

50

AÑO XXV
Julio-Diciembre 2024
ISSN-e 2395-9274

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Número especial

25 ANIVERSARIO

¿HACIA DÓNDE VA LA FILOSOFÍA?

PREGUNTAS ANTE EL PRIMER CUARTO DE SIGLO XXI

OLIVER KOZLAREK La actualidad de la filosofía como filosofía social

THOMAS FUCHS ¿Qué será del ser humano? Alegato a favor
de un nuevo humanismo

MICHAEL J. THOMPSON Crisis y reconstrucción en la teoría crítica

DANIEL CHERNILO Sociología filosófica: quince años
de un programa de investigación

AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL “Para una crítica de la violencia”
de Walter Benjamin. Una lectura política

VANAQUEN NAVARRO RAMÓN Hipótesis de problematización general
de la filosofía actual en México

CARLOS HIGUERA RAMOS La filosofía intercultural
como tarea de convivencia.
Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CRISIS Y RECONSTRUCCIÓN EN LA TEORÍA CRÍTICA

Michael J. Thompson
William Paterson University
thompsonmi@wpunj.edu

Resumen: En este artículo presento una crítica de las corrientes contemporáneas de la teoría crítica posmetafísica. Sostengo que, a la hora de entender las teorías normativas que éstas han desarrollado y por qué son insuficientes como teoría crítica de la sociedad, hay que tener en cuenta los cambios en la economía política. Concluyo presentando un paradigma alternativo: el de una ontología social crítica que tenga en cuenta la estructura completa de las necesidades y capacidades humanas.

Palabras clave: marxismo; posmetafísica; neoidealismo; ontología social crítica.

Recibido: marzo 6, 2024. **Aceptado:** mayo 13, 2024.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v25i50.971>

DEVENIRES. Año xxv, Núm. 50 (julio-diciembre 2024): 57-86

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

CRISIS AND RECONSTRUCTION IN CRITICAL THEORY

Michael J. Thompson
William Paterson University
thompsonmi@wpunj.edu

Abstract: In this paper, I present a critique of the contemporary strands of post-metaphysical critical theory. I maintain that shifts in political economy need to be taken into account when understanding the normative theories that have developed and why they are insufficient as a critical theory of society. I end by presenting an alternative paradigm: that of a critical social ontology that takes the full structure of human needs and capacities into account.

Keywords: Marxism; postmetaphysics; neoidealism; critical social ontology.

Received: March 6, 2024. **Accepted:** May 13, 2024.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires>.

DEVENIRES. Year xxv, No. 50 (July-December 2024): 57-86

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

1. Crisis de la teoría crítica¹

En sus orígenes, la teoría crítica se enfocó primordialmente en las maneras en que las dimensiones superestructurales de la vida humana –en particular la conciencia y la cultura– fueron formadas y afectadas por la dinámica de la sociedad capitalista. La preocupación principal fue lo que se presentaba como una nueva formación del capitalismo, y cómo ésta reunía nuevas fuerzas sociales que podrían deformar al sujeto, volviéndolo más vulnerable al control y a la dominación, al autoritarismo y a la cosificación, disolviendo cualquier apariencia de autonomía y de reflexión crítica a medida que las tendencias humanistas de la ilustración fueron desplazadas por el positivismo y la racionalidad instrumental. Sin embargo la teoría crítica actual no se ocupa de estas cuestiones, o al menos no en un sentido sustancial. En cambio, se nos ha pedido que consideremos como constituyentes del núcleo de la teoría crítica conceptos como “discurso”, “comunicación”, “justificación” y “reconocimiento”, aunque éstos solo posibilitan tratamientos incoherentes y timoratos de cuestiones como la enajenación, el progreso y la cosificación. Estoy convencido de que esto no es más que una aberración académica de lo que alguna vez fue un esfuerzo filosófico comprometido con confrontar al poder social organizado y con restaurar una conciencia de transformación social. Sostengo que estas derivas intelectuales constituyen una crisis de la crítica en la sociedad moderna; una crisis que debemos afrontar y superar.

En el presente artículo quiero considerar cómo las transformaciones de la organización capitalista de la sociedad han dado forma a la trayectoria misma de la teoría crítica. Sostengo que los cambios contemporáneos en la sociedad y cultura capitalistas no han sido abordados adecuadamente por la segunda generación de teóricos críticos a través

¹ Traducción del inglés por Federico Marulanda Rey con el apoyo de Google Translate con el permiso del autor.

de los paradigmas teóricos y filosóficos que ellos nos han legado. Mi argumento se basa en dos tesis centrales. Primero, que la historicidad del capitalismo ha alterado la naturaleza de la dinámica superestructural de las sociedades modernas, hasta tal punto que las formas mismas en que se formula la crítica también deben cambiar. Más específicamente, creo que mientras que la teoría crítica se estableció en el inicio de la fase estatal-capitalista del capitalismo, que para entonces había eclipsado la fase de *laissez faire* y de capitalismo artesanal presenciada a finales del siglo XIX, y mientras que la segunda generación de teóricos críticos articuló sus ideas en el contexto de la fase estatal-bienestar del capitalismo característico de las décadas de 1960 y 1970, la fase posneoliberal del capitalismo que corresponde a nuestros tiempos (lo que yo llamo la *sociedad cibernética*, o la *era de la cosificación absoluta*) constituye un tercer cambio de paradigma en la base político-económica de las sociedades modernas que altera fundamentalmente la relación entre sistema y mundo de la vida (ver Thompson, 2022).

Las ambiciosas teorías de pensadores como Jürgen Habermas y Axel Honneth y de sus acólitos deben entenderse como surgiendo de ese segundo marco político-económico socialdemócrata y bienestarista. Son teorías que, al versar sobre el fortalecimiento de la democracia a través de la comunicación, el discurso, la justificación y el reconocimiento, quizás fueron pertinentes dentro de un marco político-económico que garantizaba acceso generalizado a la clase media, a bienes públicos robustos y a consensos democráticos; sin embargo, en nuestra era de populismo desenfrenado, déficits democráticos, mercantilización masiva, hiperco-sificación, desigualdad oligárquica y nuevas formas de manipulación tecnológica del yo, estas teorías, a pesar de su sofisticación filosófica, parecen cada vez más huecas e incluso ingenuas.

Lo anterior nos lleva a mi segunda tesis: que el paradigma filosófico posmetafísico erigido en la década de 1970, principalmente por Habermas con el objetivo de romper esencialmente sus conexiones con Marx, debe ser repensado radicalmente. El tránsito habermasiano hacia un paradigma posmetafísico consistió esencialmente en dar privilegio a teorías de la acción social –teorías de la comunicación, el discurso, el reconoci-

miento y, en términos más generales, de la intersubjetividad— por encima de las teorías sobre los mecanismos estructurales-funcionales que constituyen la dinámica de las sociedades modernas. Como tal, lo que capturó la atención de los teóricos críticos no fue la transformación de asuntos como el poder de clase, la estructura económica o de cualquier otro tipo de condición social objetiva, sino que más bien se centraron en discutir las prácticas intersubjetivas que potencialmente podrían conducir a una mejora de los derechos sociales y del consenso democrático. Pero mi segunda tesis se basa en la creencia que expuse anteriormente: a saber, que la transformación del Estado capitalista y del capitalismo monopolista hacia un capitalismo del Estado del bienestar capaz de proporcionar derechos económicos y acceso a bienes públicos representó un cambio de paradigma cuyo efecto fue que los problemas de la cosificación, enajenación, poder de clase y similares pasaron a segundo plano.

Sólo fue con el ascenso del neoliberalismo que comenzó a surgir una vez más en la teoría crítica la preocupación sobre la naturaleza del capitalismo. El debate entre Nancy Fraser y Axel Honneth sobre la primacía del reconocimiento sobre la redistribución fue un primer indicio en la literatura de la teoría crítica de que el paradigma posmetafísico se encontraba en algún tipo de encrucijada (ver Fraser, 1995; Fraser y Honneth, 2003). Los cambios en el capitalismo se habían vuelto suficientemente evidentes en lugares como Estados Unidos y el Reino Unido como para demostrar que se había arraigado una forma de economía política más rapaz y explotadora que las antes vistas. La alternativa que propongo a tal paradigma filosófico es una ontología social crítica: esto es, una base para la crítica que tome en serio las formas en que las lógicas organizativas de nuestras formas sociales (nuestras prácticas, relaciones, procesos y propósitos sociales) están constituidas por formas de poder y de dominación, que, a su vez, dan forma a la organización interna del yo (es decir, a nuestras estructuras cognitivas, afectivas, libidinales, catéticas y normativas de subjetividad y personalidad). Lo anterior se funda en la idea de que el poder social tiene la capacidad de moldear las dimensiones cognitivas e intrapsíquicas del yo. El proyecto de lo que creo debería ser el próximo cambio de paradigma para la teoría crítica

une dialécticamente a la crítica “material” de Marx a las formas sociales bajo el capitalismo con los problemas de conciencia diagnosticados por la primera generación de teóricos críticos. Adicionalmente, proporciona un correctivo a la insistencia posmetafísica de que no es necesario dotar de un fundamento a la teoría crítica de la ética y el juicio. El ser social humano, sus dinámicas y propiedades, deben ser la base para articular una nueva teoría ética aunada a una crítica social con fines transformativos (ver Thompson, 2020).

No estoy del todo seguro de si estas dos tesis deberían considerarse como cambios de paradigma o como fracturas. Lo que puedo decir es que se ha vuelto evidente que la crisis de la teoría crítica consiste en una incapacidad de abordar las formas en que la historicidad del capitalismo se ha salido del marco propuesto por la ortodoxia posmetafísica reinante desde la reformulación de la teoría crítica por parte de Habermas en los años 1970 y 1980. Como señala perspicazmente Nancy Fraser:

El auge actual del discurso sobre el capitalismo sigue siendo en gran medida retórico: es más un síntoma del deseo de presentar una crítica sistemática que una contribución sustantiva a ella. Gracias a décadas de amnesia social, generaciones de jóvenes activistas y académicos se han convertido en sofisticados practicantes del análisis del discurso, mientras que desconocen ingenuamente la *Kapitalkritik*... El resultado es que estamos viviendo una crisis capitalista de gran gravedad sin una teoría crítica que pueda esclarecerla adecuadamente (Fraser, 2017: 141-142).

Esta incapacidad constituye una crisis profunda para el proyecto de la teoría crítica, al privarlo de dos características esenciales de cualquier teoría crítica: (i) una capacidad de diagnóstico crítico capaz de teorizar las fuentes y los procesos de dominación social, así como las patologías sociales que infectan a las personas y al mundo; y (ii) un marco para generar formas normativas de vida ética, de realidad social alternativa arraigadas en las capacidades filogenéticas de los agentes socializados. Estas facetas de la teoría crítica se responden una a otra entre sí: en ausencia de una de ellas, la otra se estanca en una empresa académica carente de importancia práctica.

2. Posmetafísica y neoidealismo

Antes de continuar con mis dos tesis que localizan la crisis de la teoría crítica contemporánea, es importante identificar y articular lo que considero es la preocupación filosófica central por las implicaciones políticas de la teoría crítica contemporánea. Considero que el paradigma posmetafísico de la teoría crítica es una empresa fallida porque proporcionó precisamente lo contrario de lo que pretendía superar. La posmetafísica, con su preocupación por la intersubjetividad, las formas pragmáticas de interacción social, el reconocimiento, etc., es de hecho metafísica en el sentido precrítico del término. Es decir, separa nuestras categorías de pensamiento de los objetos reales del mundo. El pretendido aspecto no metafísico o posmetafísico de la postura se reduce a la tesis de que la superación de la división sujeto/objeto se logra a través de la acción social: mediante formas pragmáticas de intercambio de razones, discurso, acuerdo o inclusión cognitiva de los demás en una más amplia “conciencia común”. Pero lo anterior se deslinda de las dinámicas estructurales-funcionales del mundo sociomaterial, de las estructuras sociales, de los imperativos funcionales y de los tipos de regímenes normativos que estas dinámicas despliegan. El resultado es que estas formas socio-ontológicas de la realidad social pierden poder explicativo, trasladándose la discusión al dominio del discurso y del reconocimiento mutuo. Me refiero a este problema como una forma de neoidealismo, porque promueve el pensamiento representativo por encima de formas de pensamiento conceptual mediadas dialécticamente (ver Thompson 2016). El neoidealismo es efectivamente un abandono de los temas marxianos de la teoría crítica de primera generación para retornar a los temas idealistas de Kant, aunque vistos a través de una lectura hegeliana no metafísica. Sugiero que la integridad crítica del neoidealismo está vulnerada, específicamente porque es incapaz de generar al interior del sujeto un marco para la crítica racional; no hay manera de proteger la reflexión cognitiva de la infiltración por el nexo de normas arraigadas en las formas estructural-funcionales de dominación social que impregnan el capitalismo técnico y administrativo. Profundicemos sobre este punto.

La razón más destacada por la que lo anterior es un problema para los teóricos críticos, y por la que creo que es un factor clave en la crisis de la teoría crítica, es que la imposibilita para responder a lo que yo llamo el “problema de la reificación”, definido como la capacidad que tienen las formas modernas de poder y autoridad social para entrelazarse con las estructuras normativas de la conciencia, infectando así la praxis intersubjetiva precisamente con aquellas categorías cosificadas de pensamiento que de hecho sería necesario superar. Para ampliar este punto, es importante entender que la cosificación es algo más que un defecto de la conciencia misma, como sostenían pensadores como Lukács. Es más correcto ver a la cosificación como un concepto ontológico: como algo que afecta las prácticas de nuestras actividades colectivas y, como resultado, las formas y artefactos sociales que producimos y sustentamos —esencialmente, afecta la realidad de nuestro mundo social (ver Thompson 2021)—. El poder y la dominación social no son propiedad exclusiva de los individuos, son el producto de las formas de organización social. Estas formas de organización social están constituidas por las normas y prácticas que conforman el *habitus* de cada uno de nosotros como individuos socializados en la red de normas de la comunidad. La naturaleza de la dominación social moderna es ser esencialmente sistémica: opera no a través de la fuerza y la coerción sino a través de convenciones de legitimidad que están entretnejidas con formas de necesidad estructuradas para fines económicos jerárquicos (a saber, para la producción y mantenimiento de la plusvalía).

Así, los individuos quedan subsumidos bajo el nexo de normas sociales necesarias para el mantenimiento del sistema. Por supuesto, esto nunca se logra completamente, pero ocurre que a medida que la mercantilización se extiende más allá de los confines de la producción material y entra en el ámbito de los servicios y de la producción cultural y estética, influyendo en las identidades de los individuos, el capitalismo se convierte en un sistema omnicompreensivo. Llamaré “dominación constitutiva” al tipo de poder capaz de moldear el yo, de crear las normas fundacionales (lo que Hans Kelsen, en un contexto diferente, denominó la *Grundnorm*) de la que dependen funcionalmente las redes normativas posteriores. Así, la dominación constitutiva es la capacidad de un grupo

social de moldear las normas dominantes que reprimen o niegan la capacidad de idear regímenes normativos alternativos que compitan con el actual y, por lo tanto, de transformar la realidad social. Como resultado, el sujeto moderno está tan profundamente constituido por las normas, prácticas y orientaciones de valor de la realidad predominante que su pensamiento y experiencia no pueden rebasarlas decisivamente. Como resultado, la praxis intersubjetiva está a su vez infectada por estas condiciones normativas de trasfondo, dando forma a nuestras capacidades de comunicación, discurso, reconocimiento y otras formas posmetafísicas de acción social. A medida que el poder de la realidad dominante penetra todos los aspectos de la sociedad, el paradigma posmetafísico, arraigado esencialmente en ideas pragmatistas estadounidenses, se convierte en poco más que un salón de espejos al interior del cual la teoría crítica se queda sin una perspectiva viable (ver Thompson 2020).

Por esta razón, es esencial que la teoría crítica se base en una teoría del capitalismo que sea históricamente acertada. La sociedad capitalista contemporánea es una totalidad; me refiero a ella como una sociedad cibernética en el sentido de que formatea las dimensiones tecnológica, educativa, política, cultural y científica de la sociedad moderna y las integra a sus propósitos como ninguna otra fase del capitalismo lo ha hecho antes. Como tal, la teoría crítica neoidealista —producto del modelo capitalista socialdemócrata del Estado de bienestar de los años 1960 y 1970— es incapaz de aceptar las patologías sociales engendradas por nuestro contexto posneoliberal. Para que la crítica vuelva a ser robusta, para que la teoría crítica recupere su capacidad de ser crítica, tendrá que retomar la relación entre base y superestructura; tendrá que considerar las maneras en que las formas modernas de poder social moldean la conciencia y las estructuras más profundas del yo; y tendrá que considerar que la crítica no es algo que pueda separarse de un marco humano y socio-ontológico para la razón práctica si quiere ser capaz de generar nuevos valores, nuevas normas y nuevas formas de realidad social. Sólo entonces la teoría crítica podrá ofrecer alguna forma de resistencia a un mundo totalmente administrado.

3. Primer cambio de paradigma: el surgimiento de la sociedad cibernética

La teoría crítica de primera generación fue muy consciente de que el capitalismo es un fenómeno histórico. Específicamente, era evidente para ellos –como lo fue para economistas políticos como Rudolf Hilferding y teóricos políticos como Karl Kautsky y otros en la década de 1930– que el modelo burgués y competitivo de capitalismo del siglo XIX había sido eclipsado por la novedosa integración de estructuras corporativas, regulaciones políticas, sofisticación administrativa y técnicas de gestión, sumadas a una nueva primacía del capital financiero y a una estructura de mercado monopolística. Friedrich Pollock señaló en su análisis de esta forma de “capitalismo de Estado” que necesitaría realizar varias funciones específicas, identificadas como: (i) la coordinación de necesidades y recursos; (ii) la dirección de la producción; y (iii) la distribución (ver Pollock 1987 [1941]: 74). En su opinión, adoptar dichas funciones significó un giro administrativo en la dirección del sistema político alejándose de las élites económicas: “El verdadero problema de una sociedad planificada no reside en la esfera económica sino en la política, en los principios que deben aplicarse para decidir qué necesidades tendrán preferencia, cuánto tiempo se dedicará al trabajo, cuánto del producto social se consumirá y cuánto se utilizará para la expansión, etc.” (Pollock 1987 [1941]: 75).

Bajo este análisis, los problemas de coordinación y distribución que antes se dejaban al mercado se convirtieron en funciones que el Estado debe asumir. La administración se convierte en la clave para gestionar los procesos de producción a gran escala y la estructura monopolística del mercado. Esto significó, según Pollock, “la transición de una era predominantemente económica a una era esencialmente política” (Pollock, 1987 [1941]: 78). El problema, sin embargo, fue que el poder económico y político se fusionaron. El control sobre la entidad política se convirtió en esencial para el control de la gestión económica: “dentro del grupo controlador, la voluntad de poder político se convierte en el centro de

la motivación. Cada decisión está en el fondo orientada al objetivo de mantener y ampliar el poder del grupo en su conjunto y de cada uno de sus miembros. Se están construyendo nuevos imperios industriales y se están expandiendo los antiguos con este objetivo en mente” (Pollock, 1987 [1941]: 81).

Los teóricos de la Escuela de Frankfurt entendieron que se estaba erigiendo un nuevo paradigma político-económico donde la administración era “total” en el sentido de que entretejía esferas y lógicas económicas y políticas. Según su análisis, el establecimiento de un nuevo Estado redistributivo llevaría a una inevitable disminución del conflicto de clases, por lo que el destino de la cultura occidental sería una especie de estancamiento de la conciencia crítica. De hecho, en otro escrito, Pollock también vio las consecuencias de nuevas formas de automatización y formas “cibernéticas” de producción (ver Pollock, 1957). Los problemas con la racionalidad administrativa, con la conformidad cultural y psicológica, con la devolución de la racionalidad autónoma a la razón instrumental y con el nuevo fenómeno de la cultura de masas mercantilizada: todos estos asuntos pasaron a ser competencia de los teóricos de la Escuela de Frankfurt durante la posguerra.

Pero a medida que se fueron desplegando las décadas de 1950 y 1960, también lo hizo una profundización democrática del capitalismo del Estado de bienestar. El proyecto de crear una sociedad de clase media que fuera impermeable a los excesos del fascismo y del comunismo fue una preocupación central de las clases políticas de las democracias occidentales después de la Segunda Guerra Mundial, especialmente en el contexto de la Guerra Fría. Esta nueva sociedad de clase media estaba respaldada por políticas sociales que regulaban la producción y el comercio global, imponían altos impuestos a las ganancias corporativas y a las personas de ingresos elevados, apoyaban a los sindicatos, fomentaban la propiedad de vivienda a través de préstamos e hipotecas respaldados por el gobierno, y aseguraban una robusta canasta de bienes públicos como la educación universitaria y la atención sanitaria universal. Lo que T. H. Marshall vio en ese momento como el surgimiento de “derechos sociales” significaba un nuevo tipo de ciudadanía en la que existía “una

creencia implícita de que la sociedad debería garantizar, y garantizará, todos los elementos esenciales de una vida decente y segura en todos los niveles, independientemente de la cantidad de dinero ganada por el individuo” (Marshall, 1964: 132). Aunque el propósito explícito en los inicios del Estado de bienestar fue el de contrarrestar cualquier forma de impulso socialista que permaneciera después de la guerra, la realidad gradual permitió que la clase trabajadora y otros movimientos sociales ampliaran los parámetros del Estado de bienestar y lo socializaran cada vez más, o, como lo describe Gøsta Esping-Andersen, “[se sustituyeron] las características dominantes de un régimen liberal o conservador por un Estado de bienestar integral, universalista, ‘desmercantilizante’ y de pleno empleo” (Esping-Andersen, 1990: 110).

El anteriormente descrito desarrollo representa una marcada desviación del modelo de capitalismo de Estado esbozado por Pollock y, de hecho, algunos miembros de la teoría crítica, como Marcuse y Fromm, identificaron en diferentes aspectos de la cultura de la década de 1960 una incipiente sensación de cambio y un deseo de propiciar una nueva experiencia y una cultura más humana. Pero lo que resulta mucho más interesante es cómo esta fase del desarrollo capitalista moldeó a los teóricos críticos de la segunda generación. Estos pasaron a considerar a la clase como una fuerza en declive en el conflicto social, ahora que estaba siendo absorbida por los poderes administrativos del Estado y se estaban afianzando nuevos intereses en ampliar la vida democrática. Para pensadores como Habermas, la teoría crítica tenía que responder al negativismo y al cinismo en contra de la razón que consideraba inherentes a la obra tardía de Adorno y Horkheimer; también tenía que defender una esfera pública racional, una forma de vida democrática que pudiera responder tanto a las tendencias cosificadoras del capitalismo como al Estado de bienestar y a su estructura administrativa. La preocupación ahora era más weberiana que marxista: ¿cómo podría preservarse un público crítico y democráticamente receptivo ahora que la administración había superado el problema de la distribución? El avance hacia la acción comunicativa, la ética del discurso y, con el tiempo, hacia las investigaciones de Axel Honneth sobre el reconocimiento, dieron por sentada la existencia de un robusto

Estado bienestarista y resaltaron nuevos intereses como la inclusión democrática y los temas pragmatistas y simbólico-interaccionistas que aún predominan en su trabajo.

El neoliberalismo, sin embargo, vendría a dismantelar esta segunda fase del desarrollo capitalista. En el Reino Unido y en los Estados Unidos, un nuevo modelo de capitalismo supuso la eliminación de los mecanismos redistributivos y la reafirmación del poder de clase por parte de las elites económicas (Harvey, 2006). Los mercados “libres” ahora transformaron lo que antes eran bienes y derechos públicos en activos privados, y en esa medida comenzaron a surgir nuevas formas de desigualdad. El resultado fue un nuevo conjunto de valores culturales y políticos. Mientras que en el apogeo del Estado de bienestar socialdemócrata se produjo la expansión de valores capitalistas (como la competencia, el crecimiento, la mercantilización y el consumo), el neoliberalismo unió a la sociedad de consumo con crecientes aspiraciones de expresión personal y creación de identidad, desdibujando las líneas entre el yo y la mercancía, entre la persona y el objeto. Pero aún más esencial para esta historia es el hecho de que parte de la crisis del capitalismo en la década de 1970 se debió a una caída del consumo, principalmente debida a la saturación del mercado (ver Streeck, 2017). El capitalismo experimentó una disminución en la rentabilidad durante las décadas de 1960 y 1970 a medida que el consumo interno disminuyó y las presiones redistributivas del Estado de bienestar afectaron aún más las ganancias (véase Streeck, 2014). En este sentido, la reacción neoliberal contra el Estado de bienestar socialdemócrata buscó remercantilizar todos los aspectos de la vida humana y dismantelar los mecanismos redistributivos para restaurar las tasas de ganancia.

Lo que ha surgido del tumulto social del neoliberalismo es, por lo tanto, una nueva fase de la sociedad capitalista capaz de absorber la dinámica de la mercantilización masiva, la innovación tecnológica, las nuevas formas de gestión psicológica, los impulsos culturales para la autoexpresión y la identidad, con el fin de ampliar las cadenas globales de producción y consumo. Mientras que el capitalismo de Estado absorbió las tareas administrativas y de planificación para evitar excesos que llevarían a una crisis económica, el neoliberalismo desacopló los roles del Estado y de la ges-

tión privada en la administración y regulación de la actividad corporativa. Pero aprendió asimismo del surgimiento de las sensibilidades culturales de la década de 1960 que las reacciones impulsivas contra el sistema también tendrían que ser capturadas o cooptadas dentro del propio sistema: la cultura y el yo necesitarían que se les dieran sustitutos para los deseos e impulsos antisistema. Ahora bien, la administración de las lógicas institucionales no fue dictada en concordancia con un plan social redistributivo general, sino de acuerdo con los imperativos e intereses de la necesidad del capital de aglomerar y maximizar la plusvalía. Gradualmente, a medida que se neoliberalizó la política tributaria, las antiguas instituciones públicas –como las educativas, artísticas y culturales, así como las políticas públicas locales– quedaron vinculadas a la necesidad de atraer capital. Si a esto le sumamos la creciente presión sobre las universidades para acoplarse a necesidades e intereses corporativos, podemos ver cómo las lógicas administrativas del capitalismo se reafirmaron en el ámbito público.

A todo esto hay que añadirle los cambios en el pensamiento tecnológico y en la maquinaria. Los nuevos modos de gestión y disciplina laboral fueron de la mano de formas de tecnología nuevas, más pequeñas y personalizadas, como los teléfonos inteligentes y otros dispositivos personalizados de pantalla pequeña. Estos aparatos, aunados a la toma corporativa del Internet, significaron una inmersión total del yo en los esquemas de la mentalidad capitalista y en la lógica de la mercantilización. Gradualmente emergieron *Grundnormen* para lo que antes eran esferas diferenciadas de la vida social, como la economía, la política y la cultura (en términos generales). Lo que ha surgido es una nueva fase del desarrollo capitalista que se define por su capacidad de absorber otras esferas no económicas de la vida y las instituciones, así como la subjetividad interna del yo. A esto lo llamo *sociedad cibernética* porque tiene la capacidad de dirigir y dar forma al nexo fundamental de normas y patrones de praxis que esencialmente constituyen nuestro mundo social. Utilizo el término “cibernética” para denotar ese tipo de sociabilidad en la que el individuo está tan inmerso en lógicas cohesivas de actividad que su agencia está hipercosificada y se encuentra esencialmente dirigida por el sistema, en el sentido de que sólo puede encontrar su identidad

propia dentro de los parámetros del sistema. La ontogénesis del yo cae bajo la dinámica profundamente constitutiva de un sistema organizado y arraigado en la lógica mercantil, así como en las lógicas de extracción, explotación y consumo que la primera implica. Mientras más exportó la globalización a la periferia el trabajo explotador de la producción industrial, más pudo parecer que la superestructura es la única realidad accesible para aquellos que están en el centro. La sociedad cibernética produce una patología de hipercosificación en la que la conciencia está tan profundamente incrustada en los supuestos normativos del mundo que ningún marco alternativo parece posible; de hecho, el poder de la sociedad cibernética consiste en su capacidad de *recircular en el sistema mismo* lo que alguna vez fueron los impulsos espontáneos, libidinales y catéticos del yo. Ya no existe una esfera autónoma de la vida, una dimensión del yo, una reserva de energía psíquica reprimida que aún no haya sido explotada y, en cierto sentido, moldeada y desarrollada por la sociedad cibernética.

El tema clave que quiero subrayar es cómo los cambios dentro de la infraestructura económica de las sociedades capitalistas también tuvieron un impacto en el desarrollo de la teoría crítica y sobre sus propias tendencias a la crisis. Al enfatizar la hegemonía de la acción social por encima de la interacción dialéctica entre base y superestructura, pensadores como Habermas y Honneth creyeron ingenuamente que los viejos problemas de la vida económica capitalista habían sido resueltos y superados. Pero al hacerlo, los objetivos y la estructura conceptual de la teoría crítica quedaron mal equipados para hacer frente a las manifestaciones neoliberales y cibernéticas del desarrollo capitalista que sobrevinieron al colapso del Estado de bienestar socialdemócrata y a la reafirmación de los intereses de clase capitalistas. El paradigma filosófico que se produjo cortó su relación con los fundamentos materialistas y ontológicos del proyecto filosófico de Marx (ver Habermas 1976) —arraigado en una estructura de pensamiento teleológica aristotélica así como objetiva-idealista—, y lo reemplazó con un paradigma “posmetafísico” arraigado en el lenguaje, la comunicación y el reconocimiento.

4. Segundo cambio de paradigma: el giro posmetafísico

Sugiero que el cambio de paradigma anunciado por Habermas en las décadas de 1970 y 1980 hacia una forma de razón pragmática y posmetafísica no sólo es injustificado, sino que conduce a una crisis de la teoría crítica en la medida en que la vuelve impotente ante los cambios sociales y económicos antes descritos. De hecho, para Habermas, alejar la teoría crítica del crudo acoplamiento marxista entre sistema y mundo de la vida fue un paso crucial (ver Habermas, 1976). Esencialmente, Habermas argumentó que el mundo de la vida era capaz de generar esferas públicas “autónomas” que podrían escapar de los poderes de legitimación tanto de la economía como de la política (ver Habermas, 1987: 364 ss.). Esto fue visto como una consecuencia directa del modelo de Estado de bienestar administrado, en donde el sistema y el mundo de la vida todavía permanecían separados. Pero rápidamente surge el problema de que con el advenimiento de la sociedad cibernética los asuntos administrativos ya no están circunscritos al Estado sino que se desbordan en la esfera cultural bajo forma de presiones de legitimación y consumo –para usar el lenguaje de Habermas, estas presiones se ejercen en el mundo de la vida–. A medida que las esferas del mundo vivido son gradualmente colonizadas y luego absorbidas por el proyecto cultural de organizar el yo en torno a los imperativos del mercado y las necesidades administrativas corporativas, aquellas esferas públicas autónomas de acción y comunicación se marchitan. El resultado no es una separación dinámica entre sistema y mundo de la vida sino la absorción del mundo de la vida por el sistema.

Para ir un paso más allá y en un nivel más fundamental, las propias estructuras normativas de la conciencia son moldeadas y deformadas por dichos imperativos del sistema. El cambio posmetafísico de Habermas tuvo sus raíces en el giro lingüístico de la filosofía en general, sumado a la insistencia pragmatista en el consenso como vehículo para resolver el problema neokantiano de fundamentar la validez de las normas morales (ver Habermas, 1993: 28 ss.). Pero una vez que se establecen tanto la autonomía de las esferas públicas como el problema más intensificado de

la socialización de los individuos que da forma a las estructuras normativas de la conciencia, la capacidad para desarrollar la ética del discurso, la justificación (Forst, 2007) o incluso el reconocimiento, quedan bajo sospecha. Esto es debido al regreso de la cosificación como un problema para la sociedad capitalista tecnológicamente mediada. Cuanto más esté regido nuestro mundo de la vida por los imperativos y la lógica del sistema, menos podrá articular agentes autónomos capaces de pensar y actuar fuera de los parámetros establecidos por el sistema. Las instancias anteriores de la sociedad capitalista no pudieron penetrar en todas las esferas de la vida social: la religión, la producción estética, la filosofía y la educación lograron mantener cierta apariencia de autonomía, hasta que la sociedad cibernética las subsumió bajo los imperativos del sistema. Ahora, incluso las demandas psíquicas hechas al yo entran en tensión con las fuerzas integradoras del sistema, dando lugar a neurosis a medida que se intensifica el conflicto entre la sociedad y el yo.

El punto clave a enfatizar es que el giro posmetafísico es insuficiente en una era de capitalismo renaciente y ascendente —un capitalismo que ha aprovechado las lógicas del desarrollo tecnológico, que ha colonizado la cultura y las sensibilidades estéticas, y que ha absorbido esferas de la vida social previamente autónomas—. El resultado es que la dominación social toma la forma de dominación constitutiva, algo que se resume en la capacidad que tienen miembros poderosos de la comunidad para moldear lógicas y normas sistémicas que se convierten en la base del nexo de normas de trasfondo que son adoptadas por la comunidad. El yo, socializado en y por este nexo, gradualmente ve cosificada su conciencia y su praxis mediante la internalización de las normas, conceptos y valores de la realidad predominante. La posmetafísica, dicho de la manera más simple, es incapaz de proteger a la conciencia crítica o al pensamiento crítico de las presiones estructurales-funcionales del sistema —esto es, proteger la dinámica de la conciencia y la reflexión del sujeto de la colonización por parte del orden normativo—. Al final, es incapaz de asegurar para la conciencia un espacio de autonomía respecto del poder cosificador de las normas cibernéticas. En resumen, la “crítica” es gradualmente cooptada y domesticada por el sistema, volviéndose impotente.

A lo anterior se suma el problema más volátil que surge de las tensiones sociales del neoliberalismo, de la sinrazón social y de las actitudes antidemocráticas que dejan de lado los parámetros procedimentales y racionales de la ética del discurso, y en su remplazo se contentan con una congruencia actitudinal fragmentada entre identidades particularistas de grupo. Las vertiginosas desigualdades generadas por un esquema neoliberal de redistribución que favorece la acumulación de capital, la pauperización de la clase media en la sociedad posindustrial, los conflictos en torno a la inmigración y a las identidades étnicas y de otro tipo, todo ello apunta a un campo sociocultural infértil para el paradigma posmetafísico. La teoría crítica debe atrincherarse; debe tratar de informar a los movimientos sociales progresistas sobre los complejos y sutiles mecanismos de la dominación social, e intentar revitalizar la conciencia crítica siguiendo las líneas de una base verdaderamente universalista para el juicio político crítico.

5. Hacia una ontología social crítica

He expuesto lo que creo que son dos tesis centrales que pueden ayudarnos a abordar cómo la teoría crítica ha perdido su capacidad de crítica. Gracias a ellas la crisis de la crítica puede expresarse de una manera más sucinta y robusta: es la ausencia de un fundamento filosófico racional que otorgue a los individuos y a las comunidades coherencia ética para efectuar juicios críticos. Esta ausencia puede parecer un escollo demasiado grande, algo que impedirá el resurgimiento de una cultura de pensamiento y reflexión críticos. Pero me parece que los últimos aproximadamente sesenta años no han logrado generar movimientos con la robustez suficiente como para desafiar seriamente al poder social y económico, y mucho menos para transformarlo. Más bien, esos años han visto cómo el conflicto político se ha desplazado de las líneas de falla de clase y poder material hacia la política de identidad, de la clase a lo simbólico, de la solidaridad social a la identificación grupal. Esto

no debería sorprendernos. Desde la contrarrevuelta económica, social y cultural del neoliberalismo, los procesos de privatización y la expansión de los mercados globales flexibles han destruido vínculos sociales y formas previas de conciencia de clase y de solidaridad. El paradigma pos-metafísico estaba, en muchos sentidos, perfectamente situado para estos cambios, puesto que concentró la atención de la teoría crítica en temas de inclusión cultural y de reconocimiento, e incluso llegó al extremo de repensar el mercado como una institución que proporciona integración social (ver Honneth, 2011). La teoría crítica perdió de vista las formas en que el poder social es reafirmado y ejercido gracias al arraigo de lógicas instrumentales y económicas, y, lo que es más importante, nuevas sensibilidades políticas impregnadas de cultura fueron moldeadas precisamente por esta ruptura de la solidaridad social y por la desaparición de la conciencia de clase.

Mi propuesta es que una concepción más satisfactoria de la teoría crítica es accesible mediante un retorno a las premisas ontológicas del marxismo hegeliano. Según este paradigma, la teoría crítica examina las formas en que las estructuras socio-ontológicas de nuestra socialidad favorecen o desfavorecen una vida ética que promueva la emancipación. Nuestras formas sociales son ontológicas en el sentido de que las generamos nosotros como seres sociales que actúan colectivamente de acuerdo con las normas y prácticas que respaldan a la comunidad. Cualquier realidad social mantiene su cohesión gracias a este nexo de normas y prácticas, y las relaciones, procesos y propósitos sociales hacia los cuales estas normas y prácticas se dirigen constituyen la totalidad social como una ontología concreta. Estas categorías constituyen la textura misma de nuestra realidad social (ver Thompson, 2020) y también constituyen un marco reflexivo para el juicio crítico, así como las categorías sustantivas necesarias para la generación de nuevas normas y valores.

Dada la esencia radicalmente social de la vida humana, comprender las maneras en las que el poder social moldea y organiza nuestras estructuras sociales es primordial para una evaluación crítica del mundo social. El poder social es el medio por el cual se postulan las normas, se ejemplifican (o reprimen) las prácticas, y se moldean las relaciones

sociales y los fines hacia los cuales éstas deben orientarse. El capitalismo es la preocupación central de los teóricos críticos porque la lógica del capitalismo es la que tematiza la totalidad social. No es sólo una forma de lógica económica, sino también una forma particular de relaciones sociales y de significado social. La teoría crítica debe ser capaz de formular nuevas formas de ser social —es decir, debe poder encontrar dentro de las grietas del presente la posibilidad dialéctica de nuevas configuraciones sociales—. El capital organiza nuestros contextos social-relacionales así como nuestros objetivos colectivos teleológicos; moldea las formas de significado que están asociadas con nuestros roles e identidades sociales; da lugar a la industria de bienes culturales y estéticos que median nuestras frustraciones respecto de un mundo sin significado (por ejemplo, a través de formas sin sentido de arte “culto” o de distracciones ofrecidas por el arte popular). En este proceso se consolida la realidad social predominante como la ontología de nuestro mundo social; una ontología que se vuelve óntica en el sentido de que olvidamos que las formas de significado, relaciones, propósitos, etc., son creadas por nosotros y pueden alterarse. En una palabra, nuestro mundo se vuelve cada vez más cosificado, óntico e inerte, disipándose la posibilidad de cambio mutativo y la toma de dirección autoconsciente (ver Thompson, 2021).

Las cuestiones socio-ontológicas van directo al corazón de las preocupaciones sobre el poder político, la dominación social y el significado social y personal. La ontología de nuestras formas sociales se mantiene unida por una especie de dominio social que permite a las elites moldear y controlar, en un grado bastante significativo, aunque nunca total y completamente, las normas, valores, conceptos y prácticas que nos socializan. La dominación implica la capacidad de dar forma a regímenes normativos que generan formas sociales; denota la capacidad de restringir formas compartidas de sentido y significado; y denota la capacidad de dirigir tus prácticas, estructurar tus relaciones y plantear los fines y propósitos hacia los cuales se desarrolla tu vida (ver Thompson, 2020; 2022). Por lo tanto, el paradigma ontológico supera dialécticamente las dicotomías entre sujeto y objeto, individual y colectivo, idealismo y materialismo. Al considerar nuestras normas y prácticas sociales como ejemplificaciones

en el mundo, se enfatiza su carácter objetivo así como las fuentes subjetivas de intencionalidad que las originan. De este modo, una ontología social crítica puede servir como marco unificador para una teoría crítica de la sociedad sin caer en los errores de la posmetafísica. Sólo recuperando nuestras capacidades filogenéticas para las relaciones, para la acción y el pensamiento intencionales, para la praxis colectiva, podremos comenzar a abrirnos un nuevo campo de crítica y normatividad.

En este sentido, la tarea de articular nuevas formas de vida ética —es decir, nuevas formas de realidad social (relaciones, procesos y propósitos)— es la tarea fundamental de una teoría crítica de la sociedad. Las ideas de Marx contienen la estructura inmanente para este tipo de pensamiento: allí se revelan ciertos rasgos ontológicos fundamentales de la vida social humana suficientes para formular una crítica profunda al capitalismo (ver Thompson, 2019). En el corazón de la estructura del pensamiento de Marx se encuentra la tesis filosófico-antropológica de que los seres humanos somos *seres poiético-prácticos*, capaces de plantear teleológicamente propósitos en el mundo realizables mediante la manipulación de la naturaleza bruta, así como *seres relacionales* en el sentido de que somos inherentemente cooperativos en nuestras prácticas, y de que las relaciones en las que participamos a su vez promueven nuestras capacidades filogenéticas. Por lo tanto, el pensamiento de Marx es a la vez diagnóstico y crítico con respecto al capitalismo, pues es capaz de mostrar cómo el capital da forma y distorsiona nuestra socialidad y nuestras capacidades generativas y prácticas en tanto que seres humanos. Marx plantea este argumento no simplemente en términos de enajenación o de otras preocupaciones éticas, sino también con respecto a los tipos de dominación social que los capitalistas necesitan ejercer para dar forma a nuevas formas colectivas de trabajo, y a los tipos de consecuencias que esto tiene en nuestra sociedad (por ejemplo, el fetichismo de las mercancías). Pero esto también ejemplifica una capacidad inherentemente normativa para articular una realidad social alternativa *inmanente en el presente*: una capacidad para captar cómo las prácticas y formas sociales de nuestra realidad social podrían ser reelaboradas y reorganizadas para mejorar formas concretas de libertad.

Lo anterior significa que uno de los atributos cruciales de una ontología social crítica que sirva de base para la teoría crítica es su capacidad para derribar las barreras de la cosificación. Una vez que el ejercicio crítico de la razón se fundamenta en categorías socio-ontológicas, el pensamiento puede captar la realidad social en términos absolutos, es decir, sin estar mediado por algún otro conjunto de categorías. La cosificación puede superarse, en este sentido, una vez que el sujeto sea capaz de descubrir las formas en que esta ontología se nos oculta y cómo el mundo social tal como lo encontramos está arraigado en los proyectos de los demás. Este proceso de ruptura de la cosificación puede surgir una vez que consideramos que nuestro mundo social y los hechos sociales que encontramos fenomenológicamente descansan en categorías ontológicas tales como prácticas, relaciones, procesos y fines, permitiendo así al agente reflexivo obtener acceso crítico a los mecanismos reales de cómo el mundo social está ordenado y estructurado, algo que yo llamo *coherencia ontológica* (ver Thompson, 2020: 302 ss.).

De hecho, la destrucción de la cosificación representa también, al mismo tiempo, el nacimiento de una capacidad de pensar en términos que puedan generar nuevas formas de realidad, no sólo para identificar formas de injusticia, sino también para pensar de manera cooperativa sobre formas, relaciones y fines sociales alternativos. La teoría crítica no es una teoría política; siempre ha sido una teoría tanto de la conciencia como de la sociedad. Pero para que la teoría crítica sobreviva como una forma de pensar políticamente relevante, para que esté a la altura de sus raíces tanto en el idealismo alemán como en el marxismo, entonces me parece que debe ser capaz de ampliar los horizontes de la conciencia práctica. Una ontología social crítica puede lograr precisamente eso y, en el camino, convertir a la teoría crítica en una fuente de nuevos imaginarios sociales y de vidas éticas concretas.

6. Restableciendo la teoría crítica: del neoidealismo a la ontología crítica

Otra manera de concebir la crítica es por tanto posible. Esta manera pide que veamos la socialidad humana como algo que no se agota en la intersubjetividad, sino que consiste de estructuras y procesos ontológicos que activamente dan forma a la realidad individual y social. Según esta visión, que llamaré una *ontología social crítica*, nuestras prácticas están incrustadas en formas de vida reales que están constituidas por las normas y prácticas que promulgamos y que a su vez están incrustadas en la matriz institucional objetiva de nuestra realidad social. Lo importante acerca del poder constitutivo es que es un poder sobre los marcos colectivo-intencionales de acción social que generan nuestra realidad social. El poder constitutivo es una expresión de los modos en que la capacidad determinante del poder social logra integrar círculos cada vez más amplios de la vida cultural y social en su red de normas y prácticas. De ahí el problema central de la cosificación. La cosificación puede romperse cuando somos capaces de captar la forma ontológica del mundo social y los esquemas sociales en los que estamos instalados. Dado que la cosificación puede verse como la colonización de la conciencia por las reglas intencionales colectivas que gobiernan las lógicas e instituciones instrumentales-extractivas, entonces tenemos que encontrar una manera cognitivo-crítica de comprender el carácter patológico de nuestro mundo social y de los procesos que lo definen. De esta manera, también podemos avanzar hacia un espacio crítico-normativo de razones que permita realizar una crítica inmanente de esas formas sociales.

En este punto puede ser útil un retorno a la antropología filosófica de Marx. De hecho, me atrevería a afirmar que el “materialismo” de Marx puede leerse como una ontología social crítica. Marx trasciende al idealismo al buscar construir un modo de crítica de las formas concretas de praxis objetivada que desviaron y deformaron la ontología de primer orden del ser y del devenir humanos. Dicho de manera concisa, podemos ver que el marco de la ontología social crítica de Marx consta de cuatro tesis básicas:

- (i) la actividad humana es entendida como *praxis*, o como un tipo especial de actividad que tiene fuerza *teleológica*;
- (ii) los individuos humanos son *social-relacionales* y forman un nexo interdependiente de estructuras que organizan la praxis y la orientan hacia ciertos fines y propósitos colectivos;
- (iii) estas estructuras relacionales sociales de actividades prácticas constituyen la sociedad como entidad objetiva con propiedades *procesales*; y
- (iv) todo proceso social tiene *fines y propósitos* hacia los cuales se dirigen las características anteriores.

En este contexto la tesis radical de Marx se hace más claramente visible. Si vemos a los seres humanos como esencialmente sociales, esto significa que nuestra socialidad está constituida por las prácticas interdependientes que nos involucran y en las que participamos. La crítica ya no es simplemente una cuestión de justificación de normas o instituciones, sino que debe abordar las formas en que la organización social (material) concreta de nuestras vidas manifiesta relaciones de dependencia, procesos sociales de explotación o extracción, o fines y propósitos que son privados y oligárquicos. Opuestos a lo anterior estarían las relaciones interdependientes, los procesos recíprocos y los fines o propósitos comunes y democráticos.

Por lo anterior, la libertad debe entenderse de una nueva manera: en términos de la estructura concreta y actualizada del ser social, es decir, como ontológica. La gramática básica de la ontología social crítica que esbocé anteriormente —que consta de prácticas, relaciones y propósitos— forma la base de cómo se genera el mundo social. En este sentido, la esencia misma de la historia debe entenderse como los diversos modos en que las normas y valores de la comunidad son capaces de dar forma y de organizar prácticas, relaciones y propósitos sociales de maneras específicas. Sólo mediante la crítica, mediante el juicio de que esas normas, prácticas, relaciones y propósitos sirven a bienes humanos reales y a la libertad, se pueden dismantelar y potencialmente remodelar y transformar estas formas profundamente arraigadas de la realidad. Una vida

humana capaz de comprender y moldear activamente estas propiedades ontológicas alcanza un tipo de libertad que no es meramente abstracta en un sentido idealista, sino que se concreta a través de hechos sociales actuales que son constitutivos de nuestra realidad social.

Lo importante aquí es la idea de que la individualidad libre es una función de la socialidad libre. A su vez, la socialidad libre es aquella en la que las relaciones, procesos, fines y propósitos de nuestro mundo social están orientados hacia el desarrollo de la individualidad libre.² Lo que nos interesa no es simplemente obtener dominio sobre la naturaleza, sino comprender las estructuras socio-ontológicas necesarias para la articulación de una socialidad libre. Por supuesto, tal comprensión sólo es libre de manera concreta si se instaura en el mundo *de manera práctica*: sólo una vez que nuestras vidas reales se desplieguen dentro de relaciones y prácticas orientadas hacia fines y propósitos comunes, que cultivan una forma social común de riqueza cuyo propósito y fin, cuyo *telos*, es el desarrollo pleno de cada individuo.

Es por esto que es necesario prestar atención a las configuraciones que adoptan las formas sociales objetivas que habitamos. La individualidad libre requiere de relaciones sólidas e interdependientes que tengan como fin su *telos*, el desarrollo de la individualidad de cada miembro de la sociedad; al mismo tiempo, la individualidad y la creatividad de cada miembro se orientarán reflexivamente hacia preocupaciones comunes y no se considerarán simplemente un fin en sí mismo. *Toda realidad social se genera por las maneras en que nuestras relaciones, prácticas y normas se organizan en procesos y se dirigen hacia fines y propósitos. Esta constituye la gramática básica de una ontología social crítica.* La clave para una teoría crítica de la sociedad es poder ver cómo se organiza nuestra sociedad, tematizar la totalidad, como habría dicho Lukács, para cuestionar el marco organizativo del yo y de la sociedad. Esto nos lleva de una acti-

² Carol Gould observa acertadamente que “para Marx la libertad surge a través de la interacción con estas condiciones empíricas, es decir, mediante un proceso transformador en el que un sujeto que es originalmente heterónimo se vuelve autónomo al lograr el dominio sobre la naturaleza y liberarse de la dominación social” (Gould, 1978: 107).

vidad meramente *diagnóstica* a una actividad *normativa*: sólo aquellos que pueden percibir conscientemente su interdependencia cooperativa sobre y con los demás serán capaces de captar su propia libertad entrelazada con los demás y no a sus expensas. Erich Fromm señala precisamente esto cuando dice: “La libertad no implica falta de restricciones, ya que cualquier crecimiento ocurre sólo dentro de una estructura. Lo que importa es si la restricción funciona principalmente por el bien de otra persona o institución, o si es autónoma –esto es, si resulta de las necesidades de crecimiento inherentes a la estructura de la persona–” (Fromm, 1973: 225).

Una sociedad capaz de lograr estas relaciones robustas en las estructuras complejas y superpuestas que constituyen su totalidad –es decir, las relaciones familiares, económicas, políticas, etc.– es capaz de maximizar una forma concreta de libertad. La libertad, en este sentido, es una especie de autodeterminación radical que abarca una expresión colectiva e individual de autodeterminación. Esto está en consonancia con los objetivos radicales del idealismo alemán: la razón exige que la autorrealización y la autodeterminación no se basen en alguna forma externa del bien o la verdad (sea ésta Dios, la tradición o cualquier otra), sino que estén arraigadas en nuestra propia razón. La realidad social, como parece decir Marx, es el producto ontológico concreto de la praxis humana colectiva; es el resultado generativo de las actividades y fines que hemos postulado como seres interdependientes. La expresión concreta de la libertad social es, por tanto, activa cuando las formas de praxis que generan una realidad social colectiva no son expropiadas por una porción particular de la comunidad, sino que están determinadas por una voluntad general, una forma colectiva de autocomprensión de que los propósitos y fines de nuestras prácticas deberían servir a los fines comunes de la comunidad (ver Thompson, 2020).

Pero no hay que perder de vista que el poder constitutivo de las normas inherentes a la sociedad neoliberal también puede recodificar los intentos “progresistas” como cambio social, reconciliándolos con los propósitos de sus imperativos sistémicos. Pensemos, para tomar un ejemplo reciente, en la transformación del feminismo. Lo que en la cultura de

principios del siglo xx fue un ímpetu radical para transformar las relaciones sociales lejos del patriarcado y hacia una forma más común e interdependiente de igualdad social se ha transformado en la cultura y la conciencia populares en el “poder” de las mujeres para volverse independientes, empresarias e imitar el tipo de formas competitivas y acumulativas de poder que son típicas de las sociedades de mercado capitalistas. En este sentido, los valores de una sociedad constituida por procesos de acumulación y competencia vienen a recodificar las expresiones emancipadoras anteriores del feminismo. La cuestión aquí es que las lógicas constitutivas subyacentes de la sociedad seguirán dando forma a nuestra comprensión de las luchas sociales, o de la igualdad y la libertad, a menos que sean desenmascaradas a un nivel más profundo. Lo óntico es incapaz de escapar de la atracción ontológica y, a menos que las estructuras y procesos más profundos de la totalidad social sean expuestos y criticados, nuestras categorías y prácticas evaluativas y normativas sucumbirán a esas lógicas más profundas y a sus patologías. Es por esta razón que los paradigmas intersubjetivistas de la ética del discurso, la justificación y el reconocimiento no pueden funcionar como una teoría crítica de la sociedad: la cosificación estructura miméticamente la conciencia en términos de los patrones estructurales-funcionales del mundo externo de dominación.

Por eso el pensamiento holístico y la ontología social crítica están esencialmente vinculados. Pensar sólo en términos de una parte (digamos de género, raza o clase) es perder la capacidad de cuestionar las razones, el nexo normativo y relacional de poder que produce las formas del mundo social que habitamos. Rechazar la clase en favor de alguna otra forma de opresión simplemente pasa por alto la tesis más profunda y, de hecho, más convincente: *todas las formas de opresión y dominación pueden ser desplazadas cuando el nexo concreto de nuestras relaciones sociales se transforma en una asociación verdaderamente democrática y autodeterminante entre iguales*. Para resucitar la teoría crítica como teoría política debe recuperarse su vínculo crucial con la praxis: con la necesidad de convertir la vida ética en una realidad actual, en la demanda de transformación social, en el imperativo de que el yo refleje y cuestione las formas

de pensamiento y creencia a las que se suscribe. La razón debe hacerse real, la realidad racional: esta máxima hegeliana está en el corazón de la teoría crítica, y esto requiere de organización política, es decir, de una nueva forma de actuar y de relacionarse con el mundo.

Al final, la teoría crítica sólo puede recuperar su sentido de propósito si es capaz de esbozar una visión de lo que podría surgir de una forma de vida social justa y libre. Esto requiere enganchar con las prácticas de vida concretas y las estructuras institucionales que forman nuestra realidad social. Nuestra vida ética, la constelación de valores, normas y prácticas que generan nuestro mundo, debe verse como constitutiva de nuestro mundo social. Estos valores, normas y prácticas son sostenidos por quienes se han negado a juzgarlos. Han sido moldeados y ambientados por aquellos que buscan mantener el poder sobre los demás y sobre la comunidad en su conjunto. El disenso y la desobediencia democráticos –los primeros pasos hacia la transformación social democrática– sólo pueden surgir del juicio; el juicio sólo puede surgir de la crítica. La visión sobre formas alternativas de construir nuestra vida social y política debe surgir de este tipo de reflexión crítica. La apertura de la posibilidad de existencia de nuevas formas ampliadas de libertad social y personal sólo puede liberarse de las formas prevalecientes de la realidad social que las frustran y las detienen.

El progreso humano es una cuestión de transformación histórica de las formas sociales; de las formas en que la comunidad humana ha reelaborado y reordenado sus relaciones sociales y los fines y propósitos declarados de los esfuerzos colectivos de la sociedad. El desmantelamiento de una red de normas que nos atrapa en una forma de vida destructiva e inhumana sólo puede comenzar una vez que hayamos comprendido nuestra ontología como seres sociales y en desarrollo, y sólo una vez que tengamos el poder del juicio crítico para cuestionar los esquemas sociales que dan forma y organizan nuestra socialidad y dan forma a nuestras facultades y a la textura de nuestras vidas. Creo que esto puede servir como una vía para devolver la teoría crítica a una postura más comprometida políticamente y más sólidamente crítica. De ser así, debería juzgarse por la medida en que sea posible dar forma a un nuevo tipo de visión política, y se pueda captar y concretar un nuevo horizonte de posibilidades históricas.

Referencias

- ESPING-ANDERSEN, Gøsta (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton: Princeton University Press.
- FORST, Rainer (2007) *The Right to Justification: A Constructivist Theory of Justice*. Nueva York: Columbia University Press.
- FRASER, Nancy (1995) "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age." *New Left Review*, no. 212: 68-93.
- FRASER, Nancy (2017) "Behind Marx's Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism." En Penelope Deutscher y Cristina Lafont (eds.) *Critical Theory in Critical Times*. Nueva York: Columbia University Press: 141-159.
- FRASER, Nancy y Axel Honneth (2003) *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- FROMM, Erich (1973) *The Anatomy of Human Destructiveness*. Nueva York: Henry Holt.
- GOULD, Carol (1978) *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- HABERMAS, Jürgen (1976) *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, MA: MIT Press.
- HABERMAS, Jürgen (1993) *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Cambridge, MA: MIT Press.
- HARVEY, David (2006) *A Brief History of Neoliberalism*. Nueva York: Oxford University Press.
- HONNETH, Axel (2011) *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- MARSHALL, T. H. (1964) *Class, Citizenship, and Social Development*. Chicago: University of Chicago Press.
- POLLOCK, Friedrich (1987 [1941]) "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations." En Andrew Arato y Eike Gebhardt (eds.) *The Essential Frankfurt School Reader*. Nueva York: Continuum: 71-94.
- POLLOCK, Friedrich (1957) *Automation: A Study of its Economic and Social Consequences*. Nueva York: Frederick A. Praeger.
- STRECK, Wolfgang (2014) *Buying Time: On the Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. Londres: Verso.
- STRECK, Wolfgang (2017) *How Will Capitalism End? Essays on a Dying System*. Londres: Verso.
- THOMPSON, Michael J. (2016) *The Domestication of Critical Theory*. Londres: Rowman and Littlefield.

- THOMPSON, Michael J. (2019) "Critical Social Ontology as a Foundation for Ethics: Marx, Lukács and Critical Judgment." *Studies in Social and Political Thought*, vol. 29: 8-26.
- THOMPSON, Michael J. (2020) *The Specter of Babel: A Reconstruction of Political Judgment*. Albany, NY: SUNY Press.
- THOMPSON, Michael J. (2021) "Reification as an Ontological Concept." *Metodo: International Studies in Phenomenology and Philosophy*, vol. 9, no. 2: 417-446.
- THOMPSON, Michael J. (2022) *Twilight of the Self: The Decline of the Individual in Late Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.
- THOMPSON, Michael J. (2023) "The Ontology of the Social as a Theory of Social Forms." En Jeffrey Halley y Harry Dahms (eds.) *The Centrality of Sociality: Responses to Michael Brown's The Concept of the Social in Uniting the Humanities and Social Sciences*. Somerville, MA: Emerald Press: 149-174.

