no hubiera sido posible, sino que yo mismo no hubiera resistido lo invivable. ¡Que sople el viento del este!

Gracias Karolina Pasionik y David Gabriel Álvarez; por su amistad y solidaridad en tiempos de peste. No alcanzan las palabras para externarles mi agradecimiento.

Gracias Berenice; gracias a la Familia Amador Saavedra, por darme un lugarcito en su hogar y en sus corazones; gracias por todo.

Gracias Noemí, mi musa de los manjares, por hacer crecer flores donde sólo había ruinas y pesares.

Compañeras y compañeros, a ustedes con quienes he compartido y reflexionado, con quienes he vivido y agonizado, y cuyos nombres no aparecen aquí, no los olvido. Aún replegado en el silencio y la soledad aparentes de este escritorio, ustedes me acompañan siempre y habitan entre las líneas de este trabajo, que no puede entenderse si no es como el producto de un esfuerzo colectivo.

Coyoacán, Ciudad de México, 1 de mayo de 2020.

Resumen

El proceso histórico de la modernidad, finalmente, no puede comprenderse como la realización incesante y siempre positiva del progreso social global hacia “un estado cada vez más humano”, de abundancia material y emancipación individual; visto a contrapelo, en presencia de la abrumadora proliferación de ruinas oculta tras su discreto encanto, se revela como un ingente proceso de subsunción, que se actualiza sobre la explotación, la enajenación y la dominación, y cuya lógica de autoconservación no ha reconocido límite alguno, ni humano ni natural, en el despliegue totalitario de su capacidad integradora. En este sentido, *el capital*, unidad sistémica de relaciones sociales, abstractas y crecientemente administradas, que estructura y subsume bajo aquella lógica totalitaria la compleja heterogeneidad de la vida, produce “un tipo específico de humanidad” para conservarse; “un modo de ser humano” acorde a sus exigencias que, mediante el auto-sacrificio productivista, el total sofocamiento y la eventual aniquilación, garantiza la conservación y actualización del proceso de valorización del valor.

Este texto propone una vía para aproximarse a la teoría crítica de la sociedad y la cultura en el capitalismo tardío, y se suma a la insistencia sobre el carácter vigente y necesario de las exploraciones que se emprenden dentro de esta corriente de pensamiento, así como sobre el impulso transformador que entrañan sus lecturas de “la modernidad realmente existente”, capaces de develar su perverso reverso, y de alentar, en quien las aprehende, la voluntad para resistirse a lo invivable. A partir de una actualización de la constelación conceptual “Industria Cultural”, en este trabajo se problematiza la dinámica histórica bajo la cual se integra la subjetividad en el sistema de socialización imperante, para, en primera instancia, comprender desde una perspectiva crítica, cómo es que, pese a sus profundas contradicciones, pese a la crisis de crisis que atraviesa y a la inminencia de una gran catástrofe, se conserva progresivamente el proceso de valorización del capital y, en segundo término, para esbozar algunas líneas que apunten a la negación de su lógica y, con ello, a su superación.

Palabras clave

Industria cultural, dialéctica negativa, espectáculo, subjetividad, praxis

Índice

Introducción.....	1
1. La razón en tiempos de barbarie.....	9
1.1 Tierra quemada:	
Orden y progreso en el capitalismo tardío.....	10
1.2 Pensar a contrapelo:	
Actualidad de la negatividad en la vuelta de siglo.....	22
2. El imperio de la Industria Cultural.....	29
2.1 Dialéctica de la reproductibilidad técnica:	
Walter Benjamin y su aviso de incendio.....	30
2.2 Constelaciones críticas:	
El concepto "Industria Cultural" en Horkheimer y Adorno.....	40
2.3 Espectáculo y socialización:	
Guy Debord en la Teoría Crítica.....	54
2.4 El imperio de la Industria Cultural.....	62
3. Crítica de la subjetividad del espectáculo.....	69
3.1 La subjetividad del espectáculo y la vida dañada:	
Notas sobre la aniquilación de la individualidad en el capitalismo tardío.....	70
3.2 Memorias de revuelta:	
Subjetividad y praxis en el capitalismo tardío; una proyección post-apocalíptica	82
Conclusión.....	93
Referencias.....	100

Esta es nuestra palabra sencilla que busca tocar el corazón de la gente humilde y simple como nosotros, pero, también como nosotros, digna y rebelde. Esta es nuestra palabra sencilla para contar de lo que ha sido nuestro paso y en dónde estamos ahora, para explicar cómo vemos el mundo y nuestro país, para decir lo que pensamos hacer y cómo pensamos hacerlo, y para invitar a otras personas a que [caminen] con nosotros en algo muy grande que se llama México y algo mas grande que se llama mundo. Esta es nuestra palabra sencilla para dar cuenta a todos los corazones que son honestos y nobles, de lo que queremos en México y el mundo. Esta es nuestra palabra sencilla, porque es nuestra idea el llamar a quienes son como nosotros y unirnos a ellos, en todas partes donde viven y luchan.

(Sexta declaración de la Selva Lacandona)

Introducción

El capitalismo ya no se entiende, simplemente, como un modo de producción con especificidades históricas concretas, sino que puede comprenderse como un sistema que estructura la totalidad de la vida social, tanto en sus dimensiones objetivas y subjetivas, como en las formas en que estas dimensiones se interrelacionan. En este sentido, como “sistema de socialización”, el capitalismo ha logrado subsumir bajo su lógica la compleja heterogeneidad de aquella vida social, sofocando y aniquilando sus formas concretas. La individualidad, específicamente, ha sido sustituida por su negación, es decir, por formas sofocadas y debilitadas de ella misma que cuajan en su simulación, y que bajo la máscara de identidad esconden la verdadera tendencia del sistema: la homogenización. Esta individualidad, masiva y abstracta, es el núcleo del proceso histórico de la valorización del valor, pues corresponde con una forma automática de la subjetividad, reproductiva e irreflexiva, constreñida a la conservación progresiva de la unidad sistémica.

Visto de esta manera, el capitalismo –sistema de socialización que se desarrolla progresivamente apelando a acciones concretas, fluidas y abundantes, promovidas desde su interior-, impone su dinámica histórica como una unidad dentro de la cual todo debe ceñirse. En el marco de tal unidad, la cultura ya no puede entenderse como un todo complejo nutrido y construido por individuos concretos; aparece ahora como un dinamismo, a-histórico y perenne, reproductivo, dedicado a la autoconservación del propio sistema en su conjunto, y a la reproducción sistematizada (sustitución) del elemento vivo por medio de procesos técnicos. En este sentido, a la luz de esta racionalidad instrumental y mercantil, lo vivo, léase: “lo humano”, no sólo pasa a un segundo plano, sino que parece desaparecer; “[...] en el capitalismo, como en todos los sistemas, son necesarios los hombres, pero la reproducción social ya no presupone una forma de la reproducción humana. La reproducción del capital se hace independientemente de ella”¹, o con ella como medio, jamás como fin.

Para profundizar en la comprensión crítica de la subsunción de la vida en la unidad del sistema de socialización capitalista, es posible decir, por ejemplo, que

¹ Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus: Buenos Aires, 2006. p. 145.

éste no sólo pretexta la automatización de la labor científica en la que la naturaleza aparece, pretendidamente, libre de todas las sutilezas metafísicas y de las viejas fuerzas atávicas que se habían acuñado durante épocas pasadas, sino que “produce” incesantemente nuevas brechas para la concepción de su principal fundamento, a saber, “la subjetividad”.

La concepción del *yo*, que habrá de derivar hasta el capitalismo tardío, se remonta lejos en la historia del pensamiento; ya se trasluce en el tratamiento que se dio a la cuestión de la subjetividad desde la Filosofía clásica alemana: en Kant, por ejemplo, puede argüirse la concreción de un *yo* moral universal, del movimiento y desarrollo de una voluntad moral; a partir de Schelling, por otra parte, puede pensarse que la subjetividad descansa en el genio estético, mientras que para Hegel radica en el conocimiento absoluto, el cual se expone en un orden sistemático de categorías que permite a la subjetividad pensarse a sí misma.

Marx, Nietzsche y Freud, respectivamente, parecen cerrar la puerta del pensamiento decimonónico, por un lado y, por el otro, abrir la mayoría de las más grandes críticas hacia la Modernidad, cuyas repercusiones, actualizaciones y transformaciones se sienten hasta los días presentes, sin dejar de proponer y revolucionar en las reflexiones sobre el sujeto.

Karl Marx ha legado los fundamentos para la Teoría Crítica de la sociedad; fundamentos que se yerguen desde una obra prolífica dedicada a “poner sobre sus pies” al idealismo alemán. Para Marx, “el sujeto” sólo es posible en tanto que parte de una sociedad, es decir, políticamente constituido; es históricamente determinado, y es precisamente la historia el baluarte de su transformación², pues de lo contrario, al no ser consciente de su historia ni de su agencia política, se encuentra condenado a la enajenación y a la subsunción, que lo pervierten y transforman en un “sujeto automático”, que no es otra cosa sino el valor valorizándose.

La vastedad en las teorías sobre el sujeto, hechas desde el materialismo histórico y su rearticulación en la Teoría Crítica, trasciende tiempo y espacio y se expande hasta muy diversos horizontes. Bolívar Echeverría, caro ejemplo, sigue esta línea de pensamiento y muestra, como crítica al proceso de valorización del valor, un sujeto compuesto por el conjunto de los individuos sociales insertos en las relaciones de producción y de consumo. Dentro de esta red, que él tiene a bien llamar “relaciones

² Cfr. Erich Fromm, *Marx y su concepto de hombre*, FCE: México, 2012. p. 36.

sociales de convivencia”, se ubica la identidad de cada uno de los sujetos sociales y, por ende, el germen de su subjetividad.³

De vuelta al cierre del siglo XIX, en Nietzsche es posible encontrar una denuncia sobre la crisis de la subjetividad, y una propuesta para su rescate a través del ejercicio de la voluntad, a través de la liberación brutal con respecto de la carga que el canon metafísico del racionalismo exacerbado ha colocado en la espalda de la humanidad negada, y a través de la afirmación pura y estética de la vida.⁴

Para el caso de Freud, baste mencionar que su obra puede representar la recuperación de la visión “global” del sujeto; una visión que incluye su dimensión psíquica, misma que parece “desencantarse”, secularizarse, al hacerse evidente. Freud desconstruye la conciencia, el yo, hasta sus orígenes, y parece situar éstos precisamente en la educación y en las impresiones que el mundo deja “al interior” del individuo; ambos elementos (educación y mundo) y sus articulaciones constituyen, en este sentido, la cantera de la subjetividad.⁵

No es posible soslayar la gran labor teórica que respecto de la subjetividad ha continuado en el siglo XX, concretamente hacia la segunda mitad. Walter Benjamin ya denunciaba en su ensayo de 1936⁶ la transformación acaecida al sujeto social tras la revolución sufrida por los procesos técnicos de producción-consumo. Si bien no fue el primero, sus profundos trabajos sentaron las bases de la crítica que después, ya en el exilio, levantarían Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*, y el último de ellos en su *Crítica de la Razón Instrumental*. Estos autores, a los que se suman muchos más, han mantenido operante la discusión acerca de la deshumanización (mercantificación) del ser humano y la subsunción de la vida en el proceso de valorización del valor, a través de la supertecnificación de los procesos de producción y de consumo y mediante la superabundancia del mercado, elementos ante los cuales no parece haber escapatoria.

Precisamente, la constelación conceptual “Industria Cultural”, expuesta por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno como parte de los “fragmentos filosóficos” de su *Dialéctica de la Ilustración*⁷, despliega una clave que permite comprender, desde una

³ Cfr. Bolívar Echeverría, *Definición de la Cultura*, Ítaca: México, 2010. p. 61.

⁴ Cfr. Friederich Nietzsche, “De las tres transformaciones” en: *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial: Madrid, 2004. Pp. 53-55.

⁵ Cfr. Erich Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI: México, 1991. p. 31

⁶ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca: México, 2003.

⁷ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta: Madrid, 2009.

perspectiva crítica, el sistema de socialización capitalista, sus núcleos y corolarios. La vigencia de tal clave no sólo se observa en la crítica de la proliferación y diversificación de los medios técnicos y de comunicación de masas; tampoco se agota su sentido en la crítica a determinadas formas de “cultura popular” o en la crítica del entretenimiento; al reducirla en el análisis de estos fenómenos, tanto partidarios como detractores soslayan su verdadero impulso crítico. La Industria Cultural remite, ante todo, a una comprensión crítica de la subsunción de la vida bajo la lógica de la mercancía; permite analizar los procesos mediante los cuales se fijan las relaciones de dominación y servidumbre al interior de su unidad sistémica; remite también a la crítica de la constitución de una civilización y una cultura enteramente subordinadas a las exigencias de los procesos mediante los cuales el valor se valoriza. La Industria Cultural, así entendida, da cuenta del poder separado que constituye el capital a la hora de imponerse con fuerza avasallante e incontestable frente a los individuos atomizados.

Por su parte, Guy Debord, desde el situacionismo francés, publica en 1967 su texto *La sociedad del espectáculo*. En este texto el autor denuncia la destrucción de la humanidad en todas sus esferas, tanto privadas como públicas, a través de la supersaturación de modelos y arquetipos que, siendo extraídos de los vivientes automatizados y atomizados, se anteponen a la realidad sustituyéndola y manteniendo, así, la dominación absoluta. Todo a través de imágenes. “Las imágenes son extraídas de cada aspecto de la vida y así la realidad se concreta como un pseudomundo alimentado por pseudosujetos”.⁸

En este orden de ideas, Jean Baudrillard, presenta su crítica de la sociedad contemporánea en una supuesta superación de la crítica marxista. No es de interés, por el momento, ver si tal superación es siquiera posible; la importancia que Baudrillard tiene en esta introducción estriba en el hecho de que su crítica se desarrolla contra el sistema de imágenes e imaginarios contruidos de manera industrial en el capitalismo tardío. Para él, la imagen primero es el reflejo de una realidad profunda, en un segundo momento enmascara y desnaturaliza la realidad profunda, en un tercer momento enmascara la ausencia de una realidad profunda y, por último, no tiene que ver con ningún tipo de realidad, es ya su propio simulacro⁹ y se extiende masivamente. En este simulacro del mundo, la individualidad es negada;

⁸ Cfr. Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos: España, 2002. p. 37.

⁹ Cfr. Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Kairós: Barcelona, 1993. p. 18.

mediante la generación expedita de signos, símbolos y significados se cancela el que otrora fuera el lugar de la individualidad y la identidad, y se abre el total emplazamiento de lo masivo. “Se sabe desde el surgimiento de la radio y el cine que estos medios desempeñaron un papel decisivo en la formación de símbolos de identificación masiva”¹⁰; ahora, parece de gran relevancia analizar las repercusiones de dichos medios y sus derivaciones en la construcción de los individuos masivos que se identifican con los símbolos citados, para así ver si el debilitamiento y la aniquilación del individuo son inexorables, o si es posible, más que rescatarlo, reconstruir teóricamente una forma alternativa de subjetividad e individualidad, en tanto que negación del sistema que sólo la produce y reproduce en cuanto útil, en cuanto medio y “siervo que sólo importa como fuerza de consumo”¹¹.

En atención a lo anterior, el presente trabajo propone una vía para aproximarse, precisamente, a la Teoría Crítica de la sociedad y la cultura en el capitalismo tardío, y se suma a la insistencia sobre el carácter vigente y necesario de las exploraciones que se emprenden dentro de esta corriente de pensamiento, así como sobre el impulso transformador que entrañan sus lecturas de “la modernidad realmente existente”, pues se las considera claves para develar el perverso reverso del proceso histórico de la modernidad capitalista –reverso que le es tan propio como su anverso-, y de alentar, en quien las aprehende, la voluntad para resistirse a lo invivable.

A partir de una actualización de la constelación conceptual “Industria Cultural”, en este trabajo se problematiza la dinámica histórica bajo la cual se integra la subjetividad en el sistema de socialización imperante, para, en primera instancia, comprender desde una perspectiva crítica, cómo es que, pese a sus profundas contradicciones, pese a la crisis de crisis que atraviesa y a la inminencia de una gran catástrofe, se conserva progresivamente el proceso de valorización del capital y, en segundo término, para esbozar algunas líneas que apunten a su superación. Se sostiene que esta constelación conceptual, “Industria Cultural”, vertebró los diferentes momentos históricos de la Teoría Crítica, y que expresa la unidad de sus intereses. Esto no quiere decir que tal corriente de pensamiento se agote en una de sus contribuciones; significa que el oxímoron “Industria Cultural” articula elementos

¹⁰ Cfr. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Debolsillo: México, 2004. p. 184.

¹¹ Cfr. Jean Baudrillard, *La génesis ideológica de las necesidades*, Anagrama: Barcelona, 1976. p. 73.

conceptuales legados por la filosofía occidental -particularmente por la crítica de la economía política de Karl Marx-, con las aportaciones del psicoanálisis para el estudio de la sociedad y la cultura. De esta manera, tal constelación conceptual posibilita un ejercicio de verbalización de la experiencia radical de la modernidad capitalista, y una comprensión de su sistema de socialización, en tanto que unidad de procesos, cuya principal y única actividad es la transformación de todo producto humano, incluido el ser humano mismo, en capital.

En tal sentido, la “Industria Cultural” se muestra como el escenario de la aplicación y automatización supervisada e incesantemente renovada de diversas técnicas, en el que la cultura es la materia prima y, al final del proceso que es siempre un nuevo comienzo, la principal mercancía. La administración de esta automatización, al igual que en cualquier tipo de industria, está determinada bajo el primado de la unidad que mantiene como fin supremo de su reproducción la constante producción de riqueza; y el fundamento principal para el despliegue de su potencial se encuentra también en la enajenación del trabajo, en la propiedad privada y en la competencia, es decir, se encuentra en “las fuerzas operantes de la economía-política”¹².

En la época de su reproductibilidad técnica, la individualidad ha perdido su forma concreta y particular; ha perdido su unicidad generada por la actividad reciproca de sujetos concretos, y su diversidad constitutiva, su singularidad desaparece entre la bruma generada por el frenesí expansivo, secularizador, democrático y renovador de la mercancía, en tanto que forma concreta de la humanidad enajenada. La apoteosis de “la masa”, o el progresivo desvanecimiento y sofocamiento de la individualidad hasta lograr su aniquilación; la producción expedita de una subjetividad dañada, atrapada en la simulación y el espectáculo; la represión de la vida concreta, históricamente determinada; la disolución de toda cualidad autónoma a través de la expansión de una súper-producción obscena y deshumanizante; la conformación industrial de un único mundo, con un sentido y una dimensión; la reproducción sistemática del dominio; son éstas las condiciones de posibilidad para la conservación progresiva de la unidad sistémica del capital.

Es en este sentido que resulta importante para la reflexión filosófica contemporánea la insistencia en la crítica de la unidad del sistema de socialización

¹² Cf. Karl Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, 1er. Manuscrito: “Sobre el trabajo enajenado”, en: Erich Fromm, *Marx y su concepto de hombre*, ed. cit. Apéndice I. p. 104.

capitalista a través de la constelación Industria Cultural y de sus actualizaciones, pues, al posibilitar una comprensión integral de la dinámica histórica que deriva en la subsunción totalitaria de la vida en el proceso de valorización del valor, permite, también, aproximarse a la comprensión de la subjetividad que es propia a dicho proceso; una subjetividad que deviene pura objetividad, que es extraña a sí misma, pues resulta del avasallamiento absoluto del sujeto, de su atomización y sofocamiento, y de su aniquilación en tanto que instancia autónoma, deliberativa y volitiva.

Como se señala a lo largo de esta introducción, el sistema de socialización capitalista, unidad sistemática de relaciones sociales fundadas en la forma mercancía, que estructura y subsume bajo su lógica totalitaria la compleja heterogeneidad de la vida, requiere de “un tipo específico de humanidad”, “un modo de ser humano” acorde a sus exigencias que, mediante el auto-sacrificio productivista y a partir de su absoluto sofocamiento y eventual aniquilación, garantice su conservación progresiva. ¿Cómo se produce este tipo específico de humanidad, que corresponde con las exigencias del sistema de socialización capitalista, y que es el núcleo de su conservación y actualización? ¿Cómo se reproducen los canales mediante los cuales los individuos vivientes se relacionan entre sí, consigo mismos y con el mundo? ¿Cuál es la alternativa frente a un sistema de socialización que no deja espacio a la autonomía y que no reconoce “otras formas de ser” más que las dictadas por su lógica?

Para resolver estas cuestiones, que sirven de eje al presente trabajo, en el primer capítulo se presenta una perspectiva de “la modernidad realmente existente”, que la comprende a partir de las que considera las evidencias de su más rotundo fracaso, que se suma a la insistencia sobre el carácter adverso y negativo de su desarrollo, y que encuentra en la Teoría Crítica un instrumento para hacerle frente. En el segundo capítulo, se expone el impulso crítico del concepto Industria Cultural, considerando sus antecedentes y alcances, y se utiliza dicho concepto para ensayar una lectura sobre el sistema socialización actual. Finalmente, en el tercer capítulo se describen los procesos mediante los cuales es producido “un sujeto” que corresponde con las exigencias del “sistema” de la Industria Cultural en su fase actual de desarrollo, y se propone una vía para negar o superar “la subjetividad del espectáculo”.

A través del desarrollo esbozado, se busca, primero, comprender, mediante una actualización de la Teoría Crítica, en qué consiste la Industria Cultural y cuáles son algunas de sus manifestaciones contemporáneas; en segundo lugar, se busca comprender, también desde una perspectiva crítica, algunos de los procesos de socialización mediante los cuales se configuran las relaciones de dominio y servidumbre en la conciencia y el inconsciente de los sujetos que actualizan la subsunción de la vida bajo la lógica de la mercancía. Finalmente, se ensayan algunas líneas teóricas que coadyuven en la superación de la lógica del proceso histórico de la modernidad capitalista, pues de ello depende la reivindicación del elemento humano frente al ingente sistema de cosificación.

Las diversas actualizaciones que se han hecho sobre la constelación conceptual que someramente se ha presentado en esta introducción -actualizaciones que se inscriben en la misma tradición teórica aunque en contextos sociales y políticos distintos-, dan cuenta de su medular importancia para comprender cómo los imperativos sistémicos del capitalismo han penetrado todas las esferas de la vida. Desde Walter Benjamin hasta Adorno y Horkheimer; desde Guy Debord hasta Bolívar Echeverría, y muchos otros pensadores que se adscriben a la crítica de la Modernidad; la Industria Cultural significa el análisis de una nueva fase en la lógica de la valorización del valor que se abalanza sobre la existencia social para devorarla. Acaso, la denuncia de aquella crítica que se dedicó, durante la primera mitad del siglo pasado, a desvelar el mecanismo social productor de muerte, trepida nuevamente en el tiempo presente, pues, finalmente, la humanidad, guiada por la codicia de sus administradores, guiada por los avaros, se desmorona, y se hunde en un nuevo género de barbarie; su vasta diversidad constitutiva acontece subsumida de forma totalitaria en aquel proceso global de valorización, y ha sido traducida al esquematismo de la producción; ha sido convertida en un simulacro de sí misma. Ilusionada con las promesas del “crecimiento sostenido”, del desarrollo; la humanidad se consume en el espectáculo que disimula y enmascara su destrucción. Lejos de realizarse en la concreción de una condición histórica de abundancia y emancipación, el movimiento positivo de la unidad sistémica del capital no sólo se ha trocado en su contrario, sino que parece precipitarse hacia el final de la vía. Finalmente, se ve en el horizonte el ocaso del sol que nunca se pone.

1

La razón en tiempos de barbarie

Aquí se presenta una perspectiva de “la modernidad realmente existente”, que la comprende a partir de las que considera las evidencias de su más rotundo fracaso, que se suma a la insistencia sobre el carácter adverso y negativo de su desarrollo, y que encuentra en la Teoría Crítica un instrumento para hacerle frente.

1. La razón en tiempos de barbarie

1.1 Tierra quemada: orden y progreso en el capitalismo tardío

[...] por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 51).

La tecnología se anuncia por todas partes como la única fuerza histórica capaz de producir una condición humana libre y abundante. En cada rincón de la vida social se elevan monumentales loas a su victoria impecable sobre la naturaleza desencantada, y se la celebra con júbilo como la causa suficiente y necesaria del mundo actual. “La tecnología”, se anuncia, “es la máxima expresión del orden y el progreso; es la evidencia innegable del triunfo del revolucionario proceso histórico de la Modernidad, que materializado en una positividad inagotable, avanza indetenible sobre el desierto de la barbarie hacia la tierra prometida de la civilización.” Sin embargo, en la inteligencia de las catástrofes pasadas, que paradójicamente abre la mirada hacia la brutal dinámica histórica presente, revelando las ruinas de un mundo que ya se cae a pedazos, es posible afirmar que, o en tal victoria subyace el fracaso, o que se trata, en una incontable mayoría de casos, de una promesa no cumplida, pues aquella fuerza, vista a contrapelo, no sólo parece nacida con la marca de la catástrofe, sino que lejos de realizarse en el ejercicio de su vasto potencial emancipatorio, parece volcada contra la humanidad misma, amenazándola con la aniquilación, y cumpliendo cotidianamente su amenaza.

Pero la destrucción sistemática de la humanidad, su decadencia, no puede ser imputada a sus logros técnicos; hacerlo implicaría construir una panacea. Las estructuras y contenidos que gobiernan la vida social actual en todos sus ámbitos, para los que la tecnología es un instrumento, son la fuente principal de la mortandad y dominación inherentes al sistema.

Después de Auschwitz e Hiroshima, paradigmas sin parangón de la capitulación de la razón y de la sistematización de la muerte y la destrucción, que cubren con horrorosas imágenes los pasillos de la memoria; en presencia de la más reciente evidencia de la iniquidad y el sufrimiento, de la injusticia y la dominación demoledora, de la producción serial de víctimas; a la vista del empobrecido “Tercer Mundo”, que mira perplejo hacia el norte sin guía ni mapa, y que marcha hacia un

futuro irreconocible, aferrado con uñas y dientes a letales esperanzas que ya lo aplastan entre sus ruedas, que ya lo ahogan con sus ingobernables olas; de frente a la inminente inhabilitación del planeta, “[...] ha caído rota en pedazos la identificación aparentemente inquebrantable entre Modernidad y progreso [...]”¹³, y no sólo es posible poner en duda la dicotomía excluyente que proyectaba la barbarie hacia fuera de Occidente, sino que, de hecho, puede argüirse en la Modernidad la existencia de un perverso reverso “que le es tan propio como su anverso”¹⁴.

Los horrores del proceso colonizador, los costes humanos y sociales de la industrialización, las guerras de los últimos siglos, las formas de embrutecimiento que impone a los individuos el capitalismo salvaje, los múltiples genocidios de la Edad Moderna, etc., no permiten albergar dudas sobre la existencia de un vínculo entre Modernidad y barbarie, incluso sobre la existencia de una barbarie específicamente moderna.
(Zamora: 2004, p. 23)

La leyenda del progreso civilizador, como prerrogativa de las autoproclamadas “sociedades modernas” y como subvención que se concede a las consideradas “sociedades en vía de desarrollo”, pierde el encanto con el que otrora engalanaba sus logros emblemáticos. La barbarie ya no puede ser vista como una forma de vida ajena o exterior al proceso histórico de la Modernidad, que superada ha quedado en el pasado y cuyos resabios, que irrumpen repentinamente en el desarrollo siempre positivo de la cultura occidental, pueden y deben ser combatidos de manera implacable pues están condenados a desaparecer; ya no puede ser vista, la barbarie, como el resultado de resistencias irracionales o como “lo otro” de la Modernidad, sino que puede y debe comprenderse como elemento constitutivo de su propia médula, como “[...] la cara oculta de todas las maravillas del progreso”¹⁵.

Pero esta cara oculta del progreso, cuyas formas exacerbadas son el genocidio y la muerte violenta, no debe entenderse de manera simplista, como el rostro infame de la Modernidad, contrapuesto a su rostro benévolo, y claramente distinto de éste por un límite identificable. La compleja ambivalencia de la Modernidad “[debe atribuirse] a los medios que el [propio] proceso de modernización, el desarrollo

¹³ Cfr. José Antonio Zamora Zaragoza, *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie*, Trotta: Madrid, España, 2004. p. 22.

¹⁴ Cfr. Z. Bauman, “Das Jahrhundert der Lager?”, en: *Genozid und Moderne, I. Strukturen Kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, M. Dabag – K. Platt (eds.), Leske + Budrich: Opladen, 1998. p. 82.

¹⁵ Cfr. Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, Era: México, 2010. p. 142.

tecnológico y burocrático-administrativo han puesto a disposición de las sociedades [...]”¹⁶. La barbarie, en este sentido, tiene en su seno una impronta de Modernidad que determina la especificidad de su forma. “No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”¹⁷.

La razón impulsora del proceso histórico de la Modernidad, reducida a instrumento y elemento industrial y abocada íntegramente a la exploración y explotación irreflexivas del ámbito cuantitativo de la producción, ha quedado identificada sin más con el dominio irrestricto de la naturaleza en todas sus formas, y ha impuesto una dinámica destructiva de homogenización, oculta tras la trampa de la igualdad, que culmina en la deshumanización, en la aniquilación de la humanidad, en su más profundo extrañamiento. Ésta es la denuncia que hicieron Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*.

El proyecto de la oposición al pensamiento mítico fijó como objetivos principales la secularización del mundo, el derrocamiento de las fuerzas atávicas del pasado, el exilio de la fe frente al “empoderamiento” del saber, la emancipación de la humanidad mediante el dominio instrumental y el conocimiento acabado de la naturaleza. Pero la liberación, que habría de conducir a la humanidad hacia la autonomía, fracasó, pues la razón moderna, subsumida en la autoconservación y concreta en una configuración histórica específica de las fuerzas productivas de la humanidad¹⁸, configuración que corresponde completamente con el modo capitalista de producción/reproducción de la vida social, pues dentro de tal esquema ha sido desarrollada; lleva en sí misma, en tanto que rasgo peculiar y distintivo, las estructuras explotadoras y enajenantes que la han concebido. Al verse reducida a simple multiplicadora y garante de la actividad económica mercantil capitalista, la razón moderna deviene la negación constante y sistemática de su propia esencia, antes que el medio para la realización de sus presupuestos ideológicos.

La constelación construida por Horkheimer y Adorno problematiza el proceso universal de Ilustración, destacando la recaída de la razón que pretendió eliminar de sí todo resto de mitología.

¹⁶ Cfr. José Antonio Zamora Zaragoza, “Civilización, violencia y razón anamnética en Th. W. Adorno”, en: M. F. Quinche Ramírez – C. C. Bartolomé Ruiz (Org.), *Justicia, estado de excepción y memoria. Por una justicia anamnética de las víctimas*, Editorial Universidad del Rosario: Bogotá, 2011. p. 20.

¹⁷ Cfr. Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en: *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán: México, 2008. p. 68.

¹⁸ Cfr. Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Siglo Veintiuno Editores: México, 2012. p. 62.

[...] el pensamiento [...] reducido al nivel de los procesos industriales, sometido a un plan exacto y convertido, en una palabra, en un elemento fijo de la producción [...] se convierte en un fetiche, en una entidad esencial mágica que es más bien aceptada que espiritualmente experimentada.¹⁹

Marcada por el dominio y mediada por la razón instrumental, la relación entre la humanidad y la naturaleza ya no fructifica en el conocimiento de las cosas. El cálculo y la utilidad, elementos centrales del pragmatismo, son ahora la criba por la que pasan los saberes producidos por las ciencias, y determinan íntegramente las nuevas formas de lo social²⁰. “[...] el pragmatismo es el contrapunto del industrialismo moderno para el que la fábrica es el prototipo de la existencia humana” (Horkheimer: 2010, p. 82).

La naturaleza, en todas sus formas, ya sólo es un cúmulo de recursos disponibles para la conservación progresiva del nuevo orden impuesto por las exigencias sistémicas de la autovalorización capitalista. No sólo el mundo exterior es dominado por el imperativo de la autoconservación, sino que “la naturaleza interior”, el mundo subjetivo, también sucumbe ante el dominio y la instrumentalización, procesos que al enajenarlo, al volverlo extraño a sí mismo, lo subsumen en un sistema que lo condena a la desaparición y la aniquilación.

La transformación total efectiva de todo ámbito del ser en un reino de medios lleva a la liquidación del sujeto que ha de servirse de ellos. Esto confiere a la moderna sociedad industrial su aspecto nihilista. Es ésta una subjetividad que, elevando al sujeto, al mismo tiempo lo condena. (Horkheimer: 2010, p. 112)

Las exigencias que la organización industrial de la existencia impone a la humanidad, sólo pueden ser cumplidas bajo el primado del disciplinamiento y la negación, tanto de los deseos, como de la espontaneidad de los impulsos humanos. En el capitalismo, la negación y cancelación del sujeto que conoce, y de lo que

¹⁹ Cfr. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta: Madrid, 2010. pp. 59,60.

²⁰ Cfr. Erich Fromm, *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo veintiuno editores: México, 2007. p. 82. “[lo social] es aquella estructura caracterial que es común a la mayoría de los miembros de una sociedad y su contenido depende de las necesidades que tenga una sociedad determinada, que moldeará el carácter del individuo de tal manera que la gente quiera hacer lo que tenga que hacer con el fin de garantizar el funcionamiento adecuado de la sociedad”. Acorde con esta breve cita, podemos entender “lo social” como aquello que se instituye en tanto que modo y tipo de coexistencia entre los miembros de una “comunidad” dada, es decir, el conjunto operante de las relaciones sociales.

podríamos llamar <<la dimensión libidinal del ser humano>>, así como de sus sentidos y capacidades experienciales, son las condiciones de posibilidad para la emergencia del individuo instrumental. El resultado de esta constricción constante es una humanidad sofocada, que en virtud de una organización estructural aparentemente natural e inamovible, domeña sus pulsiones²¹ para articularse al “trabajo de la cultura”, para integrarse en el proceso civilizatorio; una humanidad cuyo mundo interior se encuentra reprimido, oculto para beneficio y conservación del orden y el progreso de la organización social capitalista. Esta represión, que ya constituye un rasgo particular en la moderna existencia humana, y que es administrada institucionalmente por la cultura, se desarrolla como un estado de constante tensión, provocado precisamente por el antedicho ocultamiento de las pulsiones. Pero esta represión ocultadora también genera “fantasmagorías” (Cfr. Zamora: 2004, p. 78), representaciones e ilusiones cuyos encantos llevan al engaño de pensar que, bajo la forma capitalista, la sociedad no es, fundamental y esencialmente, una sociedad productora de mercancías basada en la enajenación y en la explotación. El dispositivo que posibilita esta “estetización” de la realidad, mediante el que se diluye su diferencia con la apariencia, es la <<Industria Cultural>>, concreta en su manifestación prototípica, a saber, *el espectáculo*. Sobre estos conceptos regresaremos más adelante.

La represión ocultadora es “represión de la angustia [...], represión de la revolución no realizada, represión del dominio del valor de cambio de las mercancías, represión del analogismo de las fases” (Cfr. Zamora: 2004, p. 79). Así se erige una *Weltanschauung* que asegura la conservación progresiva de la unidad sistémica capitalista; un paradigma racional que resuelve de manera unitaria y con base en una hipótesis superior todos los problemas que atañen al ser; un modelo para el que toda interrogación tiene respuesta, y que establece tanto lo que ha de ser de interés como aquello que no²². Pero, a su vez, este paradigma implica una

²¹ Cfr. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión”, en: *Obras completas*, Amorrortu editores: Argentina, Volumen 14, pp. 114-115, 117. Freud presenta el concepto de pulsión como “un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, representante psíquico de los estímulos que vienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma”. En este sentido, las pulsiones refieren a las necesidades del cuerpo (endógenas) distintas de los estímulos fisiológicos, que se caracterizan por ejercer una fuerza constante en el ser humano y por sólo verse canceladas en la satisfacción. Las pulsiones manan del propio organismo, provienen de su interior y constituyen la representación de su funcionamiento, son el principal testimonio de la existencia del mundo interior humano.

²² Cfr. Paul-Laurent Assoun, *Freud et les sciences sociales; Psychanalyse et théorie de la culture*, Armand Colin: France, 2008. p. 24.

atrofia en la propia vida del sujeto, pues lo lleva a su aniquilación por mor de la autovalorización de la actividad mercantil capitalista. La represión u ocultamiento de las fuerzas inherentes a la humanidad, de la naturaleza, “de la sustancia viva del yo” (Zamora: 2011, p. 22), que se desarrolla bajo un principio de autoridad asimilado internamente por los sujetos y asociado con figuras patrimoniales, deviene el fundamento principal de la estructura social actual. El dominio, impuesto tanto sobre la naturaleza que es exterior a la humanidad, como sobre su naturaleza interior, determina las relaciones entre ambos extremos, y también la integridad de las relaciones sociales.

En este sentido, el principal aporte de la crítica compuesta por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, no sólo consiste en la apreciación dialéctica tanto de la dominación instrumental sobre la naturaleza, como de las nefastas implicaciones de tal dominación; sino, también consiste en el esclarecimiento de los procesos, represores y ocultadores, a partir de los que se constituyen la subjetividad y las relaciones sociales en el mundo moderno, íntegramente gobernado por las exigencias sistémicas del capital. En este mundo, dirían Adorno y Horkheimer, la fuerza del sujeto, en tanto que potencia deliberativa, volitiva y expresiva que supera su debilidad originaria a partir del conocimiento de la naturaleza y del control del intercambio con ella, se pervierte y deviene impotencia y debilidad frente a la objetividad socialmente producida por la misma humanidad, pues esta objetividad, ya como poder separado, ahora inserta en un sistema autorregulado que aparenta ser natural y a-histórico, le resulta independiente y ajena.

El “enorme cúmulo de mercancías” que da sentido y significado a la riqueza del mundo contemporáneo, y la forma²³ elemental de esa riqueza que se manifiesta en la mercancía individual²⁴, constituyen, precisamente, aquella objetividad social inserta en el sistema mercantil; objetividad ante la cual la humanidad en particular, y la naturaleza en general, son subsumidas. Esta subsunción se logra,

²³ Cfr. José Antonio Zamora Zaragoza, “Devolver al materialismo histórico su rostro mesiánico: Karl Marx y Walter Benjamin”, en: *200 años con Marx*, Francisco Salinas Paz (Coord.) Universidad de Guadalajara: México, 2018. p. 169. Sobre el concepto de “forma”, es posible decir que Marx lo emplea para significar un tipo de relación social, concreto objetivamente, pero que por medio de la abstracción se autonomiza de los actores (agentes) sociales y aparenta sustraerse a la intervención directa de su acción, no obstante esté determinada por ella.

²⁴ Cfr. Karl Marx, “El proceso de producción del capital”, en: *El capital*, Siglo Veintiuno editores: México, 2005. Tomo I, Vol. I, p. 43.

fundamentalmente, gracias al carácter “fantasmagórico” de esa misma objetividad social.

[...] el carácter fantasmagórico de la mercancía, asociado a su estética, revela otra forma de dominación cuya finalidad última es la apropiación mercantil completa del individuo [...] la domesticación de sus anhelos incumplidos, la reorientación de su atención, la redefinición de su cuerpo, de la percepción de sí mismo y la realidad, la remodelación de su lenguaje, la reestructuración de su sensibilidad y su valoración. (Cfr. Zamora: 2004, p. 78)

La capacidad humana para experimentar y disfrutar la materialidad que ella misma produce, se ha subordinado absolutamente ante el valor de cambio de tal materialidad. De tal suerte, que la existencia toda corresponde íntegramente con la extensión temporal dictada por el capital, como necesaria para su valorización, y se construye a través de sus fantasmagorías, sus imágenes e imaginarios publicitarios, las ficciones producidas por la abundante producción y circulación de mercancías, las modas y los hábitos predeterminados. Precisamente en esta identificación entre el capital y la existencia, que da cuenta de la inmensa capacidad integradora de aquel, y de la debilidad impuesta a ésta, culmina la valorización del primero y la destrucción de la segunda, pues la actividad humana se reduce a un automático consumir-se, y el consumo, que lleva la impronta de una obscena hiper-producción, desarrollada por una economía tecno-industrializada que satura la vida con información y producción cultural, con sonidos, imágenes, palabras, memorias y símbolos, todos ellos omnipresentes, constantes y universales, que en sus proporciones actuales no encuentra precedentes en la historia²⁵, deviene “objeto” él mismo de disfrute, como si se tratase de una cosa más; el consumo como una materialidad inmaterial, ante la cual la humanidad se arroba.

Así, la ritualidad autoimpuesta a la cultura masiva y omnipresente del capital permite la simulación de la individualidad, sobre su total sofocamiento. Basta con asistir al monólogo incontestable de la publicidad para verificar que bajo la apariencia de exclusividad se oculta y normaliza la tendencia a la uniformidad. “El lenguaje de las cosas nuevas [...] se ha convertido en un discurso articulado lógico y

²⁵ Cfr. Eric Hobsbawn, *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX*, Crítica: México, 2013. p. 13.

normal [...]”²⁶, ante el cual la humanidad sofocada se subsume sin tener más que agregar.

[...] el individuo sólo existe de manera mediada en cuanto parte de una institución u organización que define el ámbito y las metas de su acción, y en cuanto receptor de decisiones de una administración que programa su comportamiento de manera imperativa y exacta. (Cfr. Zamora Zaragoza: 2004, p. 103)

En el mundo administrado por la crecientemente represora razón instrumental, el individuo, la individualidad como categoría histórica que remite a pensar en un ser humano consciente, que está en posesión de sí mismo y que conoce su propia identidad, llega a su ocaso, aunque el proceso civilizatorio de la Modernidad aún enarbola la utopía de un sujeto libre, reflexivo y crítico; la ilusión de un sujeto autónomo. Sin embargo, a la luz de lo expuesto hasta aquí, es posible problematizar la consecución de su cara misión cultural, pues lo primero que salta a la vista es el profundo debilitamiento de su ideal. En el marco de esta nueva ilusión totalitaria, que se maquilla con los colores de la razón, el orden y el progreso, pero que se fundamenta en el violento triunfo político de la economía global y en la burocratización y la organización cada vez más abstractas de la vida vuelta un cúmulo de procesos productivos/consuntivos; la naturaleza y la humanidad, tanto como las relaciones entrambas, son instrumentalizadas y cosificadas.

El encadenamiento de la vida al proceso de la producción impone a cada cual de forma humillante un aislamiento y una soledad que nos inclinamos a tener por cosa de nuestra independiente elección. [...] El fin objetivo de la humanidad es sólo otra expresión para referirse a lo mismo (banalización). Y significa que el individuo en cuanto individuo, en cuanto representante de la especie [...] ha perdido la autonomía con la que poder hacer realidad la [misma] especie.²⁷

Las condiciones actuales de la vida social, de renuncia, aislamiento, sometimiento, coacción, pero sobre todo, de adaptación forzosa al proceso de autoconservación de la unidad sistémica del capital, diluyen y destruyen progresivamente la conciencia independiente, el germen de la autonomía.

²⁶ Cfr. Pier Paolo Pasolini, *Cartas luteranas*, Mínima Trotta: Madrid, 2010. p. 41.

²⁷ Cfr. Th. W. Adorno, *Mínima moralía; reflexiones sobre la vida dañada*, Taurus: España, 2001. pp. 23-24, 35.

Completamente sofocado, el individuo, como sujeto decisorio, abre paso a instancias autoritarias introyectadas que le configuran y estereotipan caracteres y mentalidades; dispositivos que bloquean, tanto su capacidad de autopercepción como sus facultades para experimentar el mundo y la vida. La destrucción de los sentidos es la destrucción de la subjetividad, la aniquilación de la capacidad para ser humanos.

El mundo moderno había arrancado con los primeros destellos de una nueva técnica, que no venía solamente a perfeccionar la técnica arcaica, prolongando su mismo diseño, sino a sustituirla del todo, inaugurando un nuevo tipo de relación de lo humano con lo otro. [...] Su sentido original se dirigía a la creación de una nueva condición humana que se caracterizaría por la abundancia de la riqueza social y la emancipación de los individuos singulares. (Cfr. Echeverría: 2010, pp. 12-13)

La Modernidad, “[...] revolución profunda que trae consigo un salto cualitativo en la escala de la operatividad instrumental del trabajo humano [...]” (Echeverría: 2010, p. 111); implica, como ya se señala, una transformación radical en la manera en que la humanidad se relaciona con la naturaleza; transformación en la que pasa (la humanidad) de una *lógica natural* de producción/consumo de valores de uso en el marco de comunidades concretas conformadas por sujetos sociales identificados, a una *producción autovalorizadora*, automática y anónima, que sólo es propia al modo capitalista de reproducción social, y que implica, necesariamente, un estado de “subordinación o subsunción del principio de “la forma natural” de aquella forma [arcaica o precapitalista] de reproducción social, bajo el principio de la autovalorización mercantil”²⁸. La forma histórica peculiar de este proceso revolucionario es la totalización civilizatoria fundada en el progresismo, que promueve la novedad y la innovación como valores incuestionablemente positivos, invariable y naturalmente dirigidos hacia la consecución de lo bueno o “[...] de lo que siempre es mejor: [el mejoramiento de las razas] el incremento de la riqueza, la ampliación de la libertad, la profundización de la justicia, en fin, las “metas de la civilización””²⁹.

²⁸ Cfr. Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, Era: México, 2011. p. 31.

²⁹ Cfr. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Era: México, 2011. p. 152.

Pero esta forma histórica, a saber, la totalización civilizatoria fundada en el progresismo, al concentrarse en el plano económico-mercantil, en tanto que instrumento y proceso de éste, ha perdido también su dimensión revolucionaria, y la utopía prometida por la Modernidad y sus presuntas fuerzas emancipatorias, maquilladas con los colores de la razón, el orden y el progreso, pero fundamentadas en el carácter totalitario de la economía global; esa utopía es aniquilada y transformada en su contrario.

Cuanto más perfectamente los órdenes sociales actuales [...] atrapan el proceso vital (incluido el ocio), tanto más se imprime en todos los fenómenos del espíritu la marca del orden [...] sólo si el orden establecido es aceptado como medida de todas las cosas llega a ser verdad lo que se conforma con la reproducción del orden en la consciencia.³⁰

En el marco de la modernidad capitalista, la humanidad y la naturaleza, tanto como las relaciones entrabas, son instrumentalizadas y cosificadas. La forma de la mercancía traduce y somete todo cuanto existe en tal sistema de socialización. Sin embargo, actualmente, es posible observar transformaciones que dan vistas del advenimiento, si no de una nueva época, sí de una fase superior en este sistema de socialización. Las nuevas tecnologías, que sustituyen al trabajo humano en tanto que fuente creadora de valor, y que lo precarizan desplazándolo hacia la marginalidad y la impotencia, para obligarlo a incorporarse al sistema de valorización desde la informalidad o la ilegalidad; tecnologías que abarrotan el mundo de las comunicaciones y el entretenimiento; que amplían los alcances de la movilidad; que profundizan en la exploración espacial y genómica; esas nuevas tecnologías, al margen de su función práctico-utilitaria, asumen el papel de la mercancía *par excellence*, como “el valor de valores o el valor supremo”.

[...] el capital es dinero, el capital es mercancía. [...] el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y

³⁰ Cfr. Th. W. Adorno, *Crítica de la sociedad y la cultura I: prismas sin imagen directriz*, Obras completas 10/1, Akal: Madrid, 2008. pp. 15,16.

su valorización, por tanto, autovalorización. (Cfr. Karl Marx: 2005, p. 188).

Como un elemento de las ciencias que se ha independizado, y que separada sirve al capital, la tecnología puede verse, no sólo como un complejo sistematizado de conocimientos y técnicas concreto en un conjunto de instrumentos, sino como la máxima expresión de un valor históricamente acumulado; un valor, que lo es de uso, pero que también entraña esa dimensión abstracta del valor de cambio, pues expresa en su materialidad concreta la identificación entre ambos, manifiesta en la forma mercancía. Si bien, el valor de uso del dinero es el valor de cambio; en lo que respecta a la mercancía-tecnología, la identificación entre valor de uso y valor de cambio se evidencia en su existencia aparentemente autónoma, que fetichizada, desdibuja su carácter social. Subordinada a la realización de aquel valor abstracto, la tecnología concreta de manera omnipresente lo abstracto por excelencia, lo legitima y lo conserva.

La tecnología pone al descubierto el comportamiento activo [de la humanidad] con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida, y las representaciones intelectuales que surgen de ellas.³¹

En este sentido, actualmente la tecnología es elemento central de la producción y su principal resultado; representa una histórica cantidad de tiempo socialmente necesario para su producción y, así, también representa capital invertido. Antes que las reservas de oro o petróleo, la tecnología entraña la potencia de los imperios. Aquellos que la concentran monopólicamente como elemento de los modos de producción, o que controlan su difusión bajo la forma mercancía, sea para perfeccionar el dominio sobre la naturaleza, sea para el derroche bélico o en el marco de una producción obscena; ellos gobiernan el globo. Inmersa en un irrefrenable proceso de actualización, la mercancía-tecnología, que también es dinero, bien podría ser el nuevo "sujeto automático" del capital, en tanto que sujeto dominante del proceso, que ora adopta la forma dineraria y mercantil, "ora se despoja de ellas pero conservándose y extendiéndose en esos cambios" (Cfr. Karl Marx: 2005, p. 188). La tecnología, entendida como mercancía, que posee un doble

³¹ Cfr. Karl Marx, "El proceso de producción del capital", en: *El capital*, Siglo Veintiuno editores, México, 1979. Tomo I, Vol. 2, p. 453.

carácter, requiere de aquella forma autónoma que otrora fue terreno exclusivo del dinero. La tecnología es dinero y es mercancía; la tecnología es capital.

Pero en esta nueva fase del capital, reconocible como capitalismo tardío por sus particularidades históricas, entre las que destacan la inclusión y prevalencia de la tecnología, por un lado, y la precarización y obsolescencia del trabajo humano, por el otro; la sustitución, casi completa, que precisamente la tecnología hace del trabajo humano en tanto que única fuente de plusvalía, representa la entrada en crisis, no sólo de la mencionada autonomía del valor, pues éste se debilita y desvaloriza ante la disminución de la acumulación de capital, sino del sistema en toda su extensión.

El orden y el progreso, baluartes del despliegue positivo de la civilización moderna, tienen también un reverso, un significado adverso: homogenización y avasallamiento; cosificación, olvido y sufrimiento. La relación de abundancia con la naturaleza ha sido negada, tanto como el ascenso del individuo autónomo y emancipado, concreto en relaciones de igualdad y en un contexto de prosperidad. El despliegue totalitario del sistema, que a todas vistas ha rebasado ya sus propios límites internos, mientras destruye sus límites externos (la biosfera no da más), es un síntoma de su rotundo fracaso y de su inminente colapso.

Finalmente devastada, la Modernidad negada, antes que cumplir con el proyecto para el que fue llamada, a saber, la humanidad liberada y la escasez derrotada; cumple con la distopía de la inhumanidad consumada. Mutilada, desbocada se precipita dejando a su paso una tierra quemada, un páramo hostil y yermo, un horizonte sobre el que no florece nada.

¿Cómo hacer frente al perverso reverso de la Modernidad? ¿Cómo resistirse a lo invivible? ¿Cómo romper con la lógica de la valorización, que al no reconocer límite alguno, ni humano ni natural, para el despliegue totalitario de su capacidad integradora, ensombrece el mundo bajo la inminencia de nuevas catástrofes? Acaso, las constelaciones críticas construidas por el pensamiento revolucionario guíen los esfuerzos hacia el esbozo de algunas alternativas.

1.2 Pensar a contrapelo: actualidad de la negatividad en la vuelta de siglo

No mantenerse en la insistencia de lo negativo, pasar demasiado rápidamente a la afirmación de lo positivo, favorece en realidad la perpetuación de lo existente falso, más que servir a su superación. (Cfr. Zamora Zaragoza: 2004, p.13)

La sombra de la catástrofe recorre el mundo entero y se cierne sobre el vasto horizonte, haciendo de él su brutal emplazamiento. Día tras día, en esta tierra quemada tiene lugar una inmisericorde guerra entre avaros, cuya principal consecuencia es una obscena producción de víctimas. Esas víctimas anónimas, cada vez más numerosas, cuyo silencio es la impronta de esta voz, ratifican la ruptura en el proceso histórico de la Modernidad, y actualizan los horribles crímenes cometidos en nombre del poder; crímenes que se perpetran bajo la égida de la civilización, al amparo del capitalismo tardío y sus decadentes procesos de valorización. Acaso, el funesto presagio de aquella crítica que se dedicó, durante la primera mitad del siglo pasado, a desvelar el mecanismo social productor de muerte se ha cumplido y, finalmente, nuestra sociedad se desmorona, y se hunde en un nuevo género de barbarie.

El mundo en la “vuelta de siglo”, íntegramente gobernado por las condiciones modernas de producción, presenta los síntomas de graves crisis, que no encuentran precedentes en la historia. Si bien, la universalidad social abstracta por antonomasia, léase *el capital*, vive de generar crisis, pues éstas son su elemento constitutivo; más allá de representar recursos nivelatorios que garanticen su conservación progresiva, las crisis actuales no sólo dan cuenta de la inminencia de radicales transformaciones históricas, sino de la proximidad de fronteras infranqueables.

Crisis ecológica, evidente en los límites que el ecosistema pone ya al productivismo y al crecimiento; crisis social, que puede confirmarse en las graves consecuencias de la total cosificación y mercantificación de la vida humana, como es el caso de México, en donde, ante la impávida mirada de la autoridad, cientos de miles de personas abonan con sus cuerpos mutilados una tierra irrigada con sangre; crisis política, manifiesta, por un lado, en el desgaste de los cimientos formales e institucionales de la democracia y, por el otro, en la criminalización y persecución de los instrumentos de reivindicación con los que cuenta la cada vez más escasa

población politizada frente al Estado, cacería que significa la reducción drástica de los márgenes de la acción política por parte de sujetos organizados, y que sólo abre camino a la violencia, como ya sucede en México, Guatemala, Honduras, El Salvador, Colombia, Venezuela, Haití, Chile, Bolivia; crisis económica, visible en la supersaturación de la oferta, en la reducción de la capacidad adquisitiva de la demanda, y en la administración y distribución internacional, cada vez más problemáticas e insuficientes, de la división social del trabajo que, en tanto que trabajo humano, es desplazado a la informalidad y la ilegalidad, para después ser incorporado, absolutamente precarizado, en la esfera de la actividad mercantil capitalista. En medio de este cónclave de crisis, cuando es más fácil vislumbrar el cataclismo que un cambio de paradigma; el crecimiento sostenido, baluarte promovido por las políticas neoliberales de las potencias económicas del mundo, ya no es una solución, pues no hay condiciones para la continuación de su lógica expansiva. Es necesario detener su marcha.

Walter Benjamin ya vislumbraba esta realidad en las primeras décadas del siglo pasado. Un aspecto, tan perturbador y subversivo como audaz y sugerente, de sus *Tesis sobre el concepto de historia*, es precisamente la afirmación de que la acción revolucionaria consiste en la inmovilización del proceso histórico. Esto es lo que significa “hacer saltar el *continuum* de la historia” (Cfr. Walter Benjamin: 2008, p. 74); contribuir a su paralización y reventar la lógica de la valorización. “Benjamin no concibe la revolución como resultado natural e inevitable del progreso económico y técnico [...] sino como la interrupción de una evolución histórica que lleva a la catástrofe”³². Frente a la imagen marxista de la revolución como la locomotora de la humanidad, Benjamin antepone la necesidad de accionar el freno de emergencia (Cfr. Michael Löwy: 2002, p. 108). En la tesis 9, llama a la detención del tiempo, cuando esboza la imagen del “ángel [de la historia que] quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado” (Cfr. Walter Benjamin: 2008. p. 69). En la tesis 15, una vez más evoca el símbolo de la necesaria interrupción del tiempo, a través del episodio en que los revolucionarios franceses disparan contra los relojes. En la oportunidad, revolucionaria en sí misma, de luchar por el pasado oprimido, se fundamenta la inversión (subversión) de la tradicional idea

³² Cfr. Michel Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura sobre las tesis sobre el concepto de historia*, Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, Argentina, 2002. p. 24.

revolucionaria de tirar hacia un futuro mejor, pues éste no existe; antes bien, lo que se vislumbra en prospectiva es el final de la vía, el advenimiento de la catástrofe.

Si el derrocamiento de la burguesía por el proletariado no se cumple antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y científica (indicado por la inflación y la guerra química) todo se habrá perdido. *Es preciso cortar la mecha que arde antes de que alcance la dinamita.*³³

Es necesario señalar, empero, que la revolución para Benjamin no consiste simple y llanamente en la paralización de la historia, “en el corte de la mecha”; sino que esta paralización es necesaria para construir oportunidades revolucionarias; “el corte” es la condición de posibilidad para restituir al tiempo presente, sofocado bajo el dinamismo y el progresismo ciegos del proceso histórico de la Modernidad, su impulso y potencial políticos.

Las reflexiones de Walter Benjamin en torno al progreso sentaron las bases de la crítica a la civilización industrial capitalista moderna. Adorno y Horkheimer encontraron en aquellos trabajos su fundamento más importante y más directo para denunciar los excesos de la civilización técnica; excesos que, antes de equilibrarse en el irrefrenable dinamismo progresista, se exacerban a niveles monstruosos. Pero esta crítica que cobra nuevos bríos en Benjamin, no lo es desde una valoración moral sobre los medios técnicos, sino como elemento de un pensamiento revolucionario que lucha contra la negación de la vida en el sistema de socialización capitalista; un pensamiento para el cual la crisis recupera su centralidad en tanto que concepto negativo, sustituyendo al ingenuo optimismo positivista de la reforma y la reestructuración basadas en el orden y el progreso; un pensamiento que es capaz de peinar a contrapelo las presuntas bondades del capital.

El capital no es una cosa, sino una relación social, una transformación forzada de la actividad de las personas en trabajo: una actividad ajena moldeada por los requerimientos de la producción de ganancia. [...] La inmensa y multicolor riqueza del hacer creativo-útil (trabajo concreto como lo llama Marx) está

³³ Cfr. Walter Benjamin, “Fire Alarm”, en: *One-way street*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge: Massachusetts, US, 2016. p. 66. “[...] if the abolition of the bourgeoisie is not completed by an almost calculable moment in economic and technical development (a moment signalled by inflation and poison-gas warfare), all is lost. Before the spark reaches the dynamite, the lighted fuse must be cut”.

forzadamente reducido al trabajo abstracto productor de valor: esto es lo que significa el capital.³⁴

El capital convierte la diversidad constitutiva de la vida en su contradicción, en homogeneidad disfrazada bajo la imperceptible falsedad de un principio de identidad; la suprime. En este sentido, el sistema de socialización basado en el trabajo enajenado y en la producción de ganancia, engulle la diversidad y la diferencia; abstrae de ellas sus particularidades. Sobre la furia de este contexto de enajenación y subsunción se levanta un mundo erróneo que simula la abundancia y la libertad, pero que disimula la escasez y la dominación. La *dialéctica*, entendida más como un movimiento de negación que de síntesis, en su forma de *dialéctica negativa*, constituye el recurso por excelencia, acaso el único, para hacer frente a las catástrofes pasadas, presentes y venideras; para “pensar en contra de la prisión” que es el capital (Holloway, Matamoros, Tischler: 2007. p. 4), y para, en términos de Walter Benjamin, hacer volar en pedazos la aparentemente implacable lógica de la valorización. “Dialéctica es la ontología de la falsa situación; una situación justa no necesitaría de ella y tendría tan poco de sistema como de contradicción”³⁵.

Si bien Benjamin, con su pesimismo respecto del progreso moderno y con la inversión del sentido del proceso revolucionario, sentó las bases para la construcción de un pensamiento revolucionario frente a un mundo erróneo; en Adorno es posible encontrar una forma desarrollada de este pensamiento. Para él, la dialéctica es innecesaria en una situación justa; sólo se vuelve necesaria y urgente en el marco de la adversidad, que específicamente se vive en el mundo gobernado por el capital.

Después de [...] Auschwitz e Hiroshima no existe ninguna certidumbre, sobre todo ninguna garantía de un final feliz. Por eso es necesario abandonar cualquier noción de la dialéctica como proceso de negación que lleva a una síntesis, como negación de la negación que conduce a un final positivo. La única manera en la cual podemos concebir la dialéctica ahora es en forma negativa, como movimiento de negación, más que de síntesis, es decir, como dialéctica negativa (Holloway, Matamoros, Tischler: 2007, p. 11).

³⁴ Cfr. John Holloway, Fernando Matamoros, Sergio Tischler (comps.), *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Herramienta/BUAP: Buenos Aires, Argentina, 2007. p. 4.

³⁵ Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus ediciones: Madrid, España, 1984. p. 19.

Así vista, la dialéctica se opone al principio de identificación absoluta promovido por el capital; se vuelca creativamente en contra de la identificación con un sistema construido sobre la barbarie y la muerte.

El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*. [...] Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto. (Cfr. Adorno: 1984, p. 13)

Como conciencia consecuente de la no-identidad, la dialéctica negativa implica pensar el mundo desde el desgarramiento, desde las fuerzas resistentes que se asoman a través de su resquebrajamiento; es crítica revolucionaria de la sociedad capitalista, toda vez que fluye en su contra para develar su carácter antagónico. Como constatación de la diferencia entre el objeto y su concepto, esta dialéctica contradice la naturaleza esencialmente identificante del pensamiento.

La dialéctica como procedimiento significa pensar en contradicciones a causa de la contradicción experimentada en la cosa y en contra de ella. Siendo contradicción en la realidad también es contradicción a la realidad. (Cfr. Adorno: 1984, p. 148)

En la sociedad antagónica gobernada por el capital, por ejemplo, la identificación puede entenderse como la reducción de la diversidad de trabajos concretos, heterogéneos, cualitativamente diversos e históricamente particulares, a la dimensión de un único y homogéneo trabajo abstracto, sujeto a las leyes del intercambio. Al margen de tan evidente contradicción, se promueven la libre empresa y el triunfo de la individualidad, que no son más que simulacros para ocultar la explotación y la subsunción.

[...] la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, tiene un hondo parentesco con el principio de identificación. Su modelo social es el canje, y éste no existiría sin aquel; el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y acciones aislados que no lo son. (Cfr. Adorno: 1984, p. 150)

La identificación, que resulta de la abstracción de las cualidades formales y objetivas, así como de las particularidades históricas, de la vasta variedad de trabajos concretos, remite irremisiblemente a la forma del trabajo enajenado, y dado

que sólo es posible en el escenario mercantil de la producción, intercambio y consumo de mercancías, lleva en sí misma la impronta de la explotación. En este sentido, la dialéctica negativa implica un desplazamiento del pensamiento hacia la reivindicación de la diferencia, mediante la negación de la identificación sintética, esto es, mediante la negación de la pretensión de totalidad de aquella conciencia que torna divergente, disonante y negativo todo aquello que le resulta distinto. “Adorno [pues] convocaba a construir una dialéctica negativa entendida [fundamentalmente] como conciencia consecuente de la diferencia” (Holloway, Matamoros, Tischler: 2007, p.42), ante una racionalidad instrumental y homogeneizante, volcada siempre hacia delante. Una dialéctica negadora del carácter totalitario de esa misma racionalidad, capaz de pensarla desde la resistencia de aquellos que son negados y aniquilados, pero que se insubordinan y rebelan ante las pesadas estructuras de la identidad impuesta por la dinámica histórica del capital; un pensamiento revolucionario capaz de hacer frente al mercado y a la democracia neoliberal, que reducen los sujetos a una individualidad fundada en las plataformas publicitarias y el *marketing*.

La crítica adorniana a la progresiva subsunción totalitaria impuesta por el sistema de socialización capitalista, que traduce toda diferencia, toda particularidad al lenguaje de la mercancía y de la ganancia, y que condena a la soledad y a la impotencia toda forma de divergencia; tal crítica complejiza aquella crítica al progreso del proceso histórico de la Modernidad que inaugurara Walter Benjamin, y resulta, a la postre, un punto de partida ineludible en los esfuerzos para pensar a contrapelo la dinámica histórica presente, e incluso representa una constelación que bien puede guiar los pasos que se encaminan a reventar la lógica de esa misma dinámica histórica. En este sentido, la dialéctica negativa, al defender la oposición a la síntesis, plantea la necesidad de re-pensar o pensar a contrapelo las relaciones sociales, esto es, repensar las relaciones de los individuos con la naturaleza; tanto con aquella que les es externa, como con su naturaleza interna, ambas dominadas bajo la lógica de la valorización capitalista; también insita a repensar las relaciones que los individuos mantienen entre sí, que son sometidas por un ciego principio de identidad, principio que busca la sumisión de aquello que es diferente, que es único y singular, o que es diverso y múltiple, y que ejerce violencia sobre cualquier forma de “la otredad”, buscando la destrucción de lo que no le es idéntico.

“Quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata, tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus formas más ocultas” (Cfr. Adorno: 2001, p. 9). Esta es la máxima bajo la que puede actualizarse el pensamiento negativo en la fase actual del capitalismo; del pensamiento que es negativo en tanto que negador de la dinámica histórica que se impone y de sus nefastos corolarios.

Sólo un pensamiento intempestivo es capaz de desvelar las fuerzas ocultas, atávicas, que permiten la conservación progresiva de la unidad sistémica capitalista pese al carácter descomunal de sus contradicciones. ¿Cómo es posible esta conservación? ¿De dónde mana el sentido del sin sentido de la época actual? ¿Sobre qué se sostiene la valorización, dadas las condiciones actuales de agotamiento y sofocamiento de las partes que la componen?

2

El imperio de la Industria Cultural

En este capítulo se expone el impulso crítico del concepto Industria Cultural, considerando sus antecedentes y alcances; y se utiliza dicho concepto para ensayar una lectura sobre el sistema de socialización actual.

2. El imperio de la Industria Cultural

2.1 Dialéctica de la reproductibilidad técnica: Walter Benjamin y su aviso de incendio

[...] if the abolition of the bourgeoisie is not completed by an almost calculable moment in economic and technical development (a moment signalled by inflation and poison-gas warfare), all is lost. Before the spark reaches the dynamite, the lighted fuse must be cut. (Benjamin: 2016, p. 66)

El siglo XX, tan breve como catastrófico, abrió su telón con los resultados de un sorprendente desarrollo, que ponía las fuerzas productivas de la humanidad a un nivel de precisión y adaptabilidad que las épocas anteriores, tal vez, sólo hubieran podido imaginar. El progreso científico y técnico, condicionado por las necesidades de la producción material, le confirió al mundo nuevas particularidades históricas; lacró el sello distintivo de la época. Si bien, los orígenes de la industrialización, en tanto que organización y sistematización de una producción con alcances masivos, que se fundamenta en la aplicación de la ciencia y la técnica para el aprovechamiento capitalista, se remontan hasta mediados del siglo XVIII, cuando las economías basadas en el trabajo artesanal fueron finalmente suplidas por aquellas basadas en el trabajo asalariado (enajenado); las innovaciones tecnológicas, es decir, los alcances de aquellas ciencias aplicadas a la producción y al mejoramiento de la misma, alcanzan su esplendor en los albores del siglo XX.

Desde la máquina de vapor y el telar mecánico, hasta el motor de combustión interna y el cinematógrafo; la llamada “revolución industrial” provocó, y aún provoca, profundas transformaciones en todos los ámbitos de la vida. Hizo abstracción de las particularidades y especificidades de la vasta diversidad de trabajos concretos, homologándolos bajo una misma unidad de medida (el tiempo), e igualando sus productos bajo la misma forma y con el mismo equivalente general: la mercancía y la ganancia, respectivamente; identificó a todos los individuos sujetos a sus procesos dentro de la misma unidad sistémica, soslayando también sus rasgos identitarios, o utilizando tales rasgos como criterio diferencial en la organización de la división social del trabajo necesario para la conservación de tal unidad.

Pero una de las transformaciones más radicales que el desarrollo tecno-científico provocó, se dio en “la forma” que tienen los individuos de experimentar el mundo y la

vida. En tal sentido, las consecuencias de la industrialización capitalista occidental no sólo se hicieron visibles en el ámbito económico-político, sino, en última instancia, en el ámbito socio-cultural.

Los campos de la cultura en general, y el arte en particular, se vieron revolucionados por la incursión de las nuevas técnicas en ellos, y tal revolución derivó, por una parte, en la configuración de un nuevo orden en el mundo y, por la otra, en una nueva forma social de ver aquel orden. El maridaje entre la nueva tecnología y la cultura creó un nuevo panorama general para las artes; panorama que también se expresa bajo la forma de la producción y el consumo masivo de mercancías, pero que atañe al alma. A partir de esta relación, que puede ser nefasta y afortunada, las artes adquirieron como característica histórica la dependencia respecto de una revolución tecnológica sin precedentes, y se transformaron radicalmente, pues su reproductibilidad y comunicabilidad corresponde con las necesidades expresadas por el nuevo tipo social de consumo, que es masivo. En la era de la reproducción, las artes resultan impensables sin la revolución tecnológica.

Walter Benjamin fue uno de los primeros en notar y teorizar los corolarios y posibilidades de la imbricación entre el arte de vanguardia y las conquistas de la técnica moderna. Sin embargo, el contexto en el que construye su pensamiento, el ascenso del fascismo, lo obliga a esclarecer la relación que este nuevo tipo de arte, fundado en las nuevas técnicas, mantiene con una posible revolución política en curso. Para ello, apela al tratamiento dialéctico de la cuestión, pues no le es posible pensar sobre una obra estática, aislada, atemporal en sentido histórico; antes bien, requiere insertarla en el conjunto vivo de las relaciones sociales de las cuales participa para esclarecer, sí su tendencia política y su consecuente calidad estética, pero más importante aún, el lugar que la obra ocupa al interior de esas mismas relaciones sociales, así como su capacidad para intervenir activamente en el proceso revolucionario tendiente a transformarlas.³⁶

En la inteligencia de que las relaciones sociales están condicionadas por las relaciones de producción, Benjamin es también consciente del riesgo que la obra de arte y su autor corren ante la nueva y mayor capacidad integradora del sistema de socialización capitalista, en su dimensión fascista y en su fase tecno-industrializada: “[...] el aparato burgués de producción [...] tiene la capacidad de asimilar e incluso

³⁶ Cfr. Walter Benjamin, *El autor como productor*, Editorial Ítaca: México, 2004. pp. 22-23, 33.

propagar cantidades sorprendentes de temas revolucionarios sin poner por ello seriamente en cuestión ni su propia existencia ni la existencia de la clase que lo tiene en propiedad” (Cfr. Benjamin: 2004, p. 39). Incapacitada por falta de potencia, o por propia voluntad de su “hacedor”, la obra de arte, enclavada en este contexto de normalización y reproductibilidad, expresa la renuncia al proceso revolucionario, pues no introduce en el sistema de producción innovaciones que subviertan su lógica y que, alejándolo de la clase que lo domina, lo aproximen hacia aquella que lo dinamiza. Por el contrario, diría Benjamin, la única función social identificable en este tipo de obras, es la de traducir cada vez más elementos de una menesterosa situación socio-política en el lenguaje del entretenimiento público que, bajo la forma de una nueva objetividad y a través de los nuevos medios técnicos, llega hasta los rincones más insospechados, sublimando las catástrofes y logrando “hacer incluso de la miseria un objeto de disfrute” (Cfr. Benjamin, 2004, p. 41).

El autor como productor nos pone frente a las transformaciones ocurridas en la praxis artística, en el marco de una racionalización extrema de los procesos productivos-consuntivos. En la época de la “nueva objetividad” descrita por Benjamin, la asimilación del intelectual (autor) por parte del modo de producción imperante aparece como un grave riesgo. El autor como productor, si bien podría coadyuvar a la transformación de las relaciones de producción que abastece con su obra, también puede mostrarse obnubilado por la nueva técnica de la publicación (reproductibilidad-comunicabilidad de las obras en relación con los nuevos medios técnicos), y de esta manera puede ser constreñido a la labor conservadora de un poder que le es ajeno. El autor, en este sentido, deviene un productor asimilado en un mundo íntegramente administrado.

Pero el planteamiento de Benjamin se complejiza en los esfuerzos por construir una relación entre el arte de vanguardia y la revolución política. Logró vislumbrar y develar que la transformación radical en la consistencia misma del arte responde tanto al ascenso de la nueva técnica, como a la profunda reconfiguración de la vida social, es decir, que el desarrollo tecno-industrial transformó el mundo y, por ende, transformó las formas y canales para expresarlo y percibirlo.

[...] lo que determina el carácter <<industrial>> de un arte no [sólo] es la adopción de artilugios mecánicos concretos, sino la ruptura del proceso de creación individual en segmentos especializados, como en la

famosa manufactura de alfileres de Adam Smith; es el hecho de que el productor individual se haya disuelto en un colectivo, coordinado por un gestor o un director. (Hobsbawm: 2013, p. 248.)

Inmersas en las nuevas relaciones de producción, que determinan nuevas relaciones sociales fundadas en una también nueva división social del trabajo, las artes, en su realización llevan la impronta de la valorización. En este sentido, el instante crucial de la metamorfosis del arte, criticado por Benjamin, aparece como la transición de un tipo de arte en el que predomina el “valor para el culto”, un tipo de arte que surge a partir de la labor de sujetos concretos, identificados e identificables al interior de organizaciones sociales particulares y específicas; hacia un tipo de arte en el que predomina el “valor para la exhibición”, que surge en el marco de las relaciones de producción capitalistas, y que durante todo el proceso de su elaboración está en contacto con el sistema de aparatos, mismos que potencian su reproductibilidad y comunicabilidad.

“La obra de arte ha sido siempre reproducible” (Benjamin: 2003, p. 39), dice Benjamin, pues una de las cualidades principales de las acciones y obras humanas es que todas pueden ser replicadas, imitadas, “re-hechas” por otros seres humanos. Sin embargo, la reproducción técnica de la obra de arte resulta innovadora e inmersa en un desarrollo creciente, debido al revolucionamiento de la base material de la sociedad, cuyo despliegue se da más rápidamente que el de la superestructura³⁷.

En medio de esta contradicción, la reproducción técnica, que alcanza su forma más lograda justo en el inicio del siglo XX, capta todos los campos de la superestructura, pues su despliegue la supera, y se vuelve determinante para la totalidad de las acciones y obras humanas.

Hacia mil novecientos la reproducción técnica había alcanzado un estándar tal, que le permitía no sólo convertir en objetos suyos a la totalidad de las obras de arte heredadas y someter su acción a las más profundas

³⁷ Cfr. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI editores: México, 2008. pp. 4-5, 335. “La totalidad de [las] relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Uberbau*] jurídico y político y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. [...] las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes. [...] Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.”

transformaciones, sino conquistar para sí misma un lugar propio entre los procedimientos artísticos. (Benjamin: 2003, pp. 40-41.)

La nueva técnica, sello distintivo de una nueva época, se yergue no sólo como la técnica de la reproducción, sino, también como la técnica de la acumulación, pues sus logros le permiten abarcar en retrospectiva las obras de la humanidad para traerlas, reproducidas, hacia el nuevo tiempo, y la consolidan, a la vez, como elemento fundamental e imprescindible en la producción de nuevas obras. Así, diría Benjamin, queda lacrado el carácter omnipresente y universal de la técnica de la reproducción en la época actual.

En el primado de esta nueva técnica y sus potencialidades, Benjamin ve la crisis de las que “tradicionalmente” se consideraban características intrínsecas de la obra de arte. La “autenticidad” de una obra, entendida como su existencia única y su pertenencia a un tiempo y un espacio, específicos y particulares, se ve transformada al entrar ésta en contacto con la reproductibilidad técnica, no así su consistencia estética, que queda intacta. “El aquí y el ahora” de la obra de arte se desvalorizan, desaparecen, pues ésta es aproximada al receptor, y en tal aproximación, tanto su materialidad como su historicidad se trastocan. Es decir, bajo la técnica de la reproducción, lo reproducido, la obra de arte, se separa completamente del ámbito de la tradición. La aparición masiva de una obra de arte aniquila su unicidad; aquella se ve emancipada de las fuerzas atávicas del culto, del ritual, y se actualiza al llegar hasta la situación singular del receptor. Benjamin ve en esta actualización un síntoma que expresa cabalmente la dinámica masiva de nuestra época; un trastorno en el contenido y el valor de la tradición, que se hace extensivo hasta la herencia cultural, pues incluso en su forma más positiva de la emancipación de la obra de arte respecto de la metafísica ritual, va implícito un lado destructivo y catártico.

Pero con la reproductibilidad técnica, no sólo se transforma el aspecto cualitativo y material de la obra de arte; también se transforma el condicionamiento histórico de la percepción humana.

“[...] lo que se marchita de la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica es su aura. [...] Ahora es posible no sólo comprender las transformaciones del *medium* de la percepción de las que somos contemporáneos como una decadencia del aura, sino

también mostrar sus condiciones sociales” (Cfr. Benjamin: 2003, p. 44, 46-47).

El aura de una obra de arte consiste en el carácter único e imperecedero de su singularidad. La obra, en este sentido, puede considerarse el escenario en el que acontece lo sobrenatural, pero ocultos sus significados, que sólo se revelan y se vuelven asequibles mediante el ritual. La obra de arte aurática, es esencialmente auténtica y no admite copia ni repetición. En su entretejido especial de espacio y tiempo, se guardan los secretos de la tradición, se trenzan y se tensan los valores que sustentan una cosmovisión. Oculta a los ojos profanos, el aura de la obra sólo se manifiesta ante los iniciados, “como el apareamiento único de una lejanía por más cercana que pueda estar” (Cfr. Benjamin: 2003, p. 47).

Pero la manifestación material de la divinidad, se ve acallada por la reproductibilidad técnica de la obra, que parte de una nueva realidad social, y condiciona su transformación. El carácter masivo y dinámico del nuevo sistema de socialización, exige de aquella lejanía más proximidad que nunca, y pasa por encima de su unicidad mediante la promoción y recepción de su reproducción. La extrapolación de las obras y objetos, la extracción de los mismos más allá de los alcances y cobertura de su inmediatez: esto significa la destrucción del aura, pero también da cuenta de la característica principal de una nueva percepción, de un nuevo “mirar” que se vuelca sobre el mundo, y que homogeniza sus obras bajo las mismas formas.

Pero si el criterio de autenticidad llega a fallar ante la producción artística, es que la función social del arte en su conjunto se ha trastornado. En lugar de su fundamentación en el ritual, debe aparecer su fundamentación en otra praxis, a saber: su fundamentación en la política (Cfr. Benjamin: 2003, p. 51).

La reproductibilidad técnica de la obra de arte la emancipa de la metafísica; la libera de una existencia estática, sujeta a las fuerzas atávicas del culto y el ritual y, al llevarla más allá de donde ella por sí misma nunca podría estar, le confiere una dimensión política. Con la emancipación, las obras de arte pierden su valor ritual y adquieren una nueva y decisiva función social, a saber, ejercitar a la humanidad en el establecimiento de nuevas relaciones sociales; nuevas relaciones entre los individuos, y entre éstos y la naturaleza. Benjamin encuentra en el cine la forma prototípica de esta potencia emancipatoria de la reproductibilidad técnica.

El cine sirve para ejercitar al ser humano en aquellas percepciones y reacciones que están condicionadas por el trato con un sistema de aparatos cuya importancia en su vida crece día a día. Al mismo tiempo, el trato con este sistema de aparatos le enseña que la servidumbre al servicio del mismo sólo será sustituida por la liberación mediante el mismo cuando la constitución de lo humano se haya adaptado a las nuevas fuerzas productivas inauguradas por la segunda técnica. (Cfr. Benjamin: 2003, pp. 56-57)

Para Benjamin, no se trata de ensalzar el estado preindustrial denunciando el carácter destructivo de la reproductibilidad técnica respecto del aura y la autenticidad de las obras; no se refiere a un trastorno en la función social (ritual) del arte, como aquella añoranza de un pasado mítico y mágico marcado por el quehacer artesanal y la reproducción manual de la vida que se han pervertido ante el advenimiento de la sociedad moderna; sino un trastorno en términos del revolucionamiento de aquella función social, y de los impulsos emancipatorios que entraña. Él entiende de manera dialéctica el despliegue de las fuerzas productivas de la sociedad, manifiesto en los logros técnicos de principios del siglo XX, y reflexiona sobre las circunstancias en las que se relaciona la humanidad con este nuevo ciclo productivo. Logra vislumbrar, tanto la posibilidad de la subordinación de la humanidad ante el sistema de aparatos, como la imagen de una nueva humanidad relacionada con ese mismo sistema que, si bien la condiciona, también puede ser instrumento de su emancipación; no de una liberación de las máquinas, pues éstas son un factor determinante de la nueva realidad social, sino, de una liberación en relación a, y a partir de las máquinas. El cine, cuyas obras, amén del proceso de montaje entrañan una perfectibilidad, una reproductibilidad y una comunicabilidad nunca antes vistas, representa la potencia dialéctica antes señalada; representa la total separación de la obra respecto del elemento ritual que otrora la apartaba de su función política.

Pero es necesario señalar que Walter Benjamin es también un gran mensajero de la catástrofe, y que dio aviso sobre la amenaza de incendio que se cernía sobre la nueva época; denunció, a partir de una comprensión dialéctica de las particularidades históricas de su tiempo, el escabroso derrotero hacia el cual avanzaba la sociedad tecno-industrializada, subordinada a las exigencias sistémicas de la valorización capitalista.

En el remate de su ensayo sobre *la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, ensayo que, aunque no se ha reconocido así, sentaría las bases para las postreras reflexiones en torno a la Industria Cultural; Benjamin arguye sobre la *estética de la guerra*. Se embarca en una indagatoria por demás pertinente y temeraria, en un tiempo lacrado por el inmisericorde autoritarismo del fascismo. Se cuestiona por el germen de aquel autoritarismo, por el núcleo de ese nuevo ídolo y de toda su feligresía que deriva en la destrucción expedita de la vida y en el claustro del pensamiento. “La proletarización creciente del hombre actual y la creciente formación de masas son dos lados de un mismo acontecimiento” (Cfr. Benjamin: 2003, p. 96), escribía Benjamin declarando el advenimiento del fascismo y anunciando la brutal llegada del brazo armado del Estado totalitario, de ese “[...] sistema de relaciones abstractas y cuantificables que a partir de cierto tipo de apropiación de los recursos productivos [marcada por el monopolio y usufructo de la violencia] determina la formación, el intercambio y el reparto de los valores”³⁸.

La máxima división y enajenación del trabajo, su administración unilateral, aunadas a la uniformización (homogenización) de los individuos, que una vez indiferenciados se encuentran incapacitados para transformar las relaciones de propiedad a las cuales se encuentran forzosamente sujetos, ése es el ímpetu que conserva el orden determinado por la economía-política. No obstante el derecho que tienen las masas para revolucionar y transformar las relaciones de propiedad que el Estado autoritario vigila celosamente con su fuerza armada, “el fascismo”, decía Benjamin, “intenta darles [a las masas] una expresión que consista en la conservación de esas relaciones. Es por ello que el fascismo se dirige hacia una estetización de la vida política” (Cfr. Benjamin: 2003, p. 96). Es decir, que el Estado autoritario despliega todo un sistema de aparatos dispuesto para la producción de nuevos valores de culto en los que la masa, ávida de certezas, sea capaz de encontrar su reflejo más seductor. El origen de este reflejo, a decir de Walter Benjamin, no es otro que la máxima exhibición de las fuerzas operantes de la economía-política, “[...] el punto en el que culminan todos los esfuerzos para concretar una estetización de la política. Este punto es la guerra” (Cfr. Benjamin: 2003, p. 96).

³⁸ Cfr. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores: México, 2013. p. 29.

Para la economía-política, tanto como para la técnica, la guerra es esa vorágine revitalizante que más que trastocar las relaciones de propiedad las afianza, las fortalece mediante el despliegue del instrumental técnico sobre una circunstancia concreta. Mientras por un lado la masa es movilizaba frenéticamente desde su destructividad, por el otro, las relaciones de propiedad se ven esclerotizadas y así son heredadas, ya en las filas de los caudillos, ya en las fosas anónimas. La guerra imperialista constituye el despliegue total del potencial emancipatorio de la técnica desarrollada en un orden económico-político dado, empero, abocado tal despliegue a la conservación de las relaciones de propiedad a cualquier precio, incluso el de la destrucción absoluta.

La estética de la guerra, que Marinetti promovía absurdamente desde el *l'art pour l'art* haciendo a un lado cualquier manifestación extraestética, dictando una lectura autorreferencial y pretendidamente autónoma, cerrada sobre sí misma, que exilia cualquier miramiento histórico o social, es en Benjamin no sólo la máxima expresión de la estetización de la política, sino la cúspide del andamiaje montado por el Estado autoritario para asegurar su conservación (Cfr. Benjamin: 2003, p. 97).

Desde una reflexión fundada en la dialéctica, y con base en una rearticulación de la crítica materialista al trabajo enajenado, Benjamin presenta una perspectiva sobre la estética de la guerra:

[...] la estética de la guerra actual se presenta de la manera siguiente: cuando la utilización natural de las fuerzas productivas es retenida por el ordenamiento de la propiedad, entonces el incremento de los recursos técnicos, de los ritmos, de las fuentes de energía tiende hacia una utilización antinatural. Ésta se encuentra en la guerra, cuyas destrucciones aportan la prueba de que la sociedad no estaba madura todavía para convertir a la técnica en un órgano suyo, de que la técnica no estaba todavía suficientemente desarrollada como para dominar las fuerzas sociales elementales. La guerra imperialista en sus más terroríficos rasgos, está determinada por la discrepancia entre unos medios de producción gigantescos y su utilización insuficiente en el proceso de producción (con otras palabras, por el desempleo y la escasez de medios de consumo). La guerra imperialista es una rebelión de la técnica que vuelca sobre el material humano aquellas exigencias a

las que la sociedad ha privado de su material natural. En lugar de generadores de energía, despliega sobre el campo la energía humana corporeizada en los ejércitos, en lugar del tráfico aéreo, pone el tráfico de proyectiles, y en la guerra química encuentra un medio para eliminar el aura de una manera diferente. (Benjamin: 2003, p. 98)

La obscenidad de este orden social, el correspondiente al capitalismo tardío, que es un modelo complejizado del Estado autoritario, cuya superabundancia de mercancías fluye en la misma banda y se exhibe en el mismo aparador que la depauperación absoluta del trabajador, sólo encuentra un desfogue para su poder en el acto onanista de la guerra. El potencial emancipatorio de la técnica deviene la principal amenaza; en el triunfo de la razón subyace su fracaso. Para Walter Benjamin, la estetización de la política no sólo se centra en la interpretación de lo sensible en función de ciertos presupuestos (los del régimen), sino que avanza hasta la estructuración expedita de eso mismo sensible, apelando a la reproductibilidad técnica de los valores, que desde los medios eternos trazados por el Estado autoritario, siempre serán valores de culto.

La estética de la guerra, es el culmen de la estetización de la política en el marco del Estado fascista. Igual que *l'art pour l'art*, prescinde de su circunstancialidad concreta (del sufrimiento, de la muerte y de la desolación históricamente determinados) y constriñe a su principal elemento, el ser humano, ante el goce estético que produce el espectáculo de su propia aniquilación.

De esta manera, Walter Benjamin esboza una dialéctica respecto de los nuevos medios técnicos, y sobre sus alcances y limitaciones, fortalezas y debilidades en el marco de la reproductibilidad técnica. Este esbozo, es la piedra de toque para los esfuerzos que poco más tarde Adorno y Horkheimer emprenderían para difundir una comprensión crítica del nuevo orden social y cultural, así como de sus catastróficos corolarios. El impulso crítico de la constelación conceptual Industria Cultural debe su origen a estas reflexiones de Walter Benjamin, quien, si bien sucumbió víctima del fascismo, aún no ha sido derrotado.

2.2 Constelaciones críticas: el concepto Industria Cultural en Horkheimer y Adorno

Una cómoda ausencia de libertad, suave, razonable, democrática, señal de progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada.³⁹

Walter Benjamin no fue el único en pensar el devenir del mundo bajo el primado de las nuevas técnicas. Pero es posible considerar que sus ensayos y aproximaciones constituyen el germen del impulso crítico del concepto Industria Cultural, que poco más tarde, Adorno y Horkheimer construirían a manera de constelación conceptual, capaz de comprender el sistema de socialización capitalista en su fase tecno-industrializada, es decir, como modelo teórico capaz de abarcar críticamente el capitalismo, ya no solamente como un modo de producción, sino como una unidad de procesos, un sistema que estructura y gobierna la integridad de la vida social moderna en todas sus dimensiones, tanto objetivas como subjetivas, y en sus relaciones concomitantes. Pero la construcción de esa constelación conceptual, que como se verá más adelante podría ser capaz de conjugar en su interior algunos de los conceptos clave para la crítica de la economía política, sólo fue posible con base en la deconstrucción del paradigma epistemológico sobre el cual se levantó todo el edificio moderno. El ataque de Horkheimer y Adorno, que culminaría con la mordaz crítica a los “elementos del antisemitismo”, sí como posicionamiento político frente al fascismo de la época, pero también como evocación al odio y repudio que los autoproclamados “civilizados” proferían contra todos los semejantes que les recordaban el derrumbamiento de la civilización y la devastación de la Modernidad; encontró su raíz en una comprensión “dialéctica de la Ilustración”.

La humanidad, dirían Adorno y Horkheimer, “armada con el saber”, se ha lanzado a la conquista de la totalidad, y sobre las ruinas del pensamiento desencantado yergue las pesadas estructuras del nuevo orden que ve la luz. La principal característica de esta nueva razón ordenadora, como ya se menciona arriba, es la determinación totalitaria de la diversidad, su absorción al interior de una unidad inquebrantable, sustentada en principios lógicos, y dedicada al dominio técnico sobre la naturaleza. Lo dispuesto por ella es inefable, a no ser mediante *códigos universales*, y debe contribuir de manera práctico-utilitaria a la reproducción del

³⁹ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz: México, 1987. p. 23.

orden. “La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas” (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 62). La razón ilustrada, en este sentido, no acepta contradicción al interior de su estructura. En ella la igualdad prevalece en detrimento de la diferencia, así como en el Estado, “identidad suprema del Saber y del Poder”⁴⁰, la individualidad es aniquilada en beneficio de *una* identidad colectiva, funcional, capaz de reproducir el mismo orden. La negación, y sus formas, no tienen cabida en esta estructura ordenada por la razón ilustrada. La positividad, como correspondencia entre el dogma y el fenómeno, expande en todas direcciones el instrumental de esa razón, incluyendo y excluyendo los elementos que arden en sus calderas para mantener la propulsión.

El rigor analítico pretendía desbancar a la superstición para concretar la liberación del *individuo*, y para investirlo como soberano indiscutible del universo. En el nuevo paradigma, los dioses se transformarían en conceptos y las leyes universales deberían expresar el conocimiento acabado que se posee sobre *la totalidad*. Mediante la sistematización de su hacer, los individuos sobre los que el mismo universo se ha volcado, se transformaron en engrane y operario (medio) para la estructuración de un orden hegemónico articulado y expresado desde leyes universales, ante las cuales toda particularidad se encuentra, o debería encontrarse, sometida. Nada queda fuera del nuevo *sistema de pensamiento*. La unidad se concreta desde el conocimiento y control sobre el fenómeno. No parece existir alguna respuesta vedada para la nueva razón que, a diferencia de la razón mítica, no busca el equilibrio de las fuerzas, sino su control. La Ilustración absorbe la diferencia, absorbe la negación y la convierte en positividad para garantizar la conservación de su expansivo “movimiento emancipador”.

Al parecer, en *la época de la filosofía*, como se refiere D’Alembert a su tiempo, se poseen el conocimiento y el dominio sobre la totalidad. El “nuevo” paradigma epistemológico permite acercarse a la construcción de una nueva estructura para la realidad, en la que nada es externo, por la que todo es abarcado. “La Ilustración es totalitaria. [...] La multiplicidad de figuras queda reducida a posición y estructura, la historia a hechos, la cosa a materia” (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 62-63). El pensamiento ilustrado, absolutamente desencantado, se aleja de la superstición

⁴⁰ Cfr. Henri Lefebvre, *Hegel, Marx y Nietzsche*, Siglo XXI Editores: México, 2010. p. 94.

mediante la construcción de un orden universal para el que nada es desconocido, para el que nada es externo, para el que toda pregunta contiene una respuesta. Se trata de un pensamiento reflexivo, que siempre está volcado sobre sí mismo, avocado a comprender y mejorar sus diversos procesos. “No sólo se alegra de sus resultados, sino que rastrea el modo de su actuación y trata de darse cuenta de ella.”⁴¹ Así es como progresa este pensamiento. Se ensancha, se expande mediante el enriquecimiento de sus procedimientos y la extensión *in extremis* de sus principios. “[...] al ensanchamiento continuo que se opera en la periferia del saber acompaña, siempre, una retroversión, cada vez más consciente y decidida, hacia el centro auténtico y peculiar” (Cassirer: 2013, p.19). Por un lado, el pensamiento ilustrado progresa incorporando a la diversidad en su interior, traduciéndola a sus principios numéricos; por el otro, progresa estableciendo –proyectando– fines, destinos. Pero estos destinos, a su vez, sólo son eslabones en la cadena del proceso racional (racionalizante) que, mediante la aplicación del principio o el cumplimiento de la ley, conserva su movimiento. “El pensamiento no se afana tanto por metas nuevas, todavía desconocidas, sino que quiere saber a dónde se encamina y pretende perfilar la dirección de la marcha con su propia actividad” (Cassirer, 2013: pp. 18-19). Es éste el principal triunfo del pensamiento ilustrado: la extensión universal del principio y de la causa, mediante la transformación de la diversidad en unidad.

La unidad es vital para el pensamiento ilustrado; sólo mediante la inclusión de la totalidad en su paradigma, inclusión en la que va implícita cierta exclusión, la Ilustración garantiza la conservación de su movimiento progresivo. “La multiplicidad y variedad de los ámbitos en los que se mueve significan tan sólo el despliegue y el desarrollo completos de una fuerza por esencia homogénea y unitariamente informadora” (Cassirer: 2013, p. 20). Esta creencia en la unidad, que impregnó por completo el ámbito de la razón desde el siglo XVIII hasta la fecha, implica necesariamente la idea de una razón invariable, capaz de extenderse a todo ser pensante, a toda organización social, a toda cultura. La unidad de la razón no contempla diferencias, es ella el sustrato principal y esencial en el cosmos, lo único que perdura inmutable tras el paso de las opiniones o las normas morales, tras el paso de las creencias y las disposiciones jurídicas. Sin embargo, algunos autores

⁴¹ Cfr. Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica: México, 2013. p. 19.

han problematizado tal idea de unidad, acusándola de soslayar las particularidades intrínsecas a cada individuo, a cada organización social. “Uno en oposición con múltiple, en referencia a la totalidad tiene un claro sentido excluyente y simplificador”.⁴² Aquello que no logra engarzar con las prerrogativas de *lo uno*, simplemente es condenado a la impotencia solitaria de la *inutilidad*.

En oposición a la noción de unidad inherente a la razón occidental, “Hermann Cohen [por ejemplo] sugiere que la razón es única, pero no en el sentido estricto en el que el logos lo entiende. Es única porque conserva lo singular dentro de un universo múltiple” (Pilatosky: 2008, p. 85). Empero, el diálogo de la diversidad al interior de la razón occidental no ha podido darse. Las particularidades se suprimen para beneficio de la homogeneidad. La principal forma en que se suprimen las particularidades es la manipulación permitida por el absolutismo explicativo de la razón desencantada. “La unidad del colectivo manipulado consiste en la negación de cada individuo singular [...]” (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 68). Es ésta la noción de unidad que se promueve desde la razón ilustrada y el precio de su cumplimiento es muy elevado; “[la] identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ya ser idéntico a sí mismo” (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 67).

Bajo la nivelación absoluta mantenida en el orden de la razón científica, en el que lo abstracto norma cualquier fenómeno, el único destino posible para la totalidad es el ser *útil*. El mismo Hegel subrayaba el papel nodal de la función, de la utilidad, en el marco del pensamiento ilustrado, incluyendo dentro del esquema al propio ser humano quien, ataviado con los colores del derecho civil y procesal, erguido como propietario, se integró al reino de los medios:

Como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable. [...] Donde quiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde; utiliza a los otros y es utilizado.⁴³

En el orden práctico-utilitario del saber, Adorno y Horkheimer resaltaron el germen de la capitulación del pensamiento que se identificaría sin más con el dominio y que, soslayando la reflexión respecto de los fines que podría alcanzar, se avocó a la evaluación (cuantitativa) de los medios, encontrándose dedicado a la

⁴² Cfr. Mauricio Pilatosky Braverman, *La autoridad del exilio; una aproximación al pensamiento de Cohen, Rosenzweig y Buber*, FES Acatlán-Plaza y Valdes editores: México, 2008. p. 85.

⁴³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica: México, 2012. p. 331.

progresión de los procedimientos. Además, se trastoca radicalmente la humanidad que ya no es un fin en sí misma, sino un medio. El ser humano pasa a formar parte de los recursos a administrar por mor de la conservación del orden, y así se pretextan la dominación y la aniquilación del “hombre por el hombre”.

Desde el ojo omnipresente de la autoridad suprema, la ilusión protectora del padre primordial, ahora como razón mercantil, se sanciona toda actividad y se dictan las sentencias.

El Dios supremo entre los dioses emerge con este mundo burgués, en el que el rey, en cuanto jefe de la nobleza armada somete a los [objetos de explotación] a la gleba, mientras que médicos, adivinos, artesanos y comerciantes se cuidan del mercado. Con el fin del nomadismo se construye el orden social sobre la base de la propiedad estable (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 68).

Una nueva época se ve formalmente inaugurada. Se trata de la época de la propiedad y de la atomización no sólo de la acción, sino de los actores. El principio fundamental ante el cual todo debe igualarse se yergue sobre las cabezas de los propietarios haciéndolas rodar eventualmente. “El dominio se enfrenta al individuo singular como lo universal, como la razón en la realidad” (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 76). Así, al explicar *su* totalidad, extiende sus pesadas estructuras sobre todo resquicio de la vida, agotando cualquier explicación, satisfaciendo a manos llenas cualquier incertidumbre. En el régimen de la razón, la autoridad está delimitada por ella misma. Constituye, la razón, el ímpetu que puede conducir al ser humano ante la presencia de su absoluta liberación, empero, también hacia su más rotundo fracaso, expresado en la dominación y control absolutos sobre la vida. Tras la Ilustración, el ímpetu esclarecedor y ordenador de la razón no ha conocido límite alguno, ni siquiera el propio ser humano ha detenido su marcha.

Todo el siglo XVIII concibe la razón en este sentido. No la toma como un contenido firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una energía, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su ejercicio y en su acción. Lo que ella es y puede, no cabe apreciarlo íntegramente en sus resultados, sino tan sólo en su función. (Cassirer: 2013, p. 28).

Claramente, la razón ilustrada es expuesta como un movimiento, en todo caso como la fuente de un movimiento emancipador, que se concreta en el acto. Parece que teoría y praxis se dan en ella en un solo momento y que, al reservarse el primado de la función, blande como principal arma la técnica. Si por un lado, aparentemente se le confería cierta libertad al <<sujeto>> con respecto del viejo dogma de la divinidad, por el otro, se le constriñe ante un nuevo ídolo, acaso más cruel y celoso que todos los anteriores. El orden racional se torna omnipresente, omnipotente. Concreto en la forma del Estado, como “sistema de relaciones abstractas y cuantificables que a partir de cierto tipo de apropiación de los recursos productivos [...] determina la formación, el intercambio y el reparto de los valores” (Cfr. Castoriadis: 2013, p. 29), y en la sociedad, el orden deviene el medio en el que el ser humano nace. Este ser, que fluye anónimo a través de las estructuras que le preceden y le sobreviven, no puede crear ni configurar nada puesto que todo está resuelto. “La Ilustración ha devorado no sólo los símbolos sino también a sus sucesores, los conceptos universales, y no ha dejado de la metafísica más que el miedo a lo colectivo de lo cual ella nació” (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 77). En su movimiento incluyente (excluyente) la Ilustración ha engullido todo, y pugna por la abolición de la diversidad mediante la uniformización de las características desde sus preceptos.

Lo colectivo, aquello que se concretaba mediante relaciones de reciprocidad, es marginado y temido, no obstante haya sido la cantera de la cual mana la fuerza de la razón. La colectividad es transformada en una masa silenciosa informe, carente de rostro, que se mueve entre las predisposiciones del orden supremo y se dedica a la conservación de dicho orden encarnado en grupos tan poderosos como reducidos de hombres y mujeres mortales. “A través de la subordinación de toda la vida a las exigencias de su conservación, la minoría que manda garantiza con la propia seguridad también la supervivencia del todo” (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 84). En el esquematismo de la producción supertecnificada, correspondiente a una Ilustración superdesarrollada, todo está dispuesto para todos, de manera que no sea posible escapar a la elección de una función *útil* para el sistema, y así se garantiza la consecución en su funcionamiento. “Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie” (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 85).

La extrema división del trabajo ha conducido la labor humana lejos de la superstición. Aparentemente, el esclavo espectador de sombras de la caverna ha sido liberado, sin embargo, también lo han sido sus más profundas pulsiones destructivas, que como de la caja de Pandora, se elevan eclipsando el sol naciente y alimentando los reacomodos políticos de la economía que nunca ha contemplado a la clase trabajadora. “La impotencia de los trabajadores no es sólo una artimaña de los patrones, sino la consecuencia lógica de la sociedad industrial [...]” (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 89). En tal sociedad, la abundante y obscena producción de mercancías va aparejada a la reproducción de la insatisfacción y la miseria, la reproductibilidad tecnológica de la muerte. “La miseria [depauperación] como contraposición de poder e impotencia, crece hasta el infinito junto con la capacidad de suprimir perdurablemente toda miseria” (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 91).

Asistimos al tiempo del rotundo triunfo de la razón tecnológica, de la investigación espacial que ha superado sus propias fronteras llegando a lugares insospechados, de la investigación médica genómica, de la arquitectura y el urbanismo “sustentable e inteligente”, de la avasalladora fuerza destructiva, capaz de desaparecer de la faz de la tierra millones de vidas anónimas; asistimos al tiempo del rotundo triunfo de la Modernidad. Empero, millones de personas continúan muriendo de hambre en el umbral de una obscena superproducción; millones de personas se esfuman en el aplauso y la carcajada, principales estándares para calcular el impacto de los satisfactores y necesidades promovidos desde el régimen del capital, identificados inmediatamente con el *bien*. La Ilustración ha triunfado, se yergue victoriosa sobre la naturaleza, que nuevamente ha sido confinada a la caverna a contemplar las proyecciones de “lo verdadero”, encadenada al confort del ocio, asistiendo con agrado al espectáculo de su propia aniquilación.

En la nueva época, “[...] el hombre asiste a la destrucción de su vínculo privilegiado con lo que le constituye como humano, es decir con la sacralidad de la muerte y de la vida –lo que se pone en entredicho es la humanidad misma del hombre [...]”⁴⁴. A la postre, la misma humanidad ha sido cosificada en el reino de las mercancías abundantes. Funestos sucesos, como Auschwitz y Treblinka; como Hiroshima y Nagasaki; como Ruanda, Siria; como la masacre del Salado en Colombia o la indetenible y repugnante violencia contra las mujeres en México,

⁴⁴ Cfr. Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo, Homo sacer III*, Pre-textos: España, 2010. p. 85.

evidencian el desquiciamiento de un proyecto cuya base está profunda y largamente manchada de sangre. La Ilustración, como razón instrumental identificada plenamente con el dominio y la destructividad, urge al replanteamiento tanto de sus focos como de sus derroteros; no hacerlo implica la aceptación silenciosa y resignada de la nueva catástrofe que ya se levanta en el horizonte.

Emparentada con los elementos teóricos para una crítica de la época de la reproductibilidad técnica legados por Benjamin, la crítica de la Ilustración, entendida como crítica del fundamento epistemológico del proceso histórico de la Modernidad y como crítica del engaño de masas, permitió establecer bases concretas sobre las cuales levantar el andamiaje filosófico dedicado a desvelar tanto las cualidades históricas, como las formas operativas de un sistema de socialización fundado sobre la enajenación, la explotación y la subsunción de individuos atomizados e indiferenciados. El capitalismo tardío, arraigado en un re-encantamiento del mundo, en la depauperación del trabajo humano y en su eventual sustitución, así como en el carácter superabundante y obsolecente de los productos de dicho trabajo; conservado progresivamente sobre la aniquilación de la individualidad sofocada y debilitada; nutrido gracias a la superproducción de vidas dañadas; ese capitalismo en su fase superior, encuentra en el modelo teórico de la Industria Cultural una crítica que, peinándolo a contrapelo, pone sobre la mesa sus más nefastas y descomunales contradicciones.

La constelación conceptual, *Industria Cultural*, vertebrada los diferentes momentos históricos de la Teoría Crítica, y expresa la unidad de sus intereses. Esto no quiere decir que tal corriente de pensamiento se agote en una de sus contribuciones; significa, antes bien, que el oxímoron *Industria Cultural* articula elementos conceptuales propios de la filosofía occidental -particularmente de la crítica de la economía política legada por el gran Karl Marx, con las aportaciones del psicoanálisis para el estudio de la sociedad y la cultura-, y de esta manera, posibilita un ejercicio de verbalización sobre la modernidad capitalista, en tanto que experiencia radical de una vida dañada, de una vida que se encuentra sofocada y que se desarrolla subsumida en una unidad sistémica de procesos cuya principal y única actividad es la transformación de todo producto humano, incluido el ser humano mismo, en *capital*.

“La cultura marca hoy todo un rasgo de semejanza” (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 165). Aquello que otrora era el resultado constante de relaciones sociales

concretas y particulares, entre individuos identificados, entre sí y con su hábitat; hoy día se desarrolla en el marco de la sistematización y bajo el primado de la productividad. La vida social, entendida en su unidad histórica, aparece ahora íntegramente determinada dentro de un sistema de procesos automatizados, obligatorio y totalitario, que exige una afirmación incondicional, y que es entendido por aquellos sujetos a su lógica como eterno y superior.

Al emparentar en el título de su ensayo dos mundos disímiles, antípodas en el proceso histórico de la humanidad; Adorno y Horkheimer levantan la denuncia sobre la neutralización y cosificación del ámbito de la cultura, dada su subordinación y subsunción ante el ámbito de la reproducción material; también denuncian el fetichismo que rige el mismo desarrollo cultural, en la observancia de la tendencia mitológica de su racionalidad, que sucumbe cotidianamente bajo el imperio de la mercancía. “Industria Cultural” significa, en este sentido, la yuxtaposición irónica de dos términos que nombran mundos distintos, formas diferenciables e identificables de “hacer”. El impulso crítico de esta constelación conceptual radica en su aparente obviedad. No se trata de una simple crítica a la tecnología o al entretenimiento, que en todo caso serían formas prototípicas de esta nueva unidad sistémica; la crítica de “la industria cultural remite ante todo a la subsunción total de la cultura a la forma de la mercancía [...]”⁴⁵, es decir, critica el hecho de que los productos de esta “nueva forma cultural” no son más que mercancías, y que por lo tanto no pueden ir más allá del contexto en el que surgen, que es el de la valorización capitalista.

Tanto los reductos la cultura burguesa tradicional, como los contenidos emblemáticos de la cultura popular, sin olvidar las formas contraculturales, alternativas y/o subculturales que pretenden florecer más allá del mercado; todo se recicla, se subsume y se rige bajo la lógica del valor, que es la lógica de la acumulación. La Industria Cultural, en tal sentido, implica una transformación estructural de las sociedades capitalistas; se trata de una reconfiguración social según la cual la capacidad integradora del capital da muestras de haber alcanzado su máximo desarrollo, pues logra permear y determinar íntegramente todas las dimensiones de la vida confiriéndole su sello, a saber, la conservación progresiva del capital. Estos planteamientos, no se orientan hacia una crítica de la cultura, pues ello

⁴⁵ Cfr. Jordi Maiso, “Procesos de subjetivación en la Industria Cultural”, en: *Jornadas “Procesos de Subjetivación en la Sociedad Contemporánea”*, conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, 4 de diciembre de 2012, p. 3.

implicaría restringir su impulso en el plano de la ideología; por el contrario, es una crítica de la sociedad capitalista, pues logra exponer aquellos procesos bajo los cuales se fijan las relaciones de dominio y dependencia en todos los ámbitos de la vida, que fundamentalmente constituyen una “transformación estructural de la experiencia y un debilitamiento del yo”⁴⁶, pero que, necesariamente, requieren de la constitución e institucionalización de una civilización, que a su vez comprende una forma cultural específica, completamente sometida a las exigencias sistémicas del “sujeto automático”, es decir, “a la transformación del dinero en capital”.

La materialización de las relaciones sociales en función de la disposición y composición arquitectónica del espacio urbano, manifiestan, a decir de Adorno y Horkheimer, el principio de cosificación propio de la Industria Cultural, explícito en la instrumentalización y funcionalización tanto de los escenarios, como de los actores, y del movimiento entre ambos. En este sentido, los proyectos urbanísticos, por su composición, contribuyen a perpetuar el poder del capital sobre los individuos sofocados, que naturalizan el carácter ajeno de la ciudad, que resulta ajena a su voluntad, pues se les impone con una potencia encantadora y avasalladora, ante la cual, al parecer, sólo les queda someterse. La relación inversamente proporcional e interdependiente entre el poder concentrado, manifiesto en la creciente organización social y urbana; y el también progresivo debilitamiento de los individuos singulares, subyugados por imperativos productivos, es el sustrato de la Industria Cultural, y de su forma desarrollada, “la sociedad del espectáculo”.

El análisis llevado a cabo en *Dialéctica de la Ilustración* coincide con aquél realizado por Guy Debord respecto de la sociedad del espectáculo a finales de la década de los 60, pues, aunque el contexto socio político diverge, evidentemente ambos análisis pertenecen a una misma tradición teórica. Ambos, devienen constelaciones críticas que permiten comprender cómo las necesidades sistémicas del capital penetran y determinan todas las dimensiones de la vida, y cómo dan forma y predeterminan tanto la manera de ver el orden en el mundo, como la forma y los medios para relacionarse con él.

La constelación conceptual *Industria Cultural* da cuenta de una fase superior en la lógica de la valorización del capital; remite a pensar en una estructura funcional de socialización, en expansión constante, que subsume bajo sus principios

⁴⁶ Cfr. Jordi Maiso Blasco, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ediciones Universidad de Salamanca: España, 2010. p. 376.

operacionales la integridad de la vida social. La vida cotidiana, al consolidarse esta nueva fase histórica del capital, queda sin más sometida ante los imperativos sistémicos de la valorización, y sus rincones más íntimos se someten a este principio. Se subordina ante la forma del valor y es íntegramente traducida bajo la forma mercancía. En la dicotomía fundamental entre el “tiempo de producción” y el “tiempo libre”, característica elemental en las formas de socialización que son propias a la fase superior del capitalismo, esta ocupación total de la vida por parte de la mercancía resulta evidente; ella impregna todos los ámbitos. Tan es así, que en principio ya no es posible distinguir entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio, pues los individuos atomizados producen aún más plusvalor durante el tiempo libre, y éste, en consecuencia, puede verse como una prolongación directa de aquel. En este sentido, en el marco de la Industria Cultural, la vida adquiere un carácter binario pseudocíclico, es decir, que la interrupción entre la noche y el día, entre la jornada laboral y el día de descanso, entre la temporada de producción y el período vacacional es una ilusión, pues la valorización del valor no se detiene nunca. El tiempo libre se da encadenado a su contrario, y éste constituye su impronta, pues le imprime sus sellos característicos. Adorno y Horkheimer explican esta identificación a partir del cine, no como elemento disruptor de la realidad, sino como instrumento para el adiestramiento y la atrofia de la imaginación y de la espontaneidad de los consumidores culturales.

El mundo entero es conducido a través del filtro de la Industria Cultural. La vieja experiencia del espectador de cine, que percibe el exterior, la calle, como continuación del espectáculo que acaba de dejar, porque este último quiere precisamente reproducir fielmente el mundo perceptivo de la vida cotidiana, se ha convertido en el hilo conductor de la producción. Cuanto más completa e íntegramente las técnicas cinematográficas dupliquen los objetos empíricos, tanto más fácil se logra hoy la ilusión de creer que el mundo exterior es la simple prolongación del que se conoce en el cine (Horkheimer y Adorno: 2009, p. 171).

Cada uno de los productos de la Industria Cultural es un modelo de la gigantesca maquinaria económica funcionando. Aquel arte subversivo, en el que Brecht defendía la no identificación como finalidad principal, y en el cual incorporaba elementos estéticos que revolucionarían la composición impidiendo tal identificación

entre realidad y ficción; ese arte ha quedado en el olvido, o resiste en la marginalidad. “[...] cada manifestación particular de la Industria Cultural hace de [los hombres] aquello en lo que dicha industria en su totalidad los ha convertido ya” (Cfr. Horkheimer y Adorno: 2009, p. 172). La traducción estereotipada es universal en el escenario de la Industria Cultural, pues el desarrollo técnico reduce gradualmente la tensión entre la ficción y la realidad, entre la imagen y la vida cotidiana y, así, posibilita la panacea, la falsa huída.

La Industria Cultural convirtió inclusive en escape del mundo determinado por el principio de la renuncia conformada con la realidad en una parte de este mundo. Ella se las arregló para hacer pasar el arte sin sueños como el cumplimiento de los sueños, la renuncia sonriente y jovial como compensación de las renunciaciones. La Industria Cultural significaba todavía [...] la reducción de la promesa de felicidad del arte, neutralizada en contemplación, a “baño curativo de la diversión”⁴⁷.

La Industria Cultural ofrece como tierra prometida, ante la sordidez de la vida cotidiana, a la misma vida cotidiana, estetizada bajo los principios y designios del consumo masivo. Aquí radica el engaño que representa; no en que, decantada a través de sus filtros, la realidad se instituya como distracción; sino en la atrofia que causa, pues la requiere, tal modelo de socialización en la capacidad que los individuos atomizados podrían tener para experimentar la vida. Esta capacidad experiencial se ve radicalmente transformada, pues en el marco de la Industria Cultural también son producidos la emoción y el sentimiento; en sus escenarios se dicta de manera totalitaria no sólo el fenómeno, sino la forma de reaccionar frente a él.

Como es posible notar, el carácter totalitario de la Industria Cultural se finca en el individuo sujeto a sus procesos. Claramente, el maridaje entre entretenimiento y cultura, englobado por la economía tecno-industrializada, da cuenta del sofocamiento de la individualidad que ahora se produce en serie. En la espiritualización forzada de la diversión, y en el desplazamiento forzado a que las risas estridentes han obligado a la felicidad, está oculta la clave de la identificación,

⁴⁷ Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, Fondo de Cultura Económica/UAM: México, 2011, p. 423.

aceptación y afirmación de la lógica de la valorización impuesta en el mundo vuelto industria.

La industria está interesada en los hombres [y en las mujeres] sólo en cuanto a clientes y empleados suyos y, en efecto, ha reducido a la humanidad en general y a cada uno de sus elementos en particular a esta fórmula que todo lo agota (*Cfr.* Horkheimer y Adorno: 2009, p. 191).

En el capitalismo tardío, la lucha por la pertenencia es constante e incesante. Todos los individuos se encuentran condenados a refrendar día tras día su contrato con el sistema de socialización o, de lo contrario, enfrentarse al exilio hacia la soledad y la impotencia. La identificación perenne con el amo no admite tregua, so pena de exclusión y aniquilación. Así, la individualidad y el individuo se constituyen como una ilusión más, que se suma a la superproducción de ilusiones, y que se reduce a la incuestionable identificación con la universalidad social abstracta. La cultura de masas, socializada por la Industria Cultural, entraña el carácter ficticio de aquel baluarte de la burguesía, a saber, el individuo autónomo, pues su libertad, no es más que una apariencia preconcebida, producida en serie, que reivindica un aparato económico y social.

Pero esta integración universal, llevada a cabo desde arriba e intencionadamente por la Industria Cultural, no puede verse como una simple manipulación; pensarlo así implicaría reducir los alcances de la problemática, tanto como simplificar las fuerzas capaces de hacerle frente. No se trata de un engaño que se desvanezca al amanecer, igual que una pesadilla. Contrario a lo que Guy Debord plantearía más adelante: que los individuos frente al espectáculo pierden absolutamente su papel agencial y devienen una masa informe y pasiva; los sujetos del proceso de valorización capitalista parecen ser quienes precisamente funcionalizan dicha valorización pues, al ser producidas y movilizadas sus necesidades y expectativas, ellos son quienes dinamizan y cierran el círculo de la producción. El mecanismo de la Industria Cultural está interrelacionado a las acciones de los sujetos que lo sustentan, es decir, que sólo funciona si los individuos socializados lo reproducen constantemente. En todo caso, la pesadilla terminará en el amanecer de la conciencia.

El planteamiento crítico sobre la Industria Cultural como fase superior del capitalismo, que arrancara en el escenario del ascenso del fascismo, con Walter

Benjamin y sus valiosas aportaciones sobre la dialéctica de la reproductibilidad técnica, y que encontrara su punto de máximo desarrollo en el contexto de la sociedad estadounidense, cima del capitalismo liberal y pauta de la tendencia histórica global, con la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno; no obstante el valiosísimo marco de análisis que ofrece, no puede ser aplicado indistinta e irreflexivamente en un estudio sobre las cualidades históricas del sistema de socialización en su fase actual. Debe contemplarse la historia de sus actualizaciones, así como la particularidad histórica del tiempo actual. A lo largo de los años sesenta y setenta el panorama mundial cambió. El situacionismo francés da cuenta de ello. Hacia el fin de la segunda mitad del siglo XX, el valor, como fundamento y entramado de la socialización, logró permear todas las esferas de la vida y transformó radicalmente sus significados, tanto sociales como individuales. La vida ahora se desarrollaría íntegramente sometida a los imperativos y exigencias sistémicas de la valorización, manifiestos en el trabajo abstracto y en la forma mercancía.

Actualmente, en el marco de la Industria Cultural híper-desarrollada, la promesa vigente sigue siendo la felicidad que se compra, que se consume. Pero la gran contradicción radica, esencialmente, en que la facilidad con la que se accede a la abundancia inmaterial de la época, es directamente proporcional a la dificultad para acceder a la abundancia material, real y concreta; la apertura de la participación caracterizada por la digitalización de los procesos es directamente proporcional a la cerrazón y pasivización de la sociedad que denunciaran tanto los teóricos de Frankfurt, como Debord y Pasolini. Si bien Horkheimer y Adorno no lograron prever la revolución tecnológica (no podría asegurarse lo mismo de Benjamin); el diagnóstico sobre la Industria Cultural como una unidad sistémica de procesos encaminados a garantizar la valorización del capital, tendiente hacia una absoluta integración mediática del mundo, sus escenarios y sus actores, no sólo fue certero, sino que cumple una función de prognosis, de “aviso de incendio”. Los esfuerzos posteriores, que vendrían a complejizar y complementar el planteamiento original, dan muestras de que aunque el enemigo no ha dejado de vencer, no todo está perdido.

2.3 Espectáculo y socialización: Guy Debord en la Teoría Crítica

Esta sociedad es obscena en cuanto que produce y expone indecentemente una sofocante abundancia de bienes, mientras priva a sus víctimas [...] de las necesidades de la vida; obscena al hartarse a sí misma y a sus basureros, mientras envenena y quema las escasas materias alimenticias en los escenarios de su agresión; obscena en las palabras y sonrisas de sus políticos y sus bufones; en sus oraciones, en su ignorancia, y en la sabiduría de sus intelectuales a sueldo.⁴⁸

Después del desgarramiento del mundo provocado por la guerra, la sociedad hubo de recomponerse. Pero antes que virar la lógica que la condujera hacia aquella gran catástrofe, reanudó su marcha sobre la misma vía y en la misma dirección que antes, de la que ya Benjamin pronosticó el derrotero. Dada la extrema complejización y abstracción de la organización social, basada en un renacimiento económico tecno-industrializado, una forma más desarrollada de la sociedad basada en la producción de mercancías y en el fetichismo de la mercancía veía la luz. Guy Debord llamaría esta nueva fase del sistema de socialización capitalista “la sociedad del espectáculo”.

El espectáculo, aparece en la obra de Debord como un concepto clave que permite comprender críticamente el mundo actual; un concepto que da cuenta del extrañamiento en la humanidad, y de cómo los resultados de su actividad, que pueden verse en las catástrofes naturales o en las guerras, se vuelcan contra ella, amenazándola nuevamente con la aniquilación. La enorme acumulación de medios a disposición de la humanidad, acumulación que ha sido posible a lo largo del proceso histórico de la Modernidad y sus sucesivas hecatombes, y que por sus cualidades históricas Debord llama “una gran acumulación de espectáculos” (Debord: 2002, p. 37), no ha enriquecido la vida efectivamente vivida por los individuos; por el contrario, la ha sometido íntegramente bajo las leyes de la economía, y a diferencia de lo que sucede con el sistema de socialización en su totalidad, cuyas capacidades parecen ilimitadas; los individuos aparecen empobrecidos, a merced del mundo, sin capacidad de gestión o intervención en él.

⁴⁸ Herbert Marcuse, “¿Un fundamento biológico para el socialismo?”, en: *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortíz: México, 1975. p. 15.

Ya antes se ha dicho que Debord parece cometer un exceso al soslayar el papel agencial que los individuos atomizados tienen o detentan en la valorización del capital, no obstante, el planteamiento deberá entenderse en su contexto.

Si bien existe una relación de interdependencia entre la conservación progresiva de la unidad sistémica y la actividad de los individuos sujetos a ella; Debord plantea que la atrofia en la actividad humana radica en que ya no puede ir más allá del contexto de la autoconservación de dicha unidad, y que la vida, al verse sometida por la economía, no podrá ejercer ningún cambio o transformación al interior de esa esfera, como no sea mediante su control consciente. Pero la posibilidad de este control se ve obnubilada por las fuerzas operantes de la economía, que no sólo siguen vigentes, sino que también se han desarrollado. Aquellas fuerzas que Marx identificara: la forma mercancía, el valor de cambio, el trabajo abstracto, la alienación; se tornan fundamentales en el espectáculo, entendido no sólo en su forma simple, como opsis⁴⁹ o como expresión prototípica de la Industria Cultural; sino en su forma desarrollada, como fase suprema de abstracción, alcanzada por las relaciones sociales determinadas por el capital, que precisamente a causa de tal carácter abstracto, han terminado por suprimir en su interior el elemento humano. “El espectáculo en general, como inversión concreta de la vida, es el movimiento autónomo de lo no vivo” (Debord: 2002, pp. 37-38).

El empobrecimiento de la vida, visible en la destrucción de su diversidad constitutiva y del aspecto unitario de cada forma concreta de esa diversidad, da al espectáculo su poder. Todo lo separado se recompone en él; la vida y la experiencia de la vida se ven fragmentadas y se traducen en imágenes. “El espectáculo se presenta como la sociedad misma y, a la vez, como una parte de la sociedad y como un instrumento de unificación” (Debord, 2002, p. 38). No se trata simplemente del conjunto de imágenes en que se descomponen la vida y la experiencia de la vida, que se acumulan o se difunden para agrado de un ego empobrecido, ávido del reconocimiento y del aval social; el espectáculo se instituye como una relación social entre personas, pero una relación mediada por imágenes. Consiste, pues, en la recomposición de los aspectos de la vida, que antes fueron fragmentados, en el plano de la imagen. Lo que ya no existe en la vida, todo aquello de lo que carece o

⁴⁹ Cfr. Patrice Pavis, *Diccionario del teatro. Dramaturgia, estética, semiología*, Paidós Comunicación: España, 2002. p. 319. La opsis es lo visible, aquello que se ofrece a la mirada, de este antiguo término griego provienen las nociones de espectáculo y representación.

que ha sido destruido o reemplazado por la universalidad social abstracta: el amor, el odio, la felicidad, la tristeza; todo se representa en un conjunto de imágenes independientes e imbricadas que componen el espectáculo. Las cualidades humanas representadas por personajes prototípicos, cualidades que no existen más en la vida de todos los prisioneros de la unidad sistémica de valorización, ejemplifican claramente esta dimensión social del espectáculo. “[...] el espectáculo como [...] *Weltanschauung* [...] es una visión del mundo objetivada” (Debord, 2002, p. 38).

Así visto, el espectáculo justifica incesantemente el sistema de socialización y el modo de producción del que surge; él imprime la coherencia necesaria para que, pese a sus descomunales contradicciones, el proceso de valorización del capital continúe su marcha. Entendido en su totalidad, el espectáculo es a un tiempo proyecto y resultado; paradigma, forma y contenido de la vida social dominante; es la dinámica histórica que se impone. Si bien, “la masa” podría entenderse como un asilamiento para el individuo, en el que su capacidad agencial y su voluntad se desintegran y se desvanecen en el aire; aquella condición previa para el espectáculo, la pasividad contemplativa, ya no es funcional. Ahora se funda en la interactividad, y sus expresiones prototípicas contemporáneas dan cuenta de ello. El espectador debe estar abierto a la experiencia del espectáculo y debe construir su recepción; es él mismo quien dinamiza y funcionaliza lo observado. No es, el espectáculo, un elemento más en el mundo contemporáneo que ha cobrado fuerza con base en las nuevas tecnologías; es el monopolio de la entera actividad social.

El espectáculo, que invierte lo real, es efectivamente producido en cuanto tal. La realidad vivida se halla materialmente invadida por la contemplación del espectáculo, y al mismo tiempo alberga en sí el orden espectacular, otorgándole su positiva adhesión. [...] la realidad surge en el espectáculo y el espectáculo es real. (Debord: 2002, p. 40)

En tal sentido, el espectáculo no es un reflejo de la realidad; no es una representación de la sociedad en su conjunto, sino que, estructura, ordena y distribuye las imágenes de la vida fragmentada de tal manera que satisfagan intereses específicos, de sectores sociales igualmente específicos, y así concentra la actividad social real de quienes contemplan esas mismas imágenes. Al ser la economía tecno-industrializada la condición de posibilidad sobre la cual se funda el

espectáculo, la inversión de la realidad lograda por él deviene un lenguaje tan falso como incontestable, que no admite réplica y que da vistas de estar montado en un eterno presente. El espectáculo es el monólogo de las representaciones hechas por los propios seres humanos, pero que se han sustraído a su control. “En el mundo realmente invertido, lo verdadero deviene un momento de lo falso” (Debord: 2002, p. 40).

Esta nueva forma social, que corresponde con la fase superior del capitalismo tardío, da cuenta también del absoluto re-encantamiento del mundo. Aquella recaída de la razón moderna que denunciaron Horkheimer y Adorno, es clara en la sociedad del espectáculo. De la misma manera que en el mundo de la religión, en el que cada idea, cada acción y cada objeto encuentra su sentido fuera de sí; el espectáculo, cuyo ritual es el consumo, es la sustitución de la realidad por la imagen, por la ausencia presentificada que exige re-ligar “la cosa” con su sentido. “El espectáculo [...] es el sol que nunca se pone en el imperio de la pasividad moderna. Recubre toda la superficie del mundo y se apoya indefinidamente en su propia gloria” (Debord: 2002, p. 41).

Ya se ha hablado de la pasividad como condición de posibilidad para el despliegue del espectáculo, y de su desplazamiento por la interactividad. Sin embargo, entiéndase aquí aquella pasividad en el sentido de la actitud que exige el culto del feligrés; actitud pasivo-activa, de recepción agente, de inmovilidad sacrificial. “El capitalismo es una religión de mero culto sin dogma”⁵⁰; el espectáculo es precisamente el culto al capital, cuyo reino, que es el reino de la mercancía, se extiende envuelto en brutales cruzadas a escala global. Así, de igual forma que la religión universal, el espectáculo no pertenece a ningún sistema particular, sino que ha colonizado el interior de la sociedad en su integridad, y representa el triunfo ideológico y político de la economía global. “El espectáculo no conduce a ninguna parte salvo a sí mismo” (Debord: 2002, p. 42).

De la misma manera que en la religión, que como poder separado se vuelve determinante; en el espectáculo el ser humano ya no es “el verdadero” sujeto, comprendido en su existencia sensible y concreta. Este ser, el humano, se vuelve extraño a sí mismo, es alienado cuando deviene predicado de su propia creación, “de la abstracción que él mismo ha puesto en marcha”⁵¹, pero que, dada la absoluta

⁵⁰ Cfr. Walter Benjamin, *El capitalismo como religión*, La Ilama: Madrid, 2014, p. 11.

⁵¹ Cfr. Anselm Jappe, *Guy Debord*, Anagrama: Barcelona, España, 1998. p. 26.

mediación del espectáculo en tanto que relación social, ya no puede reconocer como producto de su actividad, ni siquiera como un producto que se le ha independizado; sino como “un sujeto independiente” que lo determina.

El espectáculo somete a los seres humanos en la medida en que la economía los ha sometido ya totalmente. [...] Allí donde el mundo real se transforma en meras imágenes, las meras imágenes se convierten en seres reales, y en eficaces motivaciones de un comportamiento hipnótico (Debord: 2002, pp. 42-43).

Tal comportamiento posibilita el óptimo desarrollo de las relaciones sociales bajo la lógica de la acumulación en su fase actual. El vínculo social que conecta a los individuos, cede su prioridad al intercambio de mercancías, es decir, se establece *a posteriori*, como consecuencia de aquel intercambio. De tal suerte, que la subjetividad, la capacidad de ser humanos, se enajena en la mediación del trabajo abstracto, toda vez que las particularidades históricas y sociales, léase: las diferencias, deben deshacerse por mor de la extensión de las características de la mercancía al propio sistema de socialización, al modo de producción en su totalidad y al conjunto de las relaciones sociales, que como ya lo enseñó el gran Karl Marx (Cfr. Marx: 2005, p. 89), efectivamente son relaciones cosificadas entre personas enajenadas, y relaciones sociales, humanizadas (fetichizadas) entre mercancías, entre cosas. “El trabajador no se produce a sí mismo, produce un poder independiente. [...] El espectáculo constituye la producción concreta de la alienación en la sociedad” (Debord: 2002, p. 49-50).

Esta alienación, basada fundamentalmente en el fetichismo, remite a pensar, *grosso modo*, en que la vida humana en su integridad se subordina ante las leyes de la valorización, es decir, que en el desarrollo ulterior de la forma mercancía, concreto en el espectáculo y en sus imágenes (o en las imágenes que lo componen), la multiplicidad de lo real, su diversidad constitutiva, se reducen a una sola forma abstracta general, que es la forma del plus-valor. La dominación ejercida por la mercancía, entendida como cosa suprasensible a la vez que sensible, sobre la sociedad, encuentra su máxima realización en el espectáculo. En este mundo, lo sensible es sustituido por sus imágenes que aparentan existir por encima de él, y que finalmente lo desplazan para ocupar su lugar y así presentarse como lo nuevo sensible por excelencia. “El espectáculo es el momento en el cual la mercancía alcanza la ocupación total de la vida social” (Debord: 2002, p. 55).

Al verse colonizada por la mercancía, y al ser reducida su actividad a una actitud pasivo-activa, la vida pierde el elemento de autonomía y de libertad que debería caracterizarla y regirla. El espectáculo, como negación de toda actividad conciente y transformadora, es también la negación de la vida. La historia de la humanidad -que Marx entendiera como proceso de producción de la naturaleza humana, como autocreación de la humanidad-, en el espectáculo deviene un dato fijo, se esclerotiza. Éste, el espectáculo, le ejerce violencia al proceso histórico de la humanización de la naturaleza, y al detenerlo lo aniquila. De esta manera, la constitución de la subjetividad, en el marco de la sociedad del espectáculo, está marcada por la violencia, que nunca ha sido ajena al mismo proceso histórico del capital. Muestra de ello es la economía en sus diversas dimensiones. En lo formal, informal o criminal, el capital se concreta y conserva, sí con base en la regulación jurídica, política e institucional de esos tres ámbitos; pero mayormente con base en la regulación de la violencia que anida en ellos. El capital se nutre con esa violencia, la reproduce, la transforma y la democratiza a través de la Industria Cultural, que como ya se ha expuesto, se sirve de toda materia disponible, sea simbólica u objetiva, para someterla bajo la forma de la mercancía.

Así el espectáculo se vuelve negador de la historia y de los procesos y las luchas que la componen; pretende ser la demostración totalitaria de leyes y axiomas tan incuestionables como inamovibles, que declaran la existencia de un eterno presente capaz de someter la totalidad en su sincronía, y que declaran también el fin de la historia, autoproclamándose su última palabra.

El sujeto de la historia sólo puede ser el existente humano que se autoproduce, haciéndose dueño y señor de su mundo, que es la historia, y sólo puede existir como conciencia de su actividad (Debord, 2002, p. 76).

La sociedad actual, regida por las condiciones modernas de producción y consumo de mercancías, se caracteriza por la ausencia de ese sujeto, del "sujeto de la historia". Pero esta ausencia ni es ontológica ni es inmutable; es también histórica y puede ser revolucionada, pues representa la fase superior del capitalismo, que es también un proceso histórico, que no es perenne, ni natural. Su lógica, fundada en la mercancía, entraña la tendencia a homologar todo y a separar todo de sus referentes empíricos. En este escenario, "[...] el individuo moderno es un verdadero

hombre sin cualidades, con múltiples roles intercambiables que en verdad le son todos ajenos” (Cfr. Jappe: 1998, p. 51). Esta es una primera definición para “la subjetividad del espectáculo”. Pero, si la naturaleza ontológica del ser humano radica en su historicidad, en su ser histórico, ello implica necesariamente que la comunidad, la forma concreta de la socialidad humana, es una necesidad vital, sin la cual el ser humano, como individuo, no puede identificarse ni afirmarse. Este carácter histórico esencial de la humanidad, entraña la negación de la subjetividad del espectáculo.

Con el carácter histórico del ser humano como piedra de toque, Debord concebía la cultura como proyecto y concreción del empleo y aplicación de los medios e instrumentos de los que dispone una sociedad, que de igual manera estaría históricamente determinada. En este sentido, el situacionismo francés sí consideraba como base de sus esfuerzos una necesaria revolución cultural, es decir, un movimiento emancipatorio en relación con los medios o recursos históricos disponibles, capaz de subvertir, a su vez, la esfera de la política. Pero iba más allá. Aspiraba el situacionismo a la construcción de una nueva civilización, de una nueva situación para la humanidad, una situación que redundaría en una auténtica transformación ontológica y epistemológica en los individuos atomizados; una verdadera revolución antropológica, capaz de enfrentar el barroquismo homogeneizante del espectáculo, pertrechado en la torre que construye con las ruinas de todas las épocas anteriores y que niega con su mera existencia el aspecto histórico de la humanidad. “La lucha de clases del futuro habrá de basarse [por tanto] en los factores <<subjetivos>>, [...] en el deseo de vencer la pasividad impuesta y de crear otra vida” (Jappe: 1998, p. 106). Pero esa lucha no existe aún, y su antecedente histórico ha fracasado.

La transformación progresiva de la naturaleza humana evidencia la inexistencia de una humanidad originaria, de un paradigma o ideal ontológico que se ha pervertido por la obra de élites malignas y corruptas. El concepto de espectáculo, en este sentido, expone cómo el creciente proceso de abstracción en la sociedad capitalista, arraigado en el fetichismo que es su secreto fundamental, ha transformado tanto el pensamiento como la acción, y de esta manera, ha transformado también los medios y contextos para la creación de las narrativas y los consensos sociales. Así, Debord denuncia la autonomización y separación de la economía que se sustrae al control humano, y que deriva en la división extrema de

la sociedad en esferas y poderes separados, que son como mónadas (lo político, lo económico, lo cultural) sin posibilidad de comunicarse entre sí. El autor arriba a una crítica del trabajo abstracto y tautológico, que impone su dinámica histórica, sus reglas y sus formas a la sociedad global. En esta sociedad del espectáculo, que es el reino de la mercancía, ésta es contemplada por sí misma en un mundo por ella misma creado.

Siguiendo con “la tradición” de la teoría crítica de la sociedad y la cultura en el capitalismo, Guy Debord insiste en la necesaria intransigencia frente a la cosificación. Llama a la acción mediante la denuncia de la contradicción; a la subversión del ocio y a la ruptura con la diversión. Llama, también, a la rebelión frente a las imágenes elegidas por otros que imponen sus contenidos; a la construcción libre de la vida cotidiana, así como a la experiencia espontánea del goce y el placer. Atacar el todo en su apariencia de unidad totalitaria, para reventar la lógica de la cosificación y la separación, que es la lógica de la autovalorización del capital; tal vez, diría Debord, estas acciones, dirigidas a la emancipación y provenientes de una subjetividad política colectiva, históricamente situada y consciente de su historicidad, ayuden a la humanidad a dejar de dar vueltas como las polillas, que seducidas por la danza de una llama nocturna se precipitan en la fatalidad; tal vez, al subvertir el espectáculo como mediación social y como sistema de socialización, para de esta manera romper con la lógica de la valorización, las sociedades modernas, que atraídas por el resplandor del progreso se funden en la más profunda oscuridad, se libren de ese discreto encanto, y puedan realizarse con base en la autonomía y en el carácter constitutivo de su diversidad. Ésa, y no otra, es la misión de una acción revolucionaria.

2.4 El imperio de la Industria Cultural

Cuando la modernidad se une al atraso de la miseria y la marginalización, la industria cultural erige su imperio.⁵²

El capitalismo ya no puede entenderse como un simple modo de producción. Dado el carácter totalitario constitutivo de su integridad estructural, puede y debe verse como un sistema de socialización, organizado bajo la lógica de la mercancía y la acumulación, que presupone una creciente abstracción, administración y burocratización de las relaciones sociales; un sistema que requiere de la alienación de las particularidades históricas de las actividades individuales y colectivas mediante su homogeneización en la figura del trabajo abstracto; que destruye las cualidades concretas de los productos de aquellas actividades, manifiestas en su valor de uso, al traducirlas al lenguaje del equivalente general (universal) del valor de cambio que se materializa bajo la forma del dinero; que lleva inscrita la violencia, tanto en sus procesos de reproducción material de la vida como en aquellos mediante los cuales constituye la subjetividad que le es propia, para garantizar la autoconservación de sus estructuras, sean éstas económicas (en lo formal, informal o criminal), sean sociales y/o culturales; un sistema que basado en una democracia, liberal y autoritaria, expande su dominio mediante procesos de inclusión y exclusión social fundados en la xenofobia, el racismo y el clasismo; que arraiga en el brutal despliegue de una racionalidad instrumental, identificada sin más con el dominio de la naturaleza en todas sus formas, concreta en un patriarcado universal, y en un monoteísmo intolerante que promueve el fetichismo como forma relacional por antonomasia, y cuyo particular tejido social es la masa, en tanto agente de la valorización que ratifica incesantemente la conservación progresiva de la unidad de los procesos.

A esto se refirieron las críticas, desde Benjamin hasta Debord, pasando por su momento cumbre con Adorno y Horkheimer y llegando hasta sus expresiones actuales, respecto del advenimiento de un nuevo modelo, correspondiente con la organización industrial de la producción y con su tecnificación, pero que atañe a la propia sociedad y a la cultura. La Industria Cultural da cuenta de la fase superior en

⁵² Joachim Michael, "México Pos-apocalíptico", en: Tanius Karam (Comp.), *Relatos, Ciudades y Heterodoxias. Ensayos y testimonios sobre Carlos Monsiváis*, Universidad Autónoma de Nuevo León/Senderos: México, 2012. pp. 111, 137.

el proceso histórico a través del cual se han transformado las condiciones de producción, pero no sólo eso; también significa una transformación fundamental en el espacio de la cultura, en la percepción y en la experiencia social.

Como ya se ha señalado, la Industria Cultural no es una teoría de los medios de comunicación, y tampoco se refiere a la gestión y administración propias de instituciones dedicadas a la producción de contenidos culturales. Se trata, antes bien, de una teoría que tiende a criticar la producción pública de conocimiento, la producción *ad hoc* de una *Weltanschauung* que corresponde completamente con los imperativos de la mercancía, y que cumple a cabalidad las exigencias sistémicas de la valorización. No es un ataque a la masa embrutecida y denostada, como en el pensamiento de Jean Baudrillard⁵³, sino un análisis de las condiciones materiales e históricas bajo las cuales la integridad de la vida, antes que desarrollar sus fuerzas productivas en relación con los logros técnicos de la época, se cosifica y se torna vendible, absolutamente mercantificada.

A pesar de la homogenización a través de la abstracción y su consecuente enajenación, lo que podríamos llamar “la función ideológica” de la Industria Cultural radica en generar la coherencia necesaria al interior de un sistema esencialmente contradictorio, para sostener una masa inespecífica que se vincula en el consumo pero que se diferencia en la distribución, esto es, para producir, y al mismo tiempo negar, una sociedad de clases, no obstante la pervivencia del disfraz decimonónico de la “sociedad de clases medias niveladas”⁵⁴, y para producir la sensación de libertad -fundada en la relación problemática entre oferta y demanda-, en la prisión de la fábrica universal fuera de la cual parece no quedar nada. Es decir, sobre la base de la igualdad abstracta de los individuos realizada en la producción capitalista, se produce y reproduce su desigualdad concreta, pues, en proporción al crecimiento exponencial de la población, sólo exiguas minorías pueden adquirir la felicidad mercantificada, mientras la gran mayoría, silenciosa, se conforma con las migajas de su miseria sublimada y estetizada.

Pero, en los primeros decenios del nuevo siglo, han ocurrido, y ocurren, grandes transformaciones, que imponen retos a la continuación de la Teoría Crítica de la

⁵³ Cfr. Jean Baudrillard, *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Kairós: España, 1978. y, *La ilusión vital*, Siglo veintiuno editores: España, 2002.

⁵⁴ Cfr. Christine Resch, *Vereinnahmung und Widerständigkeit: Anmerkungen zu der Kritischen Theorie von (Kultur)industrie*, ponencia pronunciada en el marco del Seminario Internacional “Arte, Industria Cultural y Teoría Crítica”, convocado por la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica, celebrado en Madrid, España, el 31 de octubre de 2014.

Industria Cultural; el principal de ellos: la actualización de las herramientas conceptuales en función de las nuevas condiciones sociales.

El fenómeno de la globalización, por ejemplo, no solo da cuenta de la internacionalización del capitalismo o la subsunción de las particularidades históricas de las naciones en su unidad sistémica, sino también de la colonización de esas mismas particularidades históricas por parte de una cultura específicamente capitalista, que es resultado de la consolidación y control sobre la revolución técnica. El registro, la producción y difusión de sonidos e imágenes a través de medios digitales es un claro ejemplo de ello. Los satélites pueden unificar el mundo entero en la creciente oferta de canales de televisión, y el Internet, acaso la más importante de todas las formas prototípicas de la Industria Cultural, forma en la que se implican e imbrican tanto la revolución automática de los medios técnicos como la colonización y simplificación cultural, es también esencialmente interactiva, y en este sentido, entraña un potencial emancipatorio directamente proporcional a su capacidad integradora. Aunque tal potencial se diluye frente al poder coactivo de la emisión, ininterrumpida y coercitiva, que supone la sumisión de la diversidad mediante la identificación constante con un discurso (espectáculo) superabundante que deviene incontestable, invituperable, incuestionable, axiomático y unidimensional.

La superabundancia de mercancías producidas en la Industria Cultural, que se lanzan a la vista de los individuos atomizados, no cumple con la exigencia histórica de la satisfacción general de esos mismos individuos; antes bien, lo que reproduce es precisamente su insatisfacción. La felicidad, promovida como fin supremo de la vida sujeta a la mercancía, lleva la impronta de la obsolescencia, la escasez, el sufrimiento y el trabajo interminable. Aquella vieja utopía, ahora en desuso, de la realización suprema de la humanidad, en tanto que comunidad de sujetos libres y razonables, que comparten las mismas posibilidades para el desarrollo de sus fuerzas y potencialidades, así como para la satisfacción de sus necesidades; en el marco de la Industria Cultural se ha vuelto una ilusión. En este contexto, el individuo es ensalzado sin ser liberado de su sometimiento real; es defendido y promovido dentro del encierro de la masa, encadenado dentro de una nueva y confortable caverna.

Los teóricos dedicados a la crítica de la Industria Cultural durante la primera mitad del siglo pasado, lograron vaticinar la tendencia a la integración mediática de

una unidad sistémica que capta los diferentes sectores de la vida social, sin dejar apenas espacio entre ellos, mucho menos fuera de ellos. Pero, para aquellos teóricos, la revolución tecnológica digital que hoy día se vive era apenas una vaga idea; no es posible asegurar que hayan podido preverla. Con base en esta revolución, todos los productos culturales son separados de sus contextos sociales y son abstraídas sus particularidades históricas, así como sus cualidades materiales, para finalmente ser reducidos a la forma de información acumulable, almacenable y reproducible.

La prevalencia de los medios sobre el contenido se hace visible a partir de este fenómeno, cuando casi la totalidad de la historia de la música o de las letras cabe en un bolsillo y puede accederse a ellas a partir de la sutil caricia sobre una pantalla inteligente. Los productos culturales han cedido su valor a los smartphones, iPads y demás novedades tecnológicas; ellos son ahora un residuo que sólo sirve para habilitar los nuevos dispositivos y sus *gadgets*. Pero no sólo los productos culturales son desplazados por las novedades tecnológicas; también lo son los propios seres humanos, como es posible notar en las minas africanas de coltán, donde miles de niños trabajan hasta la muerte para que millones de iPhones sean subjetivados y así garanticen la valorización del valor supremo.

Evidentemente, la gratuidad de la cultura que se difunde masivamente, no implica su emancipación respecto de la forma mercancía; antes bien, significa la íntegra cosificación y mercantificación de la vida, dada su decadencia y precarización. Y tampoco entraña aquel potencial libertario que Benjamin intuyera en los nuevos medios técnicos y en su aplicación. La dialéctica de esta “nueva reproductibilidad técnica” es cada vez más débil, es decir, que la innovación tecnológica incesante y automática no implica, necesaria y esencialmente, una negación de las relaciones sociales operantes que tienda hacia su transformación. La tecnología, si bien se encuentra inmersa en el automatismo de la innovación, no puede imponer por sí misma una dinámica revolucionaria sobre la sociedad mundial, pues su configuración social no es neutral, es decir, corresponde, tal configuración, con las exigencias y necesidades sistémicas de la valorización.

En este sentido Robert Kurz ha designado Internet como tecnología característica de la tercera revolución industrial, cuyos potenciales de racionalización suponen un ulterior socavamiento de las posibilidades de

valorización. Al igual que la economía financiarizada se apoya en una creciente virtualización, en la producción de burbujas y en el capital ficticio –una desubstancialización del capital motivada por la drástica reducción de la fuerza de trabajo humano-, Internet y las tecnologías digitales asociadas suponen un proceso de desmaterialización de la cultura y la virtualización del mundo de la vida. Lo que está en juego aquí es un cambio en el modelo de socialización y subjetivación, de constitución de la subjetividad y relación con la objetividad, en el capitalismo en crisis. (Jordi Maiso: 2012, p. 10)

La tendencia a subvertir la realidad material por la ilusión producida en la Industria Cultural, coloniza la cotidianidad y se vuelve más fuerte que nunca. Acaso se deba a la necesidad que se tiene hoy día de escapar a las miserias del capitalismo. Los nuevos medios digitales permiten a los individuos, atomizados y socializados, perfomar su autoescenificación mediática y configurarse como plataformas publicitarias a partir de la misma mediatización de sus gustos y preferencias. La duplicación de la vida y su devenir pseudovida, para mejor compensación de sus miserias constitutivas, suple la realidad material, obnubila la existencia social, y la vuelve un mero añadido; transforma lo real material y concreto, en lo falso aparente. Para cada vez más individuos, las redes sociales digitales han terminado por suplir el mundo real, que sólo visitan eventualmente para fragmentarlo y nutrir con sus imágenes el que ahora es su verdadero espacio vital. Esta virtualización del mundo y de la vida, es equiparable a la virtualización de la valorización; ambos aspectos enfrentan fronteras que podrían resultar infranqueables. Pese al supuesto básico de la civilización capitalista, a saber, que es ilimitada; y pese a la promesa de felicidad y libertad de las innovaciones de la Industria Cultural, lo que reina es la ilusión, tanto de la soberanía del capital sobre el mundo y la totalidad, como del empoderamiento de la subjetividad.

Mientras que la Industria Cultural criticada por los teóricos de Frankfurt se apropiaba los productos culturales para traducirlos al lenguaje de la mercancía; en su fase actual, tal sistema de socialización se adueña de la propia vida y lleva a efecto la misma operación: mercantificarla, a partir de la también prefigurada necesidad actual, tan poderosa, que los individuos atomizados tienen de expresarse y darse a ver.

La ilusión libertaria de los medios tecnológicos otorga al consumidor la investidura de “usuario” y le hace creer que su opinión tiene alguna injerencia en el flujo de la vida, pero, en realidad, sólo lo seduce para que contribuya a la conservación interminable del flujo de imágenes, simulacros de texto y sonidos prefabricados. En este sentido, la interactividad que se ensalza en las innovaciones tecnológicas, y a la que se achaca, incluso, la inteligencia híper desarrollada de las nuevas generaciones de individuos, resulta un concepto vacío, que antes que remitir a pensar en individuos emancipados, bien podría referirse a máquinas o elementos indefinidos, pues corresponde completamente con el modo de socialización, impersonal, entre individuos atomizados, que a consecuencia del peso de las estructuras e imperativos sociales impuestos por la valorización del capital, han optado por encerrarse en sí mismos, y por socializar versiones fragmentarias y estetizadas de lo que en el fondo es una miserable y monótona cotidianidad íntegramente subsumida. En la fase actual de la Industria Cultural, es la vida en todas sus dimensiones, tanto individual como colectiva, lo que se convierte en objeto, en cosa; y los individuos, que también han sido reificados, hacen gustosos la entrega de esa misma vida para después consumirla bajo la forma de mercancía.

El absoluto extrañamiento de los individuos respecto de sí mismos puede constatarse en el frenético dinamismo de las publicaciones en las redes sociales. A la par del miedo a la insignificancia y la invisibilidad, los “usuarios” de las redes sociales digitales, expresan el terror a no ser únicos, a no distinguirse, por ello, masivamente se estilizan, estetizan y moldean, y se exhiben según los modelos y patrones del éxito social. Esta auto-representación es el barbarismo de la época actual, la enajenación por antonomasia, pues en su afán de distinción, los individuos tienden a moldearse según la forma y la lógica de la mercancía; devienen imágenes sin contenido, y sus identidades se forjan acorde a los objetivos del mercado. Sus rostros, desmantelados, se vuelven una máscara, precaria, a partir de la cual se venden a sí mismos estetizados. El permanente esfuerzo de darse a ver, deriva en la destrucción de la subjetividad, como capacidad para ser humanos, y en su substitución por otra forma de individualidad cuya referencia inmediata es el propio capital, el sujeto automático de la valorización. Como individuo abstracto (alienado) el ser humano se reduce a foco de las tendencias del mercado, un horizonte de valorización.

Esta nueva subjetividad, condenada a la conservación de los procesos de valorización, es el síntoma de la atomización total de la sociedad íntegramente administrada. Los individuos se han convertido ya en un accesorio; se han cosificado. El presente modelo de subjetivación, atinente al sistema de socialización operante, rompe toda relación con la materialidad y la objetividad para encontrar su claustro en lo virtual. Aquellas cadenas que hermanaban al esclavo a la fría roca se han convertido en teclados y auriculares, que le permiten embotarse ininterrumpidamente frente a la pantalla que proyecta sutiles y encantadoras ilusiones. Asistimos a la época de la derrota absoluta del sujeto, dado su ensimismamiento y dada también la vivificación del objeto.

Hasta qué punto los individuos pueden resistir la capacidad integradora de la Industria Cultural y la falsa conciencia, es difícil, por no decir imposible, de saber. Pero lo cierto es que el sistema de socialización ya se resquebraja, y en el desgarramiento se asoma la posibilidad. Tal vez, por ahora, sea posible aprender de los sujetos políticos que resisten a la socialización fetichista e imperialista; acaso ellos sean capaces de apuntar más allá de la sociedad fundada en el valor y constreñida bajo la lógica de la producción y el consumo de mercancías; acaso ellos sean un nuevo modelo, que apunte hacia la consecución de una sociedad post-capitalista.

3

Crítica de la subjetividad del espectáculo

En este capítulo se describen los procesos mediante los cuales es producido “un sujeto” que corresponde con las exigencias del “sistema” de la Industria Cultural en su fase actual de desarrollo, y se propone una vía para negar o superar la subjetividad del espectáculo.

3. Crítica de la subjetividad del espectáculo

3.1 La subjetividad del espectáculo y la vida dañada; notas sobre la aniquilación de la individualidad en el capitalismo tardío

*In girum imus nocte et consumimur igni.*⁵⁵

Nada queda incólume ante la capacidad integradora del sistema de socialización; la misma individualidad, que es el baluarte y principal bandera de su proceso histórico, se ve sofocada y deviene un simulacro al masificarse sus tipos bajo la apariencia de exclusividad. Esto puede verse claramente en la función socio-cultural de la Televisión⁵⁶ que, como forma prototípica de la Industria Cultural, contribuye a estabilizar las contradicciones sociales, al regular y dosificar los deseos y pulsiones en la psique de los televidentes, brindando la materia necesaria a sus sentimientos y emociones; construyendo sus opiniones y saberes, moldeando sus experiencias sobre lo realmente existente, para reforzar, finalmente, su integración en la unidad sistémica de valorización, en tanto que individuos atomizados, tras dismantelar íntegramente su carácter singular y autónomo.

La gran utopía de la sociedad burguesa, precisamente, era la autonomía de los individuos, que habrían de constituirse, tras responsabilizarse de sí mismos, haciendo valer sus voluntades en observancia plena de un bien común. Sin embargo, a la postre, este individuo sólo existe de manera mediada, como elemento o extensión de un aparato funcional dentro del sistema de socialización, que en primer y última instancia define y administra totalmente su ser y su acción, “que programa su comportamiento de manera imperativa y exacta” (Zamora Zaragoza: 2004, p. 103). En este sentido, en el marco de las relaciones sociales gravadas por la valorización del capital, promovida desde las formas prototípicas de la Industria Cultural, que han estandarizado sus tipos y contenidos, la individualidad es ideología; corresponde cabalmente con la falsa conciencia, extendida desde el régimen para el ocultamiento de la menesterosa realidad de su sofocamiento y sistemático aniquilamiento como forma autónoma, única y comunicable del ser social.

⁵⁵ La autoría de este palíndromo latino se le adjudica a Dante Alighieri.

⁵⁶ Cfr. Joachim Michael, “Fernsenhkultur”, en: *Telenovelas und kulturelle Zäsur. Intermediale Gattungspassagen in Lateinamerika*, Transcript/MedienAnalysen: Bielefeld, 2010. pp. 186-188.

El endurecimiento estructural del sujeto, que en esencia ya encontramos en el orden burgués, se convierte en sus formas extremas en una debilidad del yo sometido a la autoridad (Zamora Zaragoza: 2004, p. 109).

Debajo del simulacro encantador de abundancia y libertad, de felicidad e individualidad, existen unas condiciones sociales concretas, en las que reinan el asilamiento y el sometimiento; unas condiciones sociales en las que el bombardeo constante de imágenes bondadosas y libertarias obliga a la individualidad debilitada a renunciar a su conciencia independiente, para adaptarse progresivamente al proceso de valorización. En el lugar que otrora ocupara el yo capaz de decidir, emergen ahora cárceles, dispositivos tiránicos, caracteres y mentalidades estereotipadas. Pero este proceso de desmantelamiento y agotamiento de la individualidad debe darse de manera constante, es decir, la valorización del capital requiere de una actualización incesante, por ello la subsunción no puede darse de una vez por todas, sino que es progresiva y lleva la impronta de la ilusión de la libertad y la diversidad, pues es su materia a someter. “El poder [del capital] sólo se ejerce sobre sujetos libres, y sólo en tanto ellos sean libres”⁵⁷.

Sean individuales o colectivos, los sujetos a someter por el proceso de valorización deben enfrentarse a la ilusión de un campo de diversas posibilidades para comportarse y reaccionar; deben creer, tales sujetos, que pueden elegir, y que su voluntad es decisoria. Así, la unidad sistémica ensalza la individualidad al mismo tiempo que la sofoca, y el individuo deviene no sólo su propia instancia disciplinaria, sino que, debilitado, asiste con agrado a su propia aniquilación, que subyace en el simulacro de su ascensión.

[...] el convencionalismo en la percepción de los fenómenos, la esterotipia en la formación del juicio y en las valoraciones, la clasificación de las personas en fuertes y en débiles –y la correspondiente dependencia y sometimiento a los fuertes y triunfadores, así como la pretensión de someter a los débiles-, la incapacidad para diferenciar, la coactividad, etc., quedan focalizadas de modo singular en el empobrecimiento de la experiencia [y de la individualidad] (Zamora Zaragoza: 2004, p. 114).

⁵⁷ Cfr. Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS: Chile, 2010. p. 16.

El todo complejo conformado en la Industria Cultural, que apenas deja huecos entre los elementos de los cuales se constituye, y en cuyo exterior parece no quedar nada, estandariza las formas posibles de la individualidad atomizada, tanto como de sus expresiones; éste es precisamente el significado del empobrecimiento de la experiencia, que da cuenta, por un lado, del debilitamiento del yo y, por el otro, del concomitante sofocamiento de aquella individualidad.

En este sentido, la crítica al ingente proceso de cosificación apunta, fundamentalmente, hacia los procesos mediante los cuales se da la configuración psíquica requerida por la sociedad tardocapitalista, que implica, necesariamente, la liquidación de la individualidad, tanto en su sentido burgués, es decir, como utopía de la Modernidad; como en términos materiales y concretos, como expresión, viva, de la diversidad.

El antisemitismo, cuyos elementos fueron expuestos por Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, de la misma manera que las antecedencias y consecuencias históricas de la Industria Cultural, son clara evidencia de la tendencia inscrita en el proceso civilizador de la Modernidad y en la forma de socialización que le es correspondiente. A partir de estos dos momentos de *Dialéctica de la Ilustración*, es posible reflexionar sobre las transformaciones en el valor y en la situación (el lugar que ocupa) el individuo en la sociedad. Pero la aniquilación de la individualidad no sólo se da en términos formales al momento de su sofocamiento y subsunción; también se da material y concretamente.

En el entendido de la *cuasi* absoluta cosificación de la vida, sobreviene la normalización de la muerte. La individualidad ha perdido su significado más allá del carácter instrumental que la sociedad tardocapitalista le impone; la humanidad entera se ha visto progresivamente reducida al ámbito de la función y la utilidad, y así los individuos devienen reemplazables. La completa indiferencia ante una abrumadora proliferación de muertos da cuenta del éxito de este proceso.

La cosificación, en este sentido, es el olvido y el extrañamiento que resultan de la absoluta mercantificación de la vida; la cosificación es la forma subjetivada de la nueva barbarie. Y, precisamente, debido al carácter aparentemente inagotable del sufrimiento en la barbarie que es propia a la sociedad tardocapitalista, ésta ha tenido a bien desarrollar una "industria del olvido"; un conjunto de procesos, sublimadores y represivos, que sostiene y promueve todas las reconciliaciones posibles en un mundo eminentemente contradictorio, sin importar la completa falsedad de las

mismas. “Toda cosificación es un olvido”; olvido de cómo los procesos históricos y los fenómenos sociales llegaron a ser lo que son; olvido del sufrimiento vivido y presente; olvido de las víctimas en el proceso histórico del capital; olvido de la dominación; olvido de la devastación, la persecución y la aniquilación.

La cosificación es el profundo extrañamiento entre el pensamiento y la realidad, y es el resultado de un proceso de reencantamiento y mistificación de las relaciones sociales, pero no a la usanza de aquellas viejas fuerzas, consideradas atávicas para los paradigmas de la modernidad capitalista, sino bajo la lógica de la producción y consumo de mercancías, que es la lógica de la valorización del capital. En el horizonte de la cosificación, es imposible la existencia de la individualidad; lo que existe, y se renueva, es la gran multiplicidad administrada de manifestaciones individuales de las fuerzas sociales constitutivas y constituyentes, cuyo carácter constituido se pierde entre la bruma del fetichismo, de la vida social que, fija en la mercancía, se vuelve exterior, exógena, y se vuelca sobre los sujetos determinándolos desde fuera, como mera apariencia. “La forma de la mercancía es la ley a la que tendencialmente está sometido todo lo existente en la sociedad capitalista” (Zamora Zaragoza: 2004, p. 154).

Así se hace visible la devastación de la Modernidad: tanto en las ruinas que su proceso histórico deja a su paso -en la tierra quemada que confirmaría su marcha triunfal como proceso de dominación-, como en la ruptura inscrita en su médula, que ha terminado por destruir la utopía que estaba llamada a realizar, pues todo cuanto de fracaso, regresión y barbarie es inherente a su civilización, se manifiesta y recae totalmente sobre la individualidad sujeta a su unidad sistémica.

La represión del yo en cuanto ser libidinal, y el control disciplinario y dominante de sus sentidos y sus experiencias, que darían cuenta de él como sujeto cognitivo; tales son los presupuestos para la individualidad instrumental y atomizada; son las condiciones de posibilidad para la existencia y conservación de la subjetividad del espectáculo, que en sentido estricto, al implicar la absoluta represión de la sustancia viva de ese yo, significa la normalización y sistematización de su destrucción.

La racionalidad del rendimiento, del crecimiento, del desarrollo sostenido, de la ganancia; esa racionalidad que Adorno y Horkheimer acusaran de instrumental al servicio del dominio, termina por destruir la subjetividad que otrora fuera el proyecto de la Ilustración; el sujeto autónomo, deviene él mismo mercancía en el universo de

la producción, y en tanto que mercancía, conmensurable e intercambiable, queda atrapado en este universo sin salida, confinado a su reproducción.

Pero este mecanismo gigante de uniformización, que todo desfigura y subsume, sólo es posible a través del *medium* unificador del dinero, cuya apariencia a-histórica y natural, incluso mítica, le transmite su dinamismo a lo que permanece estático; vuelve cambiante lo siempre igual y se torna un imperativo universal. El dinero es una determinación absoluta para cualquier forma de acción, sin la que nada ni nadie es capaz de sobrevivir. Pero no se mueve por sí mismo. El intercambio (aunado al dominio de la naturaleza en todas sus formas), entendido como condición objetiva de la autoconservación de la unidad sistémica del capital, se transforma en un fin, único y autónomo, ante el cual el sujeto debe someterse para subsistir, reificado, no sólo como portador del valor sino como el valor mismo, es decir, como el dinero que se intercambia y como la mercancía por la que se intercambia el dinero. Así se da la constitución histórica de la subjetividad instrumental, de la subjetividad del espectáculo en la sociedad moderna; la constitución del yo y su negación, como producto del dominio aniquilador de la naturaleza, de la barbarie civilizada y de la destrucción de la individualidad por mor de una universalidad social abstracta intercambiable.

Si bien todo individuo depende para su supervivencia de la participación en la totalidad social que se constituye por medio del intercambio, lo que se realiza a través suyo es el predominio de la totalidad social antagonista sobre las partes (Zamora Zaragoza: 2004, p. 190).

Como condición objetiva y principio fundamental para la valorización, el intercambio deviene también una instancia niveladora en la que las cualidades singulares y las particularidades de la individualidad son eliminadas en su dimensión histórica, para verse reducidas a un denominador común, tasado por el equivalente universal. Se trata de un proceso de identificación y clasificación administradora, cuya tendencia principal es la aniquilación, que subsume y homogeniza toda forma de identidad, suprimiendo en ella el carácter individual. El dominio universal del valor de cambio sobre la humanidad, ha terminado por reducir la subjetividad misma, entendida de forma general como la capacidad para ser humanos, en objeto, y se concreta constantemente como la contradicción de su propio principio universal, que afirma por todas partes fundar y sostener la hegemonía del sujeto. En este sentido,

la identidad, ya no puede entenderse como condición de la libertad, sino como principio y resultado del determinismo.

Si bien, acorde a los presupuestos ideológicos de la Modernidad, el concepto de individuo implica cierta autonomía en cuanto que se trata del miembro de una sociedad, es decir, una capacidad de autoconciencia, autodeterminación y autoexpresión, que lo identifican entre y con otros individuos semejantes, y que dan cuenta de una constelación de capacidades construidas en relación a la mediación social; al ser tal mediación, íntegramente determinada por el capital, una nueva forma social de ver al individuo es posible, de tal suerte, que éste puede entenderse como la cristalización de las formas operantes de la economía política, específicamente del mercado. Así entendido, el individuo puede verse como una realidad derivada, y no como una construcción autónoma; una realidad que paradójicamente debe su existencia, irrefrenablemente renovada sobre la base de lo mismo, a los mismos mecanismos y procesos que llevan a efecto, de manera meticulosa, su aniquilación.

La Ilustración, al secularizar el mundo y las relaciones sociales que lo tejen, proclamó también la mayoría de edad del sujeto que, como nuevo soberano, debería ser capaz de imponerse a cualquier autoridad exógena, haciendo valer su autodeterminación autárquica, su autonomía. Sin embargo, este sujeto estuvo ya desde el comienzo ligado al intercambio y a la propiedad; y a la hora, mala hora, del capitalismo avanzado, encuentra completamente sofocada su capacidad de autodeterminación.

Con su discreto encanto, por ejemplo, este capitalismo tardío hiper-tecnificado extiende un velo sobre la vista del trabajador, un velo que oculta su menesterosidad. Precisamente la tecnología, a través de sus seductoras expresiones concretas, moldea al trabajador, le da forma más a fondo que las extenuantes jornadas laborales que lo mataban de hambre y cansancio durante la primera revolución industrial. “La cultura de masas”, como resultado constante de la mediación y la reproductibilidad técnicas, que controla todos los caminos y posibilidades de la integración, y que ofrece modelos para la imitación; esa cultura cumple la coacción del sistema sobre los individuos, que finalmente son fabricados tal como ellos son desde el principio, pero ahora estetizados y deshumanizados. La deshumanización resulta intrínseca a la unidad sistémica del capital en su fase actual, pues la cultura que tal unidad promueve no es en sí misma excluyente; antes bien, es el

instrumento integrador e incluyente por antonomasia, que sólo deja fuera de sí aquello que no se subsume en el proceso de valorización. Luego, las diferencias, la diversidad constitutiva de la humanidad, cede el paso a la reificación y la uniformidad, y al imperio de la ideología, que finalmente ha desbancado y condenado la autonomía al exilio de la ilusión y la representación.

[...] cuando el individuo atomizado, en cuanto que sujeto volcado de modo prioritario hacia la autoconservación y constituido por el dominio de la naturaleza y las relaciones de intercambio –que no se puede encontrar a sí mismo en la realidad social antagonista- busca en la afirmación de la inmediatez de sus intereses individuales la certeza de sí que le niega la sociedad, entonces es cuando de modo más rotundo se realiza y consume el dominio de la universalidad antagonista a través suyo. En el mismo *principium individuationis* se esconde la ley que rige el curso del mundo.⁵⁸

Se trata del proceso de burocratización diagnosticado por Max Weber⁵⁹, en el que la planificación y el gobierno trascienden el sistema político, para abarcar el mundo cotidiano de los individuos cancelados por la preeminencia de las estructuras sociales, que dominan todas las instancias, y que someten a esos mismos individuos dominando integralmente sus vidas, infligiendo un profundo daño en su capacidad de autopercepción que ya sólo responde ante la imitación, y cosificándolos para que sólo se identifiquen en tanto que objetos absolutamente dependientes de la universalidad social abstracta y su poder. A la rigidez estructural del sujeto atomizado, le es concomitante la debilidad de un yo sometido a la autoridad de la mercancía en todas sus formas. En este sentido, es que puede hablarse de una configuración psíquica correspondiente con la destrucción de cualquier forma de individualidad en el capitalismo tardío.

Como es posible notar a lo largo de los escritos legados por la Teoría Crítica de la sociedad y la cultura en el capitalismo, el yo no sólo es resultado de la resolución, eficiente o patológica, del conflicto entre las pulsiones libidinales y sus mecanismos represores; también se hacen presentes en su constitución las diversas tensiones y resistencias que le representa la realidad social, en la que encuentra, en principio,

⁵⁸ José Antonio Zamora Zaragoza, "Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo", en: Revista Isegoría, IFS, CSIC: Madrid, España, 2001. p. 235.

⁵⁹ Cfr. Max Weber, *¿Qué es la burocracia?*, Ediciones Coyoacán, México, 2001, pp. 22-34.

una antagonista. Para garantizar su adaptación en esta realidad, el individuo debe someterse a sus imperativos, y este sometimiento implica una renuncia. En el escenario del capitalismo tardío, las exigencias, tensiones y resistencias de esta “realidad social”, íntegramente gobernada por la lógica de la mercancía, se han vuelto masivas e inabarcables, tanto, que el individuo se ve disminuido y debilitado frente a ellas, y antes que internalizarlas, y tramitadas convertirlas en elementos constitutivos de su propia conciencia, al no poder identificarse con ellas las mantiene en el “exterior”, para terminar sometiéndose ante los productos de su propia experiencia dañada.

[...] la adaptación ya no está mediada por la constitución de una instancia propia, que si bien interioriza las pretensiones provenientes de la sociedad, también permite un distanciamiento reflexivo frente a las mismas. Por eso la adaptación que realiza el yo permanece externa a él y queda quebrada su resistencia frente a dichas exigencias (Zamora Zaragoza: 2001. p. 237).

Existe una ruptura, un daño en la experiencia del individuo que limita su capacidad de identificación y autodeterminación. El desfase de esta experiencia da cuenta de un desequilibrio interno en él; las instancias constitutivas de su individualidad –*ello, yo, súper yo*- no logran conciliar tendencias en común y por lo tanto, la capacidad de sublimación y mediación entre ellas es nula, como no sea estimulada y producida (tanto la capacidad como la misma experiencia) de manera exógena. Sólo una falsa sublimación, represiva en esencia, permite en el capitalismo tardío el desplazamiento y ennoblecimiento de los impulsos libidinales.

Aquella persona, que a través del dolor y de la interiorización masoquista de la agresión vuelta autoridad, se abría paso a la conciencia, y que con base en represiones y sublimaciones sucesivas se apropiaba del *ello*, para finalmente erguirse como creadora de cultura; esa persona se pierde en la bruma de los supuestos teóricos de la historia. El yo, masculino y patriarcal, contradictorio y ambivalente, que en su forma burguesa portaba lo mismo una estructura represiva que una emancipatoria, y que a lo largo de su proceso histórico y social terminaría por convertirse en su propia instancia disciplinadora, distanciándose de la naturaleza, interior y exterior, para poder enfrentarse a otros individuos con miras a dominarlos; ese yo sólo existe formalmente, es decir, como sujeto patriarcal identificado con el dominio y cuyo carácter instrumental responde a la óptima

interiorización de la autoridad y la violencia represivas. Sin embargo, materialmente, como individuo viviente, consciente, agente, no es una realidad, pues lo que gobierna el horizonte es la masificación, la uniformidad y la aniquilación, formal y concreta, de la diversidad.

Aquellos individuos soberanos, “espíritus libres” sujetos de sí, orgullosos de sí y de su ser natural, poco a poco, envueltos por una historia “profunda y largamente manchada de sangre”, se ven obligados a vivir presos en el *sortilegio de la paz social* impuesta por una deidad monolítica, sin contar con la guía de sus viejos instintos, en un mundo eternamente nuevo y caduco. “[Están] reducidos estos infelices a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, y a su conciencia, su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse”.⁶⁰

El proceso histórico de la Modernidad, antes que acercar la humanidad hacia su emancipación, terminó por enclaustrarla en lo absoluto, lo totalitario, lo universal abstracto. Así es posible ubicar el germen de la capitulación del pensamiento que, ya en la época de las fábricas de muerte, se identifica sin más con el dominio y que, soslayando la reflexión respecto de los fines que podría alcanzar, se aboca a la evaluación (cuantitativa) de los medios, encontrándose dedicado, tal pensamiento hegemónico, a la *progresión* de los procedimientos.

Desde el ojo omnipresente de la autoridad suprema, la ilusión protectora del padre primordial, vista ahora como *razón mercantil*, se sanciona la actividad y se dictan las sentencias. Otra vez el individuo, que debiera ser libre y vivir en condiciones de abundancia, está hermanado a la fría roca de la caverna por las cadenas que le impiden apartar la vista de la ilusión de la propiedad y de la identidad, ambas vestidas de atomización. No sólo la acción, sino los actores son prefigurados en las calderas de la Industria Cultural. El principio fundamental ante el cual todo debe igualarse se yergue sobre las cabezas de la masa, haciéndolas rodar eventualmente. “El dominio se enfrenta al individuo singular como lo universal, como la razón en la realidad” (Cfr. Horkheimer y Adorno: 2009, p. 79), y así, al explicar su totalidad, extiende sus pesadas estructuras sobre todo resquicio de la vida agotando cualquier explicación, satisfaciendo a manos llenas cualquier incertidumbre, empero manteniéndola vigente.

⁶⁰ Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza editorial: España, 2011. p. 96.

En el régimen del nuevo ídolo, la autoridad está delimitada por ella misma, mas no “por la autonomía y la libertad” (Cfr. Pilatowsky: 2008, p. 29). Aún constituye, esta razón, el ímpetu que puede conducir la humanidad ante la presencia de su absoluta liberación. Sin embargo, sólo la ha conducido hacia su más rotundo fracaso, expresado en la dominación y control absolutos sobre la vida, en la negación de la propia vida.

El autómatas, a diferencia del individuo autónomo, fluye anónimo a través de las estructuras que le preceden y le sobreviven, y no puede crear ni configurar nada puesto que todo está resuelto. No puede afirmarse mediante nuevos valores, no puede expresar su unicidad que se muestra oscurecida por una memoria y un ser masivos y mercantiles. No puede. En ese sujeto de la Modernidad, el individuo libre encuentra su mayor y más contundente contradicción, así como el blanco de su implacable crítica. El principio de autonomía se torna un anti-valor al insertarse en el escenario de la valorización y la autoconservación del capital, que ya se caracteriza por la cancelación del *sujeto de sí*, en beneficio de una subjetividad espectacular que universaliza la perspectiva bajo una absoluta tiranía,

[...] esta tiranía, esta arbitrariedad, esta rigurosa y grandiosa estupidez son las que han educado al espíritu; al parecer es la esclavitud, entendida en sentido bastante grosero y asimismo en sentido bastante sutil, el medio indispensable también de la disciplina y selección espirituales.⁶¹

Los críticos del proceso histórico de la Modernidad han logrado atisbar, en cada una de sus fases, la erroneidad del mundo al que asistimos. Para ellos, el fundamento místico de la autoridad, desplazada fuera del sujeto, se alimenta del instinto gregario de obediencia que esta misma autoridad promueve. El individuo libre, autónomo y abundante, en el marco de este escenario, es una ilusión, una utopía que, o aún se encuentra en la dolorosa fase del alumbramiento, o que agoniza eternamente entre las fauces de la civilización.

No es posible ejercer violencia al pensamiento crítico de la Modernidad descontextualizándolo y obligándolo a proporcionar respuestas para las cuestiones del tiempo presente. Pero en sus constelaciones es posible encontrar una guía para

⁶¹ Cfr. Friederich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza editorial: España, 2008. p. 128.

resistir lo invivable y para hacer frente al ingente proceso de cosificación mediante el cual el sujeto es despojado de sí y se torna extraño a sí mismo.

La época actual se caracteriza por el despliegue irrestricto del instrumental técnico y por la movilización efectiva de las masas. En ella, la dominación se reproduce a través de la obscena abundancia de una sola forma de poder, a saber, la mercancía. La mercancía no como objetivación del sujeto, sino como negación de la subjetividad, que alimentándose de ella la suplanta; ése es el funesto crisol del individuo libre, que paradójicamente, en la actualidad es dado a luz por su asesino.

En este escenario mundial dispuesto por el triunfo político de la economía global, asistimos a la negación del individuo mediante su reproducción técnica. Asistimos a la aniquilación del sujeto a manos de aquello que lo integra: el capital.

Como poder separado, el capital –forma absoluta de la Cultura- iguala, estandariza las perspectivas; en su forma de equivalente general, la totalidad encuentra un principio y un fin y, concreto en la forma mercancía, es la máscara de máscaras bajo la cual se igualan mil lenguas; es el frío encierro del sujeto, los grillos que han caído sobre su consciencia y su cuerpo, separándolos y conservándolos, cada uno por su lado, absolutamente dominados.

La subjetividad del espectáculo se impone como el resultado constante de la dinámica histórica del capital y, a su vez, como el fundamento de dicha dinámica; es la forma más desarrollada de una pseudo-individualidad, cuyo único sentido y significado se encuentran en la producción y el consumo de mercancías, y que apela al fetichismo como forma acabada de conciencia social. Se trata de una subjetividad estructurada a partir del conjunto de imágenes que sirven a los intereses de la unidad sistémica del capital; imágenes que se han sustraído al control de los individuos, no obstante sean creadas y reproducidas por ellos mismos; que les hablan monológicamente y que los determinan desde fuera, como si se tratara de un poder separado. La subjetividad del espectáculo, en este sentido, es la sustitución de la subjetividad por su imagen, por una ausencia presentificada, por su representación. Parafraseando a Guy Debord, podría decirse que “en la subjetividad realmente invertida, lo verdadero es un momento de lo falso” (Cfr. Guy Debord: 2002, p. 40).

Vista de esta manera, la subjetividad del espectáculo es la subjetividad separada de su fundamento y vuelta mercancía; es la unidad y la división, la individualidad monádica y la uniformización masiva. Guy Debord llama a este tipo particular de ser

humano “la vedette” (Guy Debord, 2002, p. 64), y acusa en esta forma de ser la concentración de la banalidad, la especialización de la apariencia y la representación, la normalización de estilos de vida estandarizados. La vedette, es la encarnación y vivificación del trabajo abstracto y sus productos; es el agente del espectáculo, entendido como valorización del capital, y en este sentido, deviene la negación del individuo, pues lleva la impronta de la masa; es, en sí misma, la renuncia a cualquier cualidad autónoma de identificación, y el modelo de la subsunción total e integral ante la dinámica histórica de “las cosas”, que es la dinámica histórica del capital, pues ella expresa la identidad entre el consumo y la felicidad. La vedette es la falseación de “lo humano”, en tanto que resultado de la concentración burocrática del espectáculo, por una parte y, por la otra, es garante del imperturbable desarrollo del capitalismo tardío pues, difuso, acompaña a la abundancia de mercancías, que no son más que fragmentos de una felicidad y una satisfacción tan ilusorias como inalcanzables. La vedette, el sujeto del espectáculo, no puede, no podrá satisfacerse, pues ello contraviene la lógica de la mercancía; su actividad implica reproducir una inmarcesible insatisfacción.

Pero la utopía del individuo libre y abundante titila en la penumbra de la noche de la historia. Como el faro que consuela desde la bocana, aquella utopía aún guía la zozobra a través de agitadas y oscuras profundidades; da cuenta de una posibilidad para regresar a tierra.

3.2 Memorias de revuelta: subjetividad y praxis en el capitalismo tardío; una proyección post-apocalíptica

[...] Es en la praxis donde debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la terrenalidad de su pensamiento [...].⁶²

El proceso histórico de la Modernidad, como dinámica emancipatoria, no se ha cumplido; a su paso, se hace evidente una abrumadora proliferación de ruinas. Su marcha todo lo ha dejado reducido a escombros, y sus presupuestos ideológicos –la consecución de una condición humana libre y abundante–, tanto como la confianza que podía tenerse en su cariz revolucionario; todo ha sido destruido y vuelto cenizas. Ante este escenario, se vuelve absolutamente necesaria una nueva forma de pensar la realidad social, de construirla y de vivirla. La Teoría Crítica, como constelación conceptual, se despliega para permitir la exploración de la ruptura del proceso histórico de la Modernidad, y de esta manera echa luz sobre los elementos que permitirían negar este mundo anómalo, reventar su lógica y construir otro nuevo. La Teoría Crítica, en este sentido, muestra que otro mundo es posible.

Pero este mundo, unidad de procesos íntegramente gobernada por las exigencias sistémicas de la valorización del capital, sigue operante; se conserva progresivamente, sobre la base de la secularización del tiempo –en tanto que unidad de medida–, y sobre el despliegue irrefrenable de la mercancía –en tanto que forma universal de lo social. En este sentido, el sistema de socialización capitalista puede verse como una totalidad articulada de funciones (abstractas) cuyo único fin es la producción de mercancías, tal y como se explica a partir del concepto Industria Cultural.

Podría pensarse, que dos aspectos significativos en este sistema de socialización son, el productor por una parte, y su producto por la otra, es decir, el trabajador y la mercancía que produce. Sin embargo, tanto el trabajador como el producto del trabajo (el valor) al ser tocados por la versión secular del tiempo, al ser medidos, se tornan abstractos, en contraposición al que puede considerarse “trabajo vivo”, pues en este último, el trabajador posee cualidades y particularidades históricas propias, a través de las cuales no sólo se expresa su formación como trabajador depositario de

⁶² Cfr. Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach (1845)”, en: Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx; discurso crítico y revolución*, Itaca: México, 2011. p. 112.

un conjunto de saberes y habilidades, sino que también se manifiestan y hacen presentes luchas y resistencias, pretéritas y vigentes. Este trabajo vivo, lo es porque no es abstracto, y porque no es subsumido, ni formal ni realmente, en la valorización del capital.

La razón instrumental y reificante, así como la lógica de la acumulación a través de la cual dicha razón se expande, sólo da cuenta de la gran capacidad integradora del capital, pues le es propia. Sin embargo, dicha razón, su lógica, contrario a lo que sostienen sus profetas, no tiende a la emancipación, de tal suerte, que un proceso de esta índole y con esta tendencia, es decir emancipatorio, debe necesariamente constituirse como negación y resistencia a la integración, es decir, no como prolongación de la razón instrumental, sino como elaboración de la crisis para la subversión. Por ello, es necesario verbalizar las experiencias radicales que ha legado el proceso histórico de la Modernidad; es necesario construir conocimiento desde la ruptura y el desgarramiento, desde el margen y el exilio, desde lo no-idéntico, para coadyuvar en la construcción de “[...] un sujeto negativo, entendido como lucha que no culmina en una síntesis nueva” (Holloway, Matamoros, Tischler: 2007, p. 111). En este sentido, la Teoría Crítica puede ser vista como pauta, como constelación que guía el proceso de construcción de un sujeto que resulte antagónico al orden establecido y que sea capaz de romper con él; que sea capaz de luchar contra la cosificación y el olvido.

“Toda cosificación es un olvido”, luego, cualquier forma de resistencia a la cosificación debe necesariamente partir de la re-apropiación de la memoria, pero memoria entendida como conciencia de la ruptura; como conocimiento e inteligencia de la dinámica histórica que se impone y de la realidad dominante, corolarios de la valorización del capital; una re-apropiación de la memoria entendida como elemento fundamental de la insubordinación y como nutrimento de una subjetividad revolucionaria.

El nuevo sujeto social que desafía el orden es básicamente eso: actualización de luchas y resistencias, es decir, la elaboración de una nueva temporalidad a partir de la crisis del presente.⁶³

Se trata de un sujeto revolucionario, cuyas acciones se enfrentan de forma radical al régimen del capital, pues entraña una colectividad, en detrimento de la

⁶³ Sergio Tischler Visquerra, *Memoria, tiempo y sujeto*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (BUAP)/F&G Editores: Guatemala, 2005. p. 31.

pseudo-individualidad; una colectividad que al elaborar su memoria, desafía tanto la temporalidad abstracta y vacía de la producción de mercancías, como la forma liberal del ciudadano, que bien podría dar cuenta del sofocamiento, debilitamiento y consecuente disolución de la individualidad y de la lucha de clases, bajo la figura *ad hoc* de la democracia representativa.

La comunidad, como forma política concreta, históricamente determinada, fundada sobre relaciones sociales entre individuos libres (no entre cosas), sujetos a la consecución de un bien identificado como común; esta forma política se ha erosionado en el capitalismo por mor de un pseudo-individualismo, a-histórico, indefinido, abstracto y fetichista. Pero la memoria, entendida como forma de resistencia ante la linealidad mecánica del eterno presente capitalista y ante la violencia impersonal del mercado, marca precisamente una escisión en esa inagotable temporalidad secular, y abre una posibilidad para la utopía.

En tal sentido, la memoria puede comprenderse “como un principio de esperanza” (Tischler: 2005, p. 95), como una lucha por la existencia y la dignidad; una construcción colectiva en la que se tejen la identidad y el destino de una comunidad, a través de la cual la propia comunidad se concreta como un sujeto plural, resistente a la homogenización cosificante y fetichista, que lucha por la construcción y conservación de su individualidad y de su existencia particular, al margen de la mediación del mercado y del estado. El individuo abstracto, despojado de su carácter histórico y colectivo, para el que precisamente la colectividad no es más que la mediación estatal y mercantil; es negado por aquel sujeto plural que en sí mismo representa la lucha contra la reificación de la existencia, mediante la re-apropiación de la experiencia radical de la dominación capitalista y sus costes, y mediante la unidad de lo múltiple y lo diverso.

Frente a la visión homogeneizante, que tiende a subsumir lo diverso, lo otro, lo no-idéntico; frente al poder introyectado y normalizado; frente a la existencia de la individualidad masiva que entraña el fetichismo de la historia; frente al ocultamiento del profundo desgarramiento de la sociedad civil y sus antagonismos; frente a la pseudo-intersubjetividad estatal y mercantil, surge la memoria tejida por sujetos plurales, que a través de ella se dan forma y redefinen sus relaciones sociales, para mostrarle al mundo que “otro mundo es posible”; que es posible un mundo en el que el sujeto predomina sobre el objeto, y en el que el trabajo vivo, en oposición al trabajo abstracto, constituye la afirmación del mismo sujeto y no su negación. Así

entendida la memoria, a saber, como fundamento de la resistencia ante el olvido y ante las exigencias sistémicas de la valorización capitalista; es también resistencia ante el poder y sus mecanismos disciplinarios que a sangre y fuego forjan los cuerpos y el alma de los individuos atomizados; es transformación radical y subversión consciente e históricamente situada del tiempo del capital; es teoría y es praxis.

Solamente cuando la toma de conciencia implica el paso decisivo que el proceso histórico debe dar en función de su término propio (término constituido por la voluntad humana, pero que no depende del libre arbitrio humano ni es invención del genio humano); solamente cuando la función histórica de la clase consiste en hacer posible prácticamente ese paso; cuando está dada una situación histórica en la cual el conocimiento exacto de la sociedad deviene, para una clase, la condición inmediata de su autoafirmación en la lucha; cuando el conocimiento de sí misma significa, para esa clase, al propio tiempo el conocimiento correcto de toda la sociedad; cuando para tal conocimiento esa clase es a la vez sujeto y objeto de ese conocimiento, y la teoría capta así de manera inmediata y adecuada el proceso de revolución social, es cuando se hace posible la unidad de la teoría y la práctica, condición previa a la función revolucionaria de la teoría.⁶⁴

El sujeto plural, entonces, puede entenderse, o en términos de una negación de la síntesis identificatoria promovida por el capital, o en términos de una nueva síntesis, síntesis que sólo es posible sobre la base de una toma de conciencia histórica, a través de la cual se elabora una memoria del desgarramiento, que hace visible lo negado, y que le restituye la dignidad que le corresponde al dolor de los oprimidos; este conocimiento serviría de pauta para una organización revolucionaria, capaz de subvertir la lógica que es propia al sistema de socialización capitalista, mediante la articulación de un orden social nuevo o alternativo, que supera la totalidad positiva y abstracta impuesta por la dinámica histórica del capital, mediante la abolición de la sociedad como reificación y subsunción del individuo.

⁶⁴ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Instituto del libro: La Habana, Cuba, 1970. p. 36.

El sujeto, negado por la realidad objetiva transformada en sistema, y subsumido por la universalidad social abstracta, al ser consciente de su particularidad histórica, al hacerse de ella, es capaz de rebelarse y oponerse a la trama de dominación social.

La crítica de Marx a la economía política está centrada en el develamiento del capital como una relación social determinada, la cual entraña una forma histórica de explotación y relaciones de dominación correspondientes. La explotación y la dominación tienen la característica de ser impersonales, lo cual implica una forma de poder históricamente específica basada en la racionalidad funcional y en la abstracción material. (Tischler: 2007, p. 123)

Así entendido, el capital es una forma de dominación, concreta y real pero fundada en una abstracción, en el extrañamiento que produce y reproduce en los individuos sujetos a los procesos dirigidos a su conservación progresiva. El fundamento de este extrañamiento, su núcleo, es el trabajo abstracto; una labor ajena a sus particularidades históricas, y ajena también a sus propios productos. La integridad de la diversidad constitutiva de la vida social, se ve transformada por este metabolismo en una unidad homogénea cuya medida es el tiempo. Luego, el capital debe entenderse como una forma relacional, como una relación social compleja, impulsada y mantenida por una racionalidad específica (instrumental), que produce su propia temporalidad, al apropiarse los tiempos particulares objetivados en productos que ya no guardan relación alguna ni con el trabajo concreto ni con la satisfacción de necesidades, y al organizar estos tiempos particulares para decantar una actividad humana general y homogénea. “El capital es justamente una organización conceptual del tiempo, no es ni una cosa ni una simple relación social, sino una racionalidad viva, un concepto activo, la abstracción *in actu*” (Tischler: 2007, p.124).

Pero el sujeto no-idéntico, plural o colectivo, consciente del carácter histórico de esta relación social abstracta, burocratizada y crecientemente organizada, y consciente también de su propio carácter histórico; representa, debe representar, una crisis, para la lógica del valor que se valoriza y, en general, para la unidad sistémica de valorización, pues él mismo entraña la posibilidad de la superación de

la dominación y la explotación ejercidas por la universalidad social abstracta a través de su objetividad fetichizada.

En este sentido, aquel sujeto es la contradicción *in actu*, pues esta subjetividad no-idéntica deberá verse emancipada de las fuerzas atávicas del determinismo económico, para ser dueña de sí en su integridad humana, y para desplegarse reconciliada con la naturaleza; consciente de su historia, porque es la historia de su autorrealización, podrá comprender como fundamentales el movimiento y la transformación; estará en condiciones de entenderse, ella misma, como un incesante acontecer revolucionario, y como un elemento activo, agente, en la construcción y en la captación de la experiencia del mundo; podrá experimentar el mundo, y a sí misma, activa y prácticamente, y ya no como ajena a dicha experiencia, ni pasiva ni receptivamente; se hará presente en cada objeto de su acción, primero idealmente y, después efectivamente, y éste, el objeto, ya no podrá entenderse separado de aquella (de la acción).

En este amplio sentido, actividad se opone a pasividad, y su esfera es la de la efectividad, no la de lo meramente posible. Agente es lo que obra [...] Su actividad no es potencial, sino actual. Varios actos desarticulados o yuxtapuestos casualmente no permiten hablar de actividad; es preciso que los actos singulares se articulen o estructuren, como elementos de un todo, o de un proceso total, que desemboca en la modificación de una materia prima. [...] La actividad propiamente humana sólo se da cuando los actos dirigidos a un objeto para transformarlo se inician con un resultado ideal, o un fin, y terminan con un resultado o producto efectivos, reales. [...] Así, pues, la actividad de la conciencia, que es inseparable de toda verdadera actividad humana, se nos presenta como elaboración de fines y producción de conocimientos en íntima unidad [...] Se actúa conociendo, de la misma manera que se conoce [...] actuando. ⁶⁵

Es fundamental, para hablar de una actividad propiamente humana, la pre-existencia de un fin a cumplir, de un resultado ideal que es punto de partida para la acción. Estos fines, dan cuenta de la conciencia humana, pues los conocimientos,

⁶⁵ Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo veintiuno editores: México, 2013. pp. 263-265, 269.

teorías, hipótesis y leyes que permiten conocer la realidad son su producto, y por ello, la actividad que tales productos determinan y guían, en tanto que materialización o adecuación de esos mismos fines, es también consciente, de sí y de la situación histórica en que se desarrolla.

Pero la actividad, entendida de manera general, debe distinguirse de la *praxis*, pues esta da cuenta no sólo de la transformación que se opera en la naturaleza mediante el trabajo humano, sino también de la propia transformación de la naturaleza “interna”, dada la humanización de la naturaleza externa. De tal suerte que, ya sea productiva, artística, experimental o política, la *praxis* da cuenta de la producción de un mundo humano, en el entendido de que los objetos producidos, al satisfacer necesidades humanas, y al ser la expresión material de los fines que en ellos se plasman, son precisamente humanizados, pues se trata de una materia transformada (sea un trozo de madera, sea la realidad misma) que lleva la impronta de una necesidad humana: práctico-utilitaria, de expresión y comunicación, de organización y gestión social.

Si el hombre existe en cuanto tal como ser práctico, es decir, afirmándose con su actividad práctica transformadora frente a la naturaleza exterior y frente a su propia naturaleza, la *praxis* revolucionaria y la *praxis* productiva constituyen dos dimensiones esenciales de su ser práctico. Pero, a su vez, una y otra actividad, junto con las restantes formas específicas de *praxis*, no son sino formas concretas, particulares de una *praxis* total humana gracias a la cual [el hombre] como ser social y consciente humaniza los objetos y se humaniza a sí mismo (Sánchez Vázquez: 2013, p. 279).

Finalmente, la *praxis* se nos presenta como una actividad material, que transforma en función de fines específicos, siempre atinentes al mejoramiento de las condiciones generales de existencia. La *praxis* no puede verse como una actividad meramente material, ni como una actividad espiritual pura; pues no puede comprenderse sin la producción de fines ni conocimientos, ni como exclusivamente abocada a la producción de éstos. La *praxis* es unidad entre teoría y práctica; en ella, la práctica es fundamento de la teoría y ésta, a su vez, es pauta para la práctica, que es su único fin. Es subjetiva en tanto que actividad de la conciencia, pero es objetiva en tanto que materialización transformadora de la experiencia. El

sujeto de la praxis se objetiva, y los objetos que transforma y produce son la muestra útil de aquella objetivación. Así vista, la praxis es una actividad subjetiva y objetiva; es el engarce entre teoría y práctica, a través del cual se realiza un fin concreto en la transformación objetiva de la materia; es la realización de la conciencia y la humanización del mundo, en tanto que producción y autocreación de la misma humanidad.

Pero la transformación de un objeto, o de la humanidad y sus condiciones generales de existencia, exige tanto el reconocimiento de su forma concreta, como la necesaria destrucción de esa misma forma, de tal suerte que, a partir de aquella forma primera y en su lugar se construya la novedad. La violencia contra la materia inicial -sea a manos del artista, sea sobre una determinada estructura social-, es ineludible. Revolución y violencia, luego, están relacionadas, pero una no agota a la otra, es decir, que el concepto de revolución no se reduce al de violencia, ni viceversa.

La revolución implica una transformación, cualitativa y radical, en las relaciones sociales, principalmente en las relaciones sociales de producción; transformación a través de la cual desaparece una estructura social y surge una superior, con un nuevo rumbo económico y político, que posibilite la realización de la verdadera esencia o naturaleza de la humanidad, misma que, dicho sea de paso, nunca en la historia se ha dado. Esta nueva esencia humana, ya no estaría identificada con el trabajo enajenado, pues en ella no existen separadas naturaleza y existencia; tampoco sería una esencia entendida como atributo común de los individuos, pues, de ser así, redundaría en la consideración de una abstracción inexistente; se trata de la construcción de una esencia humana entendida como el conjunto de relaciones sociales, relaciones sociales emancipadas del proceso de valorización, de las que se decanta tanto la naturaleza del sujeto colectivo, como del individuo, y en las que el trabajo humano entraña, precisamente, una relación recíproca con la naturaleza, tanto interna como externa. Esta esencia es la que una subjetividad no-idéntica debe reivindicar frente a la agencia pasiva e irreflexiva dinamizada por la Industria Cultural en su forma desarrollada, a saber, en la sociedad del espectáculo.

De cara a la socialización progresivamente conservada por el capitalismo en su fase actual, y a los procesos mediante los cuales se internalizan las coerciones sociales en la autoproclamada sociedad moderna, que a través de la renuncia y el apego, de la represión sublimadora, el terror y el dolor normalizados, y la soledad

concurrida garantiza la supervivencia de los individuos atomizados; de cara a la subjetividad del espectáculo, génesis, núcleo y artífice de la falsa conciencia, cuyas cicatrices aparentes por un lado disimulan heridas aún vivas y, por el otro, simulan vidas sin heridas; la subjetividad de la praxis habrá de resistirse a la perpetuación de las relaciones sociales reificadas, y de oponer a ellas una forma de organización social superior y racional, fundada en el reconocimiento y el apoyo mutuos, antes que en la competencia y el pseudoindividualismo.

Se trataría, en este sentido, de un modo de organización y socialización capaz de integrar la diversidad constitutiva de la naturaleza humana bajo el primado de la comunidad, pero sin soslayar sus particularidades históricas; que articula dicha diversidad en la consecución de fines previamente identificados con un bien común, hacia el cual tiende la acción colectiva. Como crítica subversiva de la subjetividad del espectáculo, la subjetividad de la praxis evoca una nueva esencia o naturaleza humana: colectiva, históricamente situada y políticamente constituida; concreta a través del trabajo vivo, no-idéntica, detractora y enemiga de la lógica de la valorización, que supera la forma mercancía y se refrenda, incesantemente, como un acontecer revolucionario.

Lejos del fetichismo teórico -evidente en algunos intelectuales, trepadores y escleróticos, que aferrados al confort en el abismo se exhiben como los depositarios de una cuestionable autoridad epistemológica, siempre autoproclamada, que se vuelve ceniza a la luz de sus ominosas acciones; intelectuales que ejercen su discreto encanto para alimentar un inagotable vacío existencial, y que ocultan bajo la máscara de una izquierda revolucionaria su machismo rampante y narcisista, hedonista, mientras rumian la Teoría Crítica hasta llevarla al absurdo y al vaciamiento entre monólogos delirantes y onanistas, entre carcajadas huecas y anécdotas egocéntricas, rodeados de moscas, como aquella materia que las atrae-; lejos de tal fetichismo, bajo el cual no sólo se obnubilan el impulso crítico y los alcances transformadores de la propia Teoría Crítica, sino que ésta es reducida a revisionismos pragmáticos y fragmentarios que quedan atrapados en textos que se reciclan y presentan para agrado y goce de las mismas élites ilustradas, sin lograr trascender sus fronteras; lejos, también, del fetichismo de la praxis, en el que aquella teoría, acallada y enfrascada en micro-luchas performativas que pierden de vista el objetivo universal de la lucha anticapitalista, es desdeñada por acciones ciegas y sordas que, antes que aproximarse o apuntar hacia la transformación radical de las

relaciones sociales capitalistas y, con ello, del sistema de socialización capitalista en su conjunto, constituyen la condición de posibilidad para su normalización y consecuente actualización; la subjetividad de la praxis, que emerge desde las huellas de los oprimidos y aniquilados por el capital, se dirige hacia la realización, aún pendiente, del fin que alumbró su camino e impulsa su andar, a saber, una sociedad sin clases. Pero este acontecer histórico que es la subjetividad de la praxis, es precisa y necesariamente resultado de un engarce entre pasado y presente, entre sujeto y objeto, entre teoría y práctica; representa el surgimiento de una experiencia colectiva fundada en la reapropiación de las memorias negadas, que busca indefectiblemente, conformarse como un acontecer revolucionario, en tanto que transformación consciente y reflexiva del mundo y de la propia vida.

La subjetividad de la praxis, en este sentido, es la expresión inmarcesible de la voluntad que tira hacia la reapertura de las falsas cicatrices de la civilización, con afán de restituir y sanar desde el fondo aquello que ha sido aniquilado; con la aspiración, universal, de interrumpir el proceso histórico que se ha desbocado, y de conducir la humanidad entera hacia un estado verdaderamente humano, de abundancia material y emancipación individual, en el que la distribución de lo socialmente producido sea con base en las necesidades y capacidades de los individuos particulares y concretos, y ya no en función de los intereses de las cada vez más ominosas clases gobernantes.

El movimiento zapatista, que logró hermanar bajo un mismo rostro y tejó en una misma memoria las luchas, presentes y pretéritas, de los pueblos originarios y de las comunidades campesinas que durante siglos fueron vejadas, despojadas y explotadas, y que tras resistirse a su inclusión excluyente, instrumental y asesina, en un proyecto nacional que les exigía la renuncia y la desaparición, lograron, primero, cimbrar desde su base las estructuras de tal proyecto -pues éste se vio obligado a aceptar la autonomía de aquella subjetividad colectiva-, y segundo, aportaron a la transformación del pensamiento occidental, pues el mundo entero, gobernado por el capital, pudo ver que otro mundo es posible. Las mujeres organizadas, que cantan y resisten, desde El Salado colombiano hasta Michoacán, desde la Ribera del Cauca hasta Guerrero y Apatzingán, y que con los puños apretados y el corazón herido contemplan la tierra recién cavada y el río crecido, en donde yacen y flotan los restos mutilados de sus hijas e hijos, de sus hermanas y hermanos, de sus esposos, vecinas y vecinos; contemplan y recogen los despojos silenciados, desgarrados de

mujeres, hombres y niños, todos asesinados en la cruenta guerra entre los avaros; ellas mismas, las mujeres organizadas, han vuelto a tejer esos restos, con aguja e hilo, con canto y llanto lo destrozado han unido y la memoria del dolor y el sufrimiento, del robo, la esclavitud, el femicidio, el homicidio y el desplazamiento, también esa memoria han zurcido; sus tierras, sus hogares, sus cuerpos han reconstruido; han luchado valientes, de frente a quienes las han ultrajado y herido. El brutal enemigo no ha vencido, pues, ya se oye la voz de las mujeres, hombres y niños que resisten y que en pie de lucha viven con el pecho henchido. Los pueblos, depauperados y precarizados, del mundo, dan vistas de la emergencia de voluntades de transformación.

En el marco de los conflictos y las crisis actuales se construyen procesos de subjetivación política, que buscan hacer frente al neoliberalismo autoritario barbarizado, mediante la generación de espacios de lucha, solidaridad y comunidad (como sucede en toda Latinoamérica), y mediante el cultivo de una nueva política social. Acaso las luchas feministas en el mundo entrañen un impulso crítico y un potencial subversivo capaces de quebrar la lógica de la economía política, y de evidenciar la falsa objetividad de sus leyes, y se conviertan, tales luchas, en un horizonte de posibilidad para el derribo de las relaciones sociales enajenadas, fetichizadas, patriarcales y explotadoras, y para proyectar modos de organización y socialización post-capitalistas. Aún débil, la fuerza mesiánica de la subjetividad de la praxis ya se levanta en el horizonte.

Conclusión

Imágenes funestas decoran los pasillos de la Memoria, son las imágenes de las memorias desgarradas y aniquiladas; el dolor ausente se hace presente en las crisis del presente, continente lamentable de todas las crisis pasadas, concreción sincrónica del sufrimiento. La vida social, la acción colectiva se encuentra determinada por recuerdos reprimidos, negados por el terror que causan; recuerdos de muerte y dominación cuyo silencio retumba desde lejos, oculto en lo más profundo del ser social. Esta época es el fruto de un cultivo abundantemente irrigado con sangre; es el producto constante de una tempestad inmisericorde que algunos, los vencedores de la historia, han tenido a bien llamar “progreso”.

Los presupuestos ideológicos y las utopías defendidas por el proceso histórico de la Modernidad, aparecen hoy como delirios que oscurecen la verdad de una situación que ya golpea de frente por el carácter colosal de sus contradicciones. La humanidad, que alimenta con su vida a la bestia insaciable del capital, sólo es parte de los recursos administrados por el régimen, ya para su autoconservación, ya para sus actualizaciones. Este sistema de socialización ha escrito, y aún escribe, su historia con sangre y fuego.

El capital, sistema de relaciones abstractas, impersonales y cuantificables que, a partir de una forma particular de apropiación de los recursos productivos y producidos, basada en la enajenación y en la dominación, determina tanto el valor de los valores como su distribución; tal sistema se sostiene, hoy por hoy, sobre la coherencia que él mismo produce y reproduce irrestrictamente transformándolo todo en cosa, e igualándolo todo bajo la forma mercancía. Esta coherencia es, *grosso modo*, una forma de ver el orden en el mundo a través de la mercancía, forma que corresponde con el interés principal del sistema económico-político mundial, a saber, el estancamiento de las relaciones de propiedad, la conservación del poder, el despliegue del casi infinito instrumental técnico y tecnológico, la movilización de la masa y la absoluta neutralización de la acción y de la organización sociales emergidas desde "abajo". La coherencia en el tardocapitalismo, que bien puede entenderse como el fundamento ideológico de las prácticas sociales que en él acontecen, uniforma el mundo y se vale de la obscena abundancia de mercancías para dismantelar cualquier particularidad cultural, más aún, cualquier destello de autonomía.

Pero esta unidad sistémica requiere, para conservarse, de un tipo específico de subjetividad; un modo de ser humano que lo dinamice y que garantice, pese al carácter descomunal de sus contradicciones, su conservación progresiva. Las versiones espectaculares de la subjetividad, tecnológicamente reproducida, iluminadas por una razón instrumental desencantada e identificada sin más con el dominio, constituyen la traducción de cualquier particularidad histórica al lenguaje glamoroso del capitalismo tardío; representan una identificación totalitaria con los crueles apellidos del sistema de socialización. Este capitalismo, tan obsoleto como superdesarrollado, apoyado en el abundante esquematismo de la producción, por un lado apacigua al ser humano y, por el otro, lo amasa, le da forma; lo abarca en toda su amplitud y vigila, ininterrumpidamente, su desarrollo ordenado al interior de la estructura jurídica de la economía política.

En el marco de este mundo enteramente administrado, en el que la reproducción de una única humanidad aparente es exhibida de manera ordenada en un aparador panóptico, el ser humano es conducido a las formas más sofisticadas de su existencia; farsa que se cultiva en campos de muerte y cuyo crecimiento se irriga con la sangre de aquellos desafortunados cuya voz ha sido silenciada en el interior de un mundo uniformado. Las ruinas del orden y el progreso, y sus réplicas que aún trepidan en estos días aciagos, constituyen el grado máximo de destrucción alcanzado por el proceso histórico de la modernidad capitalista, y también constituyen el más claro fracaso de su proyecto emancipador. Fábricas avocadas a la producción de muerte, lamentos ensombrecidos por el devastador resplandor del máximo desarrollo de las fuerzas productivas que se extiende dejando sólo cenizas tras su funesto paso; son todos testimonios silenciosos del triunfo y la capitulación de la razón, mudos alaridos que son encerrados en las mazmorras más profundas de la Memoria, que se pierden entre los pliegues de la conciencia invertida.

El orden y el progreso, baluartes del despliegue positivo de la civilización moderna, tienen, como se expuso a lo largo de este trabajo, un reverso, poseen un significado adverso: homogenización y avasallamiento; cosificación, olvido y sufrimiento. La relación de abundancia con la naturaleza ha sido negada, tanto como el ascenso del individuo autónomo y emancipado, concreto en relaciones de igualdad y en un contexto de prosperidad. El despliegue totalitario del sistema, que a todas vistas ha rebasado ya sus propios límites internos, mientras destruye sus

límites externos (la biosfera no da más), es un síntoma de su rotundo fracaso y de su inminente colapso.

Tal como se expuso a lo largo del presente trabajo, la Teoría Crítica dirige sus esfuerzos hacia la progresiva subsunción totalitaria impuesta por el sistema de socialización capitalista, que traduce toda diferencia, toda particularidad al lenguaje de la mercancía y de la ganancia, y que condena a la soledad y a la impotencia toda forma de divergencia; dicha teoría se enfoca en el progreso del proceso histórico de la Modernidad, y muestra una ruta para pensar a contrapelo la dinámica histórica presente; representa una constelación que bien puede guiar los pasos que se encaminan a reventar la lógica de esa misma dinámica histórica. Es en este sentido, que la dialéctica negativa se ha expuesto como un elemento teórico que posibilita la oposición a la síntesis propugnada por la unidad sistémica del capital, y que plantea la necesidad de re-pensar las relaciones sociales, esto es, repensar las relaciones de los individuos con la naturaleza; tanto con aquella que les es externa, como con su naturaleza interna, ambas dominadas bajo la lógica de la valorización; también, la dialéctica negativa, insita a repensar las relaciones que los individuos mantienen entre sí, que son sometidas por un ciego principio de identidad, mismo que busca la sumisión de aquello que es diferente, que es único y singular, o que es diverso y múltiple, y que ejerce violencia sobre cualquier forma de “la otredad”, buscando, en su destrucción, su absoluta integración.

No se ha tratado aquí de denostar el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad, concreto en el aumento exponencial de sus capacidades técnicas y practico-utilitarias; tampoco se ha tratado de ensalzar el estado preindustrial, denunciando el carácter destructivo de la reproductibilidad técnica y sus alcances. Se entiende de manera dialéctica el despliegue de las fuerzas productivas de la sociedad, manifiesto en sus logros técnicos, y se ha propuesto una perspectiva sobre las circunstancias en las que se relaciona la humanidad con este nuevo ciclo productivo. Se han ensayado, tanto las consecuencias de la completa subordinación de la humanidad ante el sistema de aparatos, como la imagen de una nueva humanidad relacionada con ese mismo sistema que, si bien la condiciona, también puede ser instrumento de su emancipación. Pero esta liberación no se entiende como una separación de las máquinas, pues éstas resultan un factor determinante de la realidad social actual, y constituyen la condición de posibilidad para el mejoramiento de las condiciones generales de existencia; se ha tratado de plantear

una liberación en relación a, y a partir de las máquinas, movimiento que podría conducir la humanidad entera hacia un estado verdaderamente humano, de abundancia material y emancipación individual.

Pero este sistema de socialización, basado fundamentalmente en el fetichismo, en el que la objetividad social se autonomiza respecto de sus agentes y adquiere un poder determinante sobre ellos, pues se reviste con sus creencias y representaciones; este sistema remite a pensar en que la vida humana en su integridad se ha subordinado ante las leyes de la valorización, es decir, que en el desarrollo ulterior de la forma mercancía, concreto en el espectáculo y en sus imágenes, la multiplicidad de lo real, su diversidad constitutiva, se reducen a una sola forma abstracta general, que es la forma del plus-valor. La dominación ejercida por la mercancía, entendida como cosa suprasensible a la vez que sensible, sobre la humanidad, encuentra su máxima realización en el espectáculo. En este mundo, lo sensible es sustituido por sus imágenes que aparentan existir por encima de él, y que finalmente lo desplazan para ocupar su lugar y así presentarse como lo nuevo sensible por excelencia.

En atención a las cuestiones que sirvieron de eje a las reflexiones que aquí se han presentado, respecto de cómo se produce el tipo específico de subjetividad que corresponde con las exigencias del sistema de socialización capitalista, y que es el núcleo de su conservación y actualización; respecto de cómo se reproducen los canales mediante los cuales los individuos vivientes se relacionan entre sí, consigo mismos y con el mundo; y sobre las posibles alternativas frente a un sistema de socialización que no deja espacio a la autonomía; se ha propuesto el concepto de la subjetividad del espectáculo. Se sostiene que tal modo de subjetivación se impone como el resultado constante de la dinámica histórica del capital y, a su vez, como el fundamento de dicha dinámica. La subjetividad del espectáculo, finalmente, es la forma más desarrollada de una pseudo-individualidad, cuyo único sentido y significado se encuentran en la producción y el consumo de mercancías, y que apela, precisamente, al fetichismo como forma acabada de conciencia social. Se trata de una subjetividad estructurada y gobernada por imágenes que se han sustraído al control de los individuos, no obstante haber sido creadas y reproducidas por ellos mismos; que les dirigen un lenguaje incontestable y unidireccional y que, de esta manera, los determinan desde fuera, como si se tratara de un poder separado.

La subjetividad del espectáculo, así entendida, es la sustitución de la subjetividad por su imagen, por una ausencia presentificada, por su representación.

Sin embargo, de cara a la subjetividad del espectáculo; la subjetividad de la praxis se propone como una forma de resistencia ante la perpetuación de las relaciones sociales reificadas, que se opone a ellas y que tiende a la consecución de una forma de organización social, superior y racional, fundada en el reconocimiento y el apoyo mutuos, mas no en la competencia y el pseudoindividualismo. La subjetividad de la praxis, en este sentido, ha sido expuesta como la expresión inmarcesible de una voluntad que tira hacia la reapertura de las falsas cicatrices de la civilización; una deconstrucción dolorosa cuyo afán principal es restituir y sanar, desde el fondo, aquello que ha sido mutilado, aniquilado. Esta subjetividad revolucionaria busca interrumpir el proceso histórico que se ha desbocado, pues tiene la misión irrenunciable de allanar el camino hacia la utopía de la humanidad realizada, en oposición a la distopía moderna y capitalista de la inhumanidad consumada.

Pero la subjetividad del espectáculo, que en su significado engloba la individualidad masiva y la vida dañada, y que es depositaria de una conciencia invertida (fetichista), misma que alienta en ella una agencia pasiva y sacrificial, que dinamiza y actualiza la conservación progresiva del proceso histórico del capital; ese modo de ser humano, absolutamente dependiente de la revolución tecnológica e íntegramente gobernado por las imágenes que produce, hoy día adquiere un nuevo cariz, pues nuevas crisis, que se suman a la crisis de crisis, lo nutren y le confieren una "razón de ser", volviéndolo aún más difícil de superar.

Frente a la pandemia, actualización de la peste, la atomización y el confinamiento cobran relevancia en tanto que medidas de eugenesia y asepsia social, y la socialidad, precisamente, requiere hoy, más que nunca, de la mediación tecnológica. El confinamiento, que remite a pensar en el carácter común de un límite, es decir, en una frontera que lo mismo separa que une; actualmente funciona para marcar la distancia social y para significar el claustro, lo privado, lo que se aleja de la vista de los otros, contrario a aquello que se les abre a la vista. Pero el confinamiento y atomización de estos días, en oposición al completo aislamiento, sólo priva a los individuos de estar "físicamente" con otros individuos. De aquí que se lo contemple como una frontera que también une, pues a diferencia del aislamiento, el

confinamiento que hoy día se vuelve necesario, permite, con base en las novedades de la técnica, otras formas de proximidad e interacción sociales.

Los espacios y lugares comunes; los centros de trabajo y las escuelas; los teatros, cines y museos; los restaurantes y bares; los parques y gimnasios; las caminatas plácidas y las frenéticas y hacinadas correrías; los apretones de mano, besos y abrazos; toda forma “corporal” de interacción social se ha visto suspendida y, finalmente, transformada en un simulacro, pues se la confina en lo privado y “se da a ver” sólo en microsistemas de individualidades inter-conectadas pero mediadas.

Sin embargo, la inmensa mayoría de la población mundial no ha sido conducida al asilamiento absoluto. Como ya se menciona, se permiten y dinamizan formas alternativas de proximidad social, capaces de prescindir del elemento físico para darse: redes sociales digitales, *streaming*, *homeoffice*, videotrabajo, educación “en línea”. La pandemia, como enemigo indefinido que refuncionaliza el carácter real de lo intangible, urge a la profilaxis de las interacciones sociales, en las que se cancela el cuerpo en tanto que portador de la enfermedad, para inaugurar el espacio y el tiempo de las “interacciones virtuales”, crecientemente racionalizadas y completamente administradas, es decir, la peste actualizada normaliza las relaciones sociales mediadas por la mercancía-tecnología, relaciones protegidas por pantallas (de teléfonos móviles, computadoras y televisores y otros dispositivos), en las que el elemento cuerpo es neutralizado y cancelado dado su potencial infeccioso. Las pantallas, en este sentido, devienen el medio sano y seguro de interacción social, y la imagen, el espectáculo, aparece ahora como el núcleo y la forma más concreta de la individualidad que se relaciona. Han sido inaugurados, formal y materialmente, los nuevos espacios, las nuevas mediaciones y los nuevos sujetos de las relaciones sociales.

Cuando la plaga pase, y se retiren por fin las sombras de la agonía, se verá la forma acabada de una nueva sociedad, una sociedad firmemente mediatizada en la que la unidad sistémica dependerá definitivamente de la distancia, la movilidad digital, las redes virtuales y la revolución tecnológica. Pero estos nuevos límites impuestos a las relaciones sociales, llevan la impronta de nuevos principios de inclusión, a saber, la capacidad de adaptación de los sujetos, íntegramente emparentada con su capacidad de compra (tanto de *gadgets* como de “tiempo aire”) y enteramente gobernada por la mano invisible, privatizadora y neoliberal, que gestiona la conservación progresiva de la unidad sistémica del capital. Los

alimentos, las medicinas y los servicios; el todo complejo de valores de uso necesarios para la vida, se manifiestan ya como problemas cuya resolución, antes que depender de la intervención y observancia de un Estado benefactor, abre la posibilidad a la acción colectiva tendiente hacia el bien común.

Sin embargo, todo principio de inclusión implica, necesariamente, su contrario, es decir, un principio de exclusión, y así como en toda demarcación se traza un interior, un espacio privado; así también se traza un exterior, un “otro negado”. Y fuera de la dimensión relacional inaugurada por la peste actualizada, queda la gran masa de empobrecidos del mundo, aquellos que no aparecen a cuadro y que han quedado completamente aislados, fuera de la pantalla. Sólo aquellos que comparten los límites, quienes comparten las mediaciones, resultan “afines” a la nueva socialidad. Pero esta nueva subjetividad del espectáculo, que se justifica en el confinamiento de la vida, en el encierro de “lo vivo” para su conservación, presenta graves riesgos. El más peligroso de ellos es, precisamente, la aniquilación de la empatía, la incapacidad para reconocer y compartir el dolor y el sufrimiento “del otro”, pues esto atañe al plano corporal, que ha sido casi completamente desplazado.

En este nuevo mundo, absolutamente mediatizado, la subjetividad de la praxis enfrenta el desafío de tejer la memoria de aquellos que mueren de hambre, de aquellos que, en la pantalla, aparecen aislados, solos, como estadística. Enfrenta el desafío de construir una comunidad, un sujeto colectivo, históricamente situado y políticamente constituido; un sujeto lo suficientemente fortalecido como para abandonar la pantalla y tirar del freno de emergencia. De lo contrario, la utopía de la sociedad sin clases se verá finalmente diluida por la sociedad sin cuerpos, y la subjetividad del espectáculo, núcleo del proceso de valorización del capital, prevalecerá. Si bien el enemigo no ha dejado de vencer, no es posible cejar en la lucha. Acaso, la Teoría Crítica, como fundamento y guía de una praxis revolucionaria, pueda guiar la marcha ya bien entrada la noche de la historia, para que la humanidad, de cuerpo presente, pueda ver un nuevo amanecer.

Referencias

- **Adorno**, Th. W., *Crítica de la sociedad y la cultura I: prismas sin imagen directriz*, Obras completas 10/1, Akal: Madrid, 2008.
- **Adorno**, Th. W., *Dialéctica negativa*, Taurus ediciones: Madrid, España, 1984.
- **Adorno**, Th. W., *Mínima moralia; reflexiones sobre la vida dañada*, Taurus: España, 2001.
- **Agamben**, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo, Homo sacer III*, Pre-textos: España, 2010.
- **Assoun**, Paul-Laurent, *Freud et les sciences sociales; Psychanalyse et théorie de la culture*, Armand Colin: France, 2008.
- **Baudrillard**, Jean, *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Kairós: España, 1978.
- **Baudrillard**, Jean, *Cultura y simulacro*, Kairós: Barcelona, 1993.
- **Baudrillard**, Jean, *La ilusión vital*, Siglo veintiuno editores: España, 2002.
- **Baudrillard**, Jean, *La génesis ideológica de las necesidades*, Anagrama: Barcelona, 1976.
- **Bauman**, Zigmunt, *Genozid und Moderne, I. Strukturen Kollektiver Gewalt im 20 Jahrhunderts*, M. Dabag – K. Platt (eds.), Leske + Budrich: Opladen, 1998.
- **Benjamin**, Walter, *El capitalismo como religión*, La llama: Madrid, 2014.
- **Benjamin**, Walter, *El autor como productor*, Editorial Ítaca: México, 2004.
- **Benjamin**, Walter, *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán: México, 2008.
- **Benjamin**, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca: México, 2003.
- **Benjamin**, Walter, *One-way street*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge: Massachusetts, US, 2016.
- **Cassirer**, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica: México, 2013.
- **Castoriadis**, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores: México, 2013.
- **Debord**, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos: España, 2002.

- **Deleuze**, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus: Buenos Aires, 2006.
- **Echeverría**, Bolívar, *El materialismo de Marx; discurso crítico y revolución*, Ítaca: México, 2011.
- **Echeverría**, Bolívar, *Definición de la Cultura*, Ítaca: México, 2010.
- **Echeverría**, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Era: México, 2011.
- **Echeverría**, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, Era: México, 2011.
- **Echeverría**, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo Veintiuno Editores: México, 2012.
- **Echeverría**, Bolívar, *Vuelta de siglo*, Era: México, 2010.
- **Foucault**, Michel, *El sujeto y el poder*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS: Chile, 2010.
- **Freud**, Sigmund, *Obras completas*, Amorrortu editores: Argentina, 2014. Volumen 14.
- **Fromm**, Erich, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI: México, 1991.
- **Fromm**, Erich, *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo veintiuno editores: México, 2007.
- **Fromm**, Erich, *Marx y su concepto de hombre*, FCE: México, 2012
- **García Canclini**, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Debolsillo: México, 2004.
- **Hegel**, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica: México, 2012.
- **Holloway**, John; Matamoros, Fernando; Tischler, Sergio (comps.), *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Herramienta/BUAP: Buenos Aires, Argentina, 2007.
- **Horkheimer**, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta: Madrid, 2010.
- **Horkheimer**, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta: Madrid, 2009.
- **Hobsbawn**, Eric, *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX*, Crítica: México, 2013.
- **Jappe**, Anselm, *Guy Debord*, Anagrama, Barcelona: España, 1998.

- **Karam**, Tanius, (Comp.), *Relatos, Ciudades y Heterodoxias. Ensayos y testimonios sobre Carlos Monsiváis*, Universidad Autónoma de Nuevo León/Senderos: México, 2012.
- **Lefebvre**, Henri, *Hegel, Marx y Nietzsche*, Siglo XXI Editores: México
- **Lukács**, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Instituto del libro: La Habana, Cuba, 1970.
- **Löwy**, Michel, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura sobre las tesis sobre el concepto de historia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires: Argentina, 2002.
- **Maiso** Blasco, Jordi, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ediciones Universidad de Salamanca: España, 2010.
- **Maiso** Blasco, Jordi, "Procesos de subjetivación en la Industria Cultural", en: *Jornadas "Procesos de Subjetivación en la Sociedad Contemporánea"*, conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, 4 de diciembre de 2012.
- **Marcuse**, Herbert, *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México: 1987.
- **Marcuse**, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz: México, 1975.
- **Marx**, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI editores: México, 2008.
- **Marx**, Karl, *El capital*, Siglo Veintiuno editores: México, 2005. Tomo I, Vol. I.
- **Marx**, Karl, *El capital*, Siglo Veintiuno editores: México, 1979. Tomo I, Vol. 2.
- **Michael**, Joachim, *Telenovelas und kulturelle Zäsur. Intermediale Gattungspassagen in Lateinamerika*, Transcript/MedienAnalysen: Bielefeld, 2010.
- **Nietzsche**, Friederich, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial: Madrid, 2004.
- **Nietzsche**, Friederich, *La genealogía de la moral*, Alianza editorial: España, 2011.
- **Nietzsche**, Friederich, *Más allá del bien y del mal*, Alianza editorial: España, 2008.
- **Pasolini**, Pier Paolo, *Cartas luteranas*, Mínima Trotta: Madrid, 2010.
- **Pavis**, Patrice, *Diccionario del teatro. Dramaturgia, estética, semiología*, Paidós Comunicación: España, 2002.

- **Pilatowsky Braverman**, Mauricio, *La autoridad del exilio; una aproximación al pensamiento de Cohen, Rosenzweig y Buber*, FES Acatlán-Plaza y Valdes editores: México, 2008.
- **Resch**, Christine, *Vereinnahmung und Widerständigkeit: Anmerkungen zu der Kritischen Theorie von (Kultur)industrie*, Sociedad de Estudios de Teoría Crítica: Madrid, España, 2014.
- **Sánchez Vázquez**, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Siglo veintiuno editores: México, 2013.
- **Tischler** Visquerra, Sergio, *Memoria, tiempo y sujeto*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (BUAP)/F&G Editores: Guatemala, 2005.
- **Weber**, Max, *¿Qué es la burocracia?*, Ediciones Coyoacán, México, 2001.
- **Wiggershaus**, Rolf, *La Escuela de Fráncfort*, Fondo de Cultura Económica/UAM: México, 2011.
- **Zamora Zaragoza**, José Antonio, “Civilización, violencia y razón anamnética en Th. W. Adorno”, en: M. F. Quinche Ramírez – C. C. Bartolomé Ruiz (Org.): *Justicia, estado de excepción y memoria. Por una justicia anamnética de las víctimas*, Editorial Universidad del Rosario: Bogotá, 2011.
- **Zamora Zaragoza**, José Antonio, “Devolver al materialismo histórico su rostro mesiánico: Karl Marx y Walter Benjamin”, en: *200 años con Marx*, Francisco Salinas Paz (Coord.) Universidad de Guadalajara: México, 2018.
- **Zamora Zaragoza**, José Antonio, “Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo”, en: *Revista Isegoría*, IFS, CSIC: Madrid, España, 2001.
- **Zamora Zaragoza**, José Antonio, *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie*, Trotta: Madrid, España, 2004.