

La teoría crítica en el nuevo milenio

Por: Stuart Jeffries. 21/02/2023

PASIONES QUE MATAN: LA TEORÍA CRÍTICA EN EL NUEVO MILENIO

En la novela de 2001 de Jonathan Franzen titulada *Las correcciones*, Chip Lambert está liquidando su biblioteca. Vende su colección de libros de la Escuela de Frankfurt, así como los de “sus feministas, sus formalistas, sus estructuralistas, sus pos-estructuralistas, sus freudianos y sus homosexuales” para reunir el dinero que necesita para impresionar a una chica. Lambert es justo el tipo de persona que tendría en sus anaqueles literalmente metros de tomos marxistas, culturales y críticos. Antiguo profesor asistente de Artefactos Textuales, catedrático en Narrativa de Consumo, conferenciante sobre ansiedad fálica en el teatro de la época Tudor, acaba de abandonar la docencia universitaria para dedicarse a escribir guiones de cine. Sin embargo, desprenderse de sus libros de la Escuela de Frankfurt le resulta una empresa particularmente dolorosa. Se dio media vuelta, para no ver el reproche que había en sus lomos, pero recordando muy bien que cada uno de ellos había significado, en la librería, una promesa de crítica radical de la sociedad tardocapitalista. [...] Pero Jürgen Habermas no tenía las piernas largas y frescas, vegetales, de Julia; ni Theodor Adorno emanaba el aroma frutal de flexible lujuria que desprendía Julia; ni Fredric Jameson dominaba las mismas artimañas que la lengua de Julia.

Sé lo que están pensando: ¿si Adorno hubiera emanado el aroma frutal de flexible lujuria que desprendía Julia, habría conservado Chip Lambert su ejemplar de *Dialéctica de la Ilustración*? Ni siquiera así, sospecho. Lambert lleva sus libros a la librería Strand, en el bajo Manhattan, para venderlos. Ha gastado casi cuatro mil dólares en adquirir los volúmenes de su colección; logra liquidarlos por un total de solo sesenta y cinco. Invierte lo ganado en “salmón noruego, pescado con caña”, que le cuesta 78,40 dólares en una elegante tienda de comestibles llamada *La pesadilla del consumo*. Es la década de 1990; una época, parece sugerir Franzen, de consumismo tan desvergonzado que, irónicamente es ventajoso, para los establecimientos de lujo, apropiarse de la retórica de la crítica al capitalismo si de escoger nombres se trata.

Es también la época en que la peor pesadilla de la Escuela de Frankfurt se hace realidad. Como decía Margaret Thatcher, simplemente no había alternativa alguna. Ninguna alternativa al capitalismo, a la sociedad unidimensional, a la democracia liberal.

Es también la época en que la peor pesadilla de la Escuela de Frankfurt se hace realidad. Como decía Margaret Thatcher, simplemente no había alternativa alguna. Ninguna alternativa al capitalismo, a la sociedad unidimensional, a la democracia liberal. Para colmo de males, en esa década el politólogo estadounidense Francis Fukuyama decidió borrar unos signos de interrogación. En 1989, había escrito un ensayo titulado “¿El fin de la historia?” donde argumentaba que no podía haber ninguna etapa más allá de la democracia liberal por ser ese el sistema que garantiza el nivel más alto posible de reconocimiento al individuo. Tres años más tarde, cuando Fukuyama publicó su libro *El fin de la historia y el último hombre*, los signos de interrogación habían desaparecido. Puede que haya camuflado disimuladamente su agenda neoconservadora entre sus tesis postideológicas, pero la certeza de la posición de Fukuyama de que las grandes batallas ideológicas entre el este y el oeste habían terminado y que la democracia liberal occidental había triunfado parecía estar más allá de toda duda.

Solo quedaba una eternidad de algo que se parecía mucho al aburrimiento: “El fin de la historia será un momento muy triste –escribió Fukuyama–. La lucha por el reconocimiento, la disposición a arriesgar la vida por una meta totalmente abstracta, el conflicto ideológico a escala mundial que exige audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente, y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores”. Quizá la perspectiva de ese aburrimiento, fantaseaba Fukuyama, podría reiniciar la historia.

La cuestión de la lucha por el reconocimiento no era una preocupación fundamental solo para Fukuyama. También lo era para el más reciente director del Instituto de Investigación Social, Axel Honneth, cuyo libro *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* se había publicado (en alemán) en el mismo año que *El fin de la historia*. El origen de esta cuestión se remonta a Platón, para quien la psique se podía dividir en tres partes –razón, eros y lo que denominó thymos, o reconocimiento. Cualquier sistema político que creara desigualdad

satisfaría la necesidad humana de reconocimiento de algunos de sus miembros y se la negaría a otros. Megalotimia sería la necesidad de ser reconocido como superior a otros, e isotimia sería la necesidad de ser reconocido meramente como un igual. Nietzsche, en Así habló Zaratustra, contrastó la megalotimia de su imaginado ser superior, el übermensch, con la isotimia del último hombre, y vilipendió a este último. El último hombre, pensaba Nietzsche, prosperaba en la isotimia de la democracia donde, decía, ya no hay diferencias entre gobernante y gobernado, fuerte y débil, o supremo y mediocre.

El último hombre, pensaba Nietzsche, prosperaba en la isotimia de la democracia donde, decía, ya no hay diferencias entre gobernante y gobernado, fuerte y débil, o supremo y mediocre.

En ese sentido, el fin de la historia que Fukuyama imagina triunfalmente es el infierno despreciado por Nietzsche en Zaratustra: “La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como la pulga; el último hombre es el que más tiempo vive. ‘Nosotros hemos inventado la felicidad’ –dicen los últimos hombres, y parpadean”.⁴ Para Fukuyama la alianza de la democracia liberal con el capitalismo es el mejor medio para alcanzar un equilibrio entre igualdad material y thymos, garantizando el máximo reconocimiento posible al individuo. Para Nietzsche tal sistema eliminaría cualquier reconocimiento al que valiese la pena aspirar: en vez de luchar por él haciendo gala de su coraje, imaginación e idealismo, pensaba Nietzsche, los últimos hombres habían degradado la especie humana al hacerle desear iguales derechos, comodidad y seguridad.

Axel Honneth arribó a su noción del reconocimiento desde una perspectiva originada en la psicología infantil, muy diferente a la de Fukuyama. Honneth también desempolvó la noción de reificación, que había impulsado, medio siglo antes, el pensamiento de sus predecesores en la Escuela de Frankfurt desde las páginas de la Historia y conciencia de clase de György Lukács. Él supuso que desde que somos bebés comenzamos a reconocer a los otros como personas, y sugirió que esta era una actitud normativa. Sería solo más tarde, según argumenta Honneth en Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento, que el sujeto podría insensibilizarse a este “reconocimiento previo”. Puede haber un “olvido del reconocimiento”, propone Honneth, causado por la reificación de prácticas sociales que impulsan al individuo a percibir los sujetos meramente como objetos, o por

sistemas de creencias ideológicos que consideran a ciertos seres humanos como no humanos o subhumanos. Para Honneth hay un paralelo entre el amor maternal y la necesidad de reconocimiento social: Igual que los niños adquieren, mediante la experiencia constante del cuidado maternal' y sin ser forzados a ello, la confianza en sí mismos necesaria para hacer valer sus necesidades, los sujetos adultos adquieren, mediante la experiencia del reconocimiento legal, la posibilidad de ver sus acciones como la expresión universalmente respetada de su propia autonomía. Ciertamente, este no es el reconocimiento demandado por los übermenschen de Nietzsche, sino el buscado por los últimos hombres a los que este tanto desprecia. Es un reconocimiento recibido del estado como una precondition de la justicia del sistema, más que arrancado imperiosamente al mismo como una expresión de gloria personal.

Para Honneth, entonces, el objetivo no es la revolución, sino la mejora gradual del capitalismo y la democracia hasta el punto en que podamos ser totalmente reconocidos como sujetos humanos. A esto habría puesto objeciones, al menos Adorno, uno de sus predecesores en la Escuela de Frankfurt: en opinión de este, no puede haber nada verdadero dentro de un sistema falso, y el capitalismo es un sistema totalmente reificado. Adorno, sin embargo, había muerto en 1969 y la Escuela de Frankfurt, primero bajo Habermas y después bajo Honneth, se había comprometido no con una revolución, sino con el perfeccionamiento de las condiciones del capitalismo y la democracia liberal.

-Fragmento de Gran Hotel Abismo

[LEER EL ARTÍCULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ](#)

Fotografía: Fundación filosófica

Fecha de creación
2023/02/21