

Vol. 13 (2021)

Liberalismo, capitalismo y autoritarismo: actualidad de una constelación

Coordinadores:

Dra. Cristina Catalina Gallego (UCM, Madrid)

Dr. Daniel Barreto González (ISTIC, Las Palmas de Gran Canaria)

Sumario

Nota editorial 1-3

Artículos

¿Liberalismo autoritario o estetización de la política? Notas sobre el concepto de lo político de Carl Schmitt 4-35

INGO ELBE

Más allá del autoritarismo: la teoría de los rackets de Max Horkheimer 36-70

THORSTEN FUCHSHUBER

Pollock y los frankfurtianos. Notas sobre la recepción del concepto de capitalismo de Estado 71-92

AMARO FLECK - LUIZ PHILIPPE DE CAUX

Racionalidad, autoridad, oligopolio y Estado: Pollock, Horkheimer y Neumann frente al estado nacionalsocialista 93-117

EDUARDO PAZOS PASCUAL

Critical Theory, Ordoliberalism and the Capitalist State 118-166

ALEX ÁLVAREZ TAYLOR

Strong State, Sound Economy: Carl Schmitt and the Total State 167-185

FELIPE ALVES DA SILVA

<i>Capitalismo y fascismo</i> HENDRIK WALLAT	186-202
<i>Anti-liberal Liberals, the Nation and Liberal Antisemitism</i> MARCEL STOETZLER	203-237
<i>La soberanía y el mercado mundial. Con el capital de Marx contra la ideología de los 'soberanistas'</i> GERHARD SCHEIT	238-260
<i>Teoria crítica e neoliberalismo no Brasil: anotações sobre Roberto Schwarz e Francisco de Oliveira</i> RENATO FRANCO - DÉBORA CRISTINA DE CARVALHO	261-285
<i>Por uma teoria crítica do autoritarismo: democracia formal e relações de dominação burguesas</i> VLADIMIR PUZONE	286-311
<i>Crisis de la experiencia y (pos)fascismos. Lecturas desde la teoría crítica</i> GUSTAVO ROBLES	312-339

<i>Las antinomias de la moral en el mundo administrado según Theodor W. Adorno</i> CHAXIRAXI ESCUELA	340-358
<i>Esfera pública, formação e experiência na sociedade administrada: um diálogo com Habermas, Adorno, Negt e Kluge</i> ROBSON LOUREIRO - CARLOS ALBERTO SALIM LEAL	359-381
<i>Siegfried Kracauer, lector de la teoría de la novela. Un capítulo en la historia de la recepción de György Lukács</i> FRANCISCO GARCÍA CHICOTE	382-399
<i>Un punto de desencuentro entre de Th. W. Adorno y M. Foucault</i> GUILLERMO HERNÁNDEZ	400-418
<i>Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno: reflexiones "desde" la vida dañada</i> JOSÉ A. ZAMORA	419-447
Intervenciones	
<i>Liberalismo autoritario, clase y rackets</i> WERNER BONEFELD	448-459
<i>Una asociación de seres humanos libres</i> ALEX DEMIROVIĆ	460-468
<i>Avance hacia la regresión: para una crítica del nacionalismo de izquierda</i> NORBERT TRENKLE	469-486

Traslaciones

- La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado* 487-522
HERBERT MARCUSE
- Observaciones sobre la crisis económica* 523-556
FRIEDRICH POLLOCK
- Masa y propaganda. Una investigación sobre la propaganda fascista. Exposé* 557-563
SIEGFRIED KRACAUER

Entrevistas

- En el calor del ahora. Entrevista a Vladimir Safatle* 564-576
No calor do agora. Entrevista com Vladimir Safatle
FABIO AKCELROD DURÃO

Reseñas

- Amy ALLEN, *Critique on the Couch. Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*, Nueva York: Columbia University Press, 2021. 577-582
GUILLERMO HERNÁNDEZ
- J. M. GONZÁLEZ GARCÍA, *Walter Benjamin: de la diosa Niké al Angel de la Historia*, La Balsa de la Medusa, Madrid 2020. 583-588
REYES MATE
- Robert KURZ, *A democracia devora seus filhos*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2020. 589-596
NUNO MIGUEL CARDOSO MACHADO
- Jason W. MOORE, *El Capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficante de Sueños, 2020. 597-602
ÁLVARO SAN ROMÁN
- José María RIPALDA, *Umbral de época. De Ilustración, románticas e idealistas*, Madrid, Siglo XXI España, 2021. 603-606
EDUARDO MAURA
- Wolfgang STREECK, *Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus*, Berlín: Suhrkamp, 2021. 607-609
DETLEV CLAUSSEN
- Michael J. THOMPSON, *The Specter of Babel: A Reconstruction of the Political Judgment*. New York: SUNY Press, 2020. 610-626
FELIPE TAUFER
- Roswitha SCHOLZ, *Patriarcado y capital. La escisión del valor*. Santiago (Chile)/Logroño: Ediciones Mimesis (Feminarias) y Pepitas de calabaza, 2021. 627-646
CRISTINA CATALINA

Liberalismo, capitalismo y autoritarismo: actualidad de una constelación

Coordinadores:

Dra. Cristina Catalina Gallego (UCM, Madrid)

Dr. Daniel Barreto González (ISTIC, Las Palmas de Gran Canaria)

RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE / ABSTRACTS AND KEYWORDS

INGO ELBE

¿Liberalismo autoritario o estetización de la política? notas sobre el concepto de lo político de Carl Schmitt

Este texto pretende mostrar que C. Schmitt puede ser calificado de un "liberal antiliberal", así como fundamentar este diagnóstico en los escritos de Schmitt. Al mismo tiempo, sin embargo, se mostrará que su visión de un Estado cualitativamente total tiene elementos de una lógica fascista de destrucción y sacrificio que apuntan mucho más allá de una posición autoritaria funcional al capitalismo.

Palabras clave: C. Schmitt, liberalismo, nacionalsocialismo, capitalismo, Estado total, bonapartismo, estetización de la política.

Authoritarian Liberalism or Aesthetization of Politics? Notes on Carl Schmitt's Concept of the Political

This text aims to show that C. Schmitt can be described as an "antiliberal liberal", as well as to base this diagnosis on Schmitt's writings. At the same time, however, it will be shown that his vision of a qualitatively total state has elements of a fascist logic of destruction and sacrifice that point far beyond an authoritarian position functional to capitalism.

Keywords: C. Schmitt, liberalism, national socialism, capitalism, total state, bonapartism, aesthetization of politics.

THORSTEN FUCHSHUBER

Más allá del autoritarismo: la teoría de los rackets de Max Horkheimer

El artículo plantea los aspectos fundamentales de la teoría de los *rackets* de Max Horkheimer. Ésta intentaba analizar los desarrollos sociales que habían llevado al nacionalsocialismo alemán en su forma específica. Al mismo tiempo, se trataba de plantear una comprensión de tendencias socio-históricas globales que no solo operaban en Alemania, sino que afectaban también a otros países. A pesar de que los efectos de esta influencia variaban notablemente en función de las circunstancias particulares de sociedades específicas, a menudo llevaban al establecimiento de regímenes autoritarios. Horkheimer entendía su teoría de los *rackets* como un "documento real de la teoría independiente de nuestro tiempo", pero ésta quedó finalmente inacabada. El artículo reconstruye algunos de los aspectos esenciales de la teoría de los *rackets*, analizando la teoría de clases, la filosofía del derecho y la teoría del Estado. Esto revela que, incluso en los años cuarenta del pasado siglo, el pensamiento de Horkheimer seguía fuertemente orientado hacia la crítica de la economía política. El artículo presta especial atención a la relación entre los *rackets* y el derecho, así como a la soberanía y al colapso estatal. Por último, se discute la relación entre autoritarismo y neoliberalismo y se pretende mostrar cómo la

Beyond Authoritarianism: Max Horkheimer's Theory of the Racket

Drawing in part on previously unpublished notes and sketches, the article presents some important aspects of Max Horkheimer's racket theory. The theory was aimed at analysing the social developments that led to German National Socialism in their specific form. At the same time, Horkheimer sought to gain a deeper understanding of the global, social and historical context in which this occurred. He wanted to study the overarching social tendencies that were effective not only in Germany, but that influenced other societies as well. Although the effects of this influence varied considerably and depended on the particular circumstances in the specific societies, they often resulted in the establishment of authoritarian regimes. Intended as part of a "real document of independent theory in our time", the racket theory ultimately remained fragmentary. The article reconstructs some of the essential aspects of the racket theory, addressing class theory, legal philosophy and state theory. Even in the 1940s, as the article aims to emphasize, Horkheimer was still closely oriented towards a critique of political economy. The article pays particular attention to the relationship between the rackets and the law, as well as sovereignty and state collapse. Finally, the article discusses the connection between

crítica de los *rackets* anticipa elementos esenciales de tendencias sociales contemporáneas.

Palabras clave: teoría de los *rackets*, Max Horkheimer, bandas, liberalismo, autoritarismo, neoliberalismo, teoría de clases, filosofía del derecho, descomposición estatal, soberanía.

authoritarianism and neoliberalism and aims to show: the racket critique anticipated essential aspects of current social tendencies.

Keywords: racket theory, Max Horkheimer, gangs, liberalism, authoritarianism, neoliberalism, class theory, legal philosophy, state collapse, sovereignty.

AMARO FLECK - LUIZ PHILIPPE DE CAUX

Pollock y los frankfurtianos. Notas sobre la recepción del concepto de capitalismo de Estado

A partir de una breve presentación del argumento de Pollock en “Capitalismo de Estado”, este trabajo busca rastrear su recepción Frankfurtiana, es decir, su influencia en la obra de Horkheimer, Adorno, Habermas y Postone. Argumentando en contra de una parte preponderante de la literatura secundaria, sugerimos que esta influencia fue mucho más ambigua (y que la recepción de su argumento fue mucho más crítica) en Horkheimer y Adorno de lo que se suele reconocer, al contrario de lo que ocurre en el caso de Habermas, en el que la convergencia parece estar subestimada. Finalmente, sostenemos que el concepto de “capitalismo de Estado”, que ya es demasiado problemático como descripción del período económico de la posguerra en los países avanzados, está siendo cada vez más superado por la ola neoliberal que transforma a estas sociedades principalmente a partir de los años ochenta.

Palabras clave: capitalismo de Estado, Friedrich Pollock, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas, Moishe Postone.

Pollock and the Frankfurtians. Notes on the Reception of the Concept of State Capitalism

From a brief presentation of Pollock's argument in “State Capitalism”, this paper seeks to trace its Frankfurtian reception, that is, its influence on the work of Horkheimer, Adorno, Habermas and Postone. Arguing against a preponderant part of the secondary literature, we suggest that this influence was much more ambiguous (and that the reception of that argument was much more critical) in Horkheimer and Adorno than is usually recognized, contrary to what happens in the Habermasian case, in which convergence seems to be underestimated. Finally, we argue that the concept of “State capitalism”, which is already too problematic as a description of the post-war economic period in advanced countries, is increasingly being overcome with the neoliberal wave that transforms such societies mainly from the 1980s.

Keywords: state capitalism, Friedrich Pollock, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas, Moishe Postone.

EDUARDO PAZOS PASCUAL

Racionalidad, autoridad, oligopolio y Estado: Pollock, Horkheimer y Neumann frente al estado nacionalsocialista

El presente artículo se propone reconstruir los pormenores de la disputa que, entre finales de los años treinta y principios de los cuarenta, enfrentase a los colaboradores del *Institut für Sozialforschung*, con respecto a la naturaleza y el funcionamiento del Estado nacionalsocialista alemán. Igualmente, trata de combatir la interpretación usual del episodio, y de resituar en su contexto los contenidos y los enfoques de los distintos autores. La disputa interna entre varios de los colaboradores- Max Horkheimer, Friedrich Pollock y Franz Neumann fueron los principales implicados- supone uno de los momentos estelares de la primera generación de la teoría crítica. La recepción del debate en la academia, desde hace mucho tiempo, ha cristalizado en una interpretación dualista, según la cual los núcleos del debate- la pregunta por el tipo de capitalismo reinante en Alemania y por su relación con los fundamentos del liberalismo al que venía a sustituir- habrían enfrentado a la pareja de directores del Institut, Pollock y Horkheimer, frente a un pensador periférico a la institución, Franz Neumann. El artículo trata de defender una interpretación diferente, según la cual cada uno de estos pensadores debe ser entendido como una voz propia, en acuerdo y desacuerdo con sus colaboradores en función de la cuestión tratada. El artículo trata de mostrar cercanías entre las ideas

Rationality, Authority, Oligopoly and the State: Pollock, Horkheimer and Neumann on the National Socialist State

This article aims to reconstruct the details of the dispute that, between the late 1930s and the early 1940s, confronted the collaborators of the *Institut für Sozialforschung*, with respect to the intimate nature and functioning of the German National Socialist State. It also attempts to combat the usual interpretation of the episode and to place the contents and approaches of the various authors in context. The internal dispute between several of the contributors – Max Horkheimer, Friedrich Pollock and Franz Neumann were the main ones involved – is one of the highlights of the first generation of critical theory. The reception of the debate in academia has long crystallized in a dualistic interpretation, according to which the core of the debate – the question of the type of capitalism prevailing in Germany and its relation to the foundations of the liberalism it was to replace – would have pitted the pair of directors of the Institut, Pollock and Horkheimer, against a thinker peripheral to the institution, Franz Neumann. The article tries to defend a different interpretation, according to which each of these thinkers should be understood as a voice of his own, in agreement and disagreement with his collaborators depending on the issue at hand. The article tries to show closeness between the ideas of Horkheimer and Neumann, or disagreements between Pollock and

de Horkheimer y Neumann, o desacuerdos entre Pollock y Horkheimer, que han sido obviadas por la interpretación usual del debate.

Palabras clave: Estado, capitalismo, nacionalsocialismo, autoridad, racionalidad, monopolio.

Horkheimer, which have been overlooked by the usual interpretation of the debate.

Keywords: state, capitalism, national socialism, authority, rationality, monopoly.

ALEX ÁLVAREZ TAYLOR

Critical theory, ordoliberalism and the capitalist state

In this contribution, the author uses the concept of the state as the political form of capitalist society to shed light on the state theories of two intellectual currents that were heavily marked by crisis of capitalism during the interwar period, namely the Freiburg school of ordoliberals and the Institute for Social Research or *Institut für Sozialforschung* (IfS). Though politically opposed, both intellectual currents argued that the free market, left to its own devices, produces crises that lead to the collapse of the relatively autonomous form of the liberal state (*Rechtsstaat*), and thus to undesirable forms of state intervention and administration. Today, liberal capitalism is said to be in crisis once again. For this reason, this paper compares and contrasts two historic approaches to the “liberal state-economy relation in crisis” and considers their implications for critical theories of the state today.

Keywords: authoritarianism, ordoliberalism, neoliberalism, capitalist state, state-form, value-form, Weimar, state theory, form theory.

Teoría Crítica, Ordoliberalismo y el Estado capitalista

En esta contribución, el autor utiliza el concepto de Estado como forma política de la sociedad capitalista para arrojar luz sobre las teorías del Estado de dos corrientes intelectuales marcadas por la crisis del capitalismo durante el período de entreguerras: la perspectiva ordoliberal asociada con la Escuela de Friburgo y la de los socios del Instituto de Investigación Social o *Institut für Sozialforschung* (IfS). Aunque políticamente opuestas, ambas perspectivas sostenían que el mercado libre, abandonado a su propia suerte, produce situaciones de crisis que conducen hacia el colapso de la forma relativamente autónoma del Estado de derecho liberal (*Rechtsstaat*) y el auge de formas indeseables de gobierno e intervención estatal. Hoy es una afirmación común que el capitalismo liberal ha entrado de nuevo en crisis. Por ende, el presente artículo compara y contrasta dos perspectivas históricas sobre “la relación Estado-economía en crisis” y analiza las posibles consecuencias de estas para la Teoría Crítica del Estado.

Palabras clave: autoritarismo, ordoliberalismo, neoliberalismo, Estado capitalista, forma-Estado, forma-valor, Weimar, teoría del Estado, teoría-forma del Estado.

FELIPE ALVES DA SILVA

Strong state, sound economy: Carl Schmitt and the total state

Carl Schmitt’s concept of “total state” was formulated to describe the liberal state of the Weimar Republic that intervenes in all spheres of human life, overcoming the division between state and society. It is a total state by weakness since it is unable to curb social demands and to face the pluralism of interests of the political parties, which is followed by the subsequent bet on a real total state, called qualitative, thinking along the lines of the Italian fascist state: only a qualitative total state would be able to depoliticize society, overriding the interests of groups that seek to control the state, as a result, with non-intervention in the economy. Marcuse’s use of the term total-authoritarian state, in reference to the qualitative total state, and Heller’s concept of authoritarian liberalism helps us to understand the correlation between a strong state and a free economy.

Keywords: state, society, intervention.

Estado fuerte, economía saludable: Carl Schmitt y el Estado total

El concepto de “Estado total” ha sido formulado por Carl Schmitt para describir el Estado liberal de la República de Weimar que interviene en todas las esferas de la vida humana, superando la división entre Estado y sociedad. Se trata de un Estado total por debilidad, incapaz de frenar las demandas sociales y de enfrentarse al pluralismo de intereses de los partidos políticos, a lo que sigue la posterior apuesta por un verdadero Estado total, denominado cualitativo, elaborado a partir del Estado fascista italiano: sólo un Estado total cualitativo sería capaz de despolitizar la sociedad, anulando los intereses de los grupos que pretenden mantener el poder estatal, en consecuencia, con la no intervención en la economía. El uso que hace Marcuse del término Estado total-autoritario, para referirse al Estado total cualitativo, y el concepto de liberalismo autoritario de Heller nos ayuda a comprender la relación íntima entre un estado fuerte y una economía libre.

Palabras clave: Estado, sociedad, intervención.

HENDRIK WALLAT

Capitalismo y fascismo

La relación entre capitalismo y fascismo es el objeto de análisis de este artículo. Dicho análisis se realiza desde la perspectiva de una crítica materialista de la dominación capitalista. Esto no consiste simplemente en derivar el fenómeno del fascismo de la socialización capitalista y sus crisis, sino en mostrar que el nacionalsocialismo es más bien un resultado posible de su historia, que ni se hizo realidad en suelo alemán por casualidad, ni que surge de él, por así decirlo, por ley natural. Más bien, en la historia alemana de la socialización capitalista se procesaron sus tendencias generales de manera especialmente destructiva en la primera mitad del siglo XX, en una destrucción finalmente emancipada de toda racionalidad económica.

Palabras clave: capitalismo, fascismo, nacionalsocialismo, Neumann, Horkheimer, materialismo crítico.

Capitalism and Fascism

The relationship between capitalism and fascism is the subject matter of analysis of this article. This analysis is carried out from the perspective of a materialist critique of capitalist domination. This does not consist simply in deriving the fascism from capitalist socialization and its crises, but in showing that National Socialism is rather a possible result of its history, that it did not become a reality on German soil accidentally, nor that it arises of him, as it were, by natural law. Rather, in the German history of capitalist socialization its general tendencies were processed in an especially destructive way in the first half of the 20th century, in a destruction finally emancipated from all economic rationality.

Keywords: capitalism, fascism, national socialism, Neumann, Horkheimer, critical materialism.

MARCEL STOETZLER

Anti-liberal liberals, the nation and liberal antisemitism

Starting from a discussion of remarks on liberalism in Horkheimer and Adorno's 'Elements of Antisemitism' in *Dialectic of Enlightenment*, Stoetzler explores the relationship between liberalism, nationalism and antisemitism, using as source material an emblematic discussion among German liberals around 1880 known as the 'Berlin Antisemitism Dispute'. In this dispute, leading political and academic figures including Theodor Mommsen, Moritz Lazarus and Ludwig Bamberger responded to anti-Jewish remarks by the historian and National-Liberal politician Heinrich von Treitschke. Treitschke's texts have been central to the development of modern antisemitism in Germany, while analysis of the debate they provoked illustrates the limitations of the liberal critique of antisemitism. The article suggests that both Treitschke's support for antisemitism and the ambivalence evident in the views of his opponents are rooted in the contradiction between inclusionary and exclusionary tendencies inherent in the nation-form: to the extent that liberal society constitutes itself in the form of a national state, it cannot but strive to produce some degree of homogeneity of a national culture, which in turn cannot be separated from issues of morality and religion. Discussion of the 'Berlin Antisemitism Dispute' can help interpreting an important dimension of Horkheimer and Adorno's 'Elements of Antisemitism' and putting both together to work for current debates on crucial aspects of liberal thought such as nationalism, patriotism, ethnic minorities, immigration and 'multicultural society', in addition to antisemitism.

Keywords: liberalism, antisemitism, nationalism, capitalism, *Dialectic of Enlightenment*, critical theory, Adorno, Horkheimer, Treitschke.

Liberales anti-liberales, la nación y el antisemitismo liberal

Partiendo de la discusión de algunas observaciones sobre el liberalismo en los "Elementos de antisemitismo" de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, el artículo explora la relación entre liberalismo, nacionalismo y antisemitismo usando como material la emblemática discusión entre los liberales alemanes en torno a 1880 conocida como la "Disputa del antisemitismo de Berlín". En esta disputa, figuras políticas y académicas destacadas, entre las que estaban Theodor Mommsen, Moritz Lazarus y Ludwig Bamberger respondieron a unas observaciones anti-judías del historiador y político Nacional-Liberal Heinrich von Treitschke. Los textos de Treitschke fueron centrales para el desarrollo del antisemitismo moderno en Alemania, mientras que el análisis del debate que provocaron ilustra las limitaciones de la crítica liberal del antisemitismo. El artículo sugiere que tanto el apoyo de Treitschke al antisemitismo como la evidencia que revelan las perspectivas de sus oponentes arraigan en la contradicción entre las tendencias incluyentes y excluyentes inherentes a la forma nación: hasta el punto de que la sociedad liberal se constituye en la forma de un Estado nación, no puede sino intentar producir un cierto grado de homogeneidad en la cultura nacional, que a su vez no puede separarse de cuestiones de moralidad y religión. La discusión de la "Disputa del antisemitismo de Berlín" puede ayudar a interpretar una dimensión importante de los "Elementos de antisemitismo" de Horkheimer y Adorno y la colaboración entre ambos puede iluminar debates contemporáneos sobre aspectos cruciales del pensamiento liberal, como el nacionalismo, el patriotismo, las minorías étnicas, la inmigración y la "sociedad multicultural", además del antisemitismo.

Palabras clave: liberalismo, antisemitismo, nacionalismo, capitalismo, *Dialéctica de la Ilustración*, teoría crítica, Adorno, Horkheimer, Treitschke.

GERHARD SCHEIT

La soberanía y el mercado mundial. Con el capital de Marx contra la ideología de los 'soberanistas'

Este artículo analiza la relación entre soberanía y mercado mundial como dos caras de una misma cosa, el capital. Cuando se niega este vínculo, tanto en la actualidad como en otros momentos históricos, la soberanía fetichizada sirve de cobertura al delirio de autarquía en el que la izquierda y la derecha quieren movilizarse contra el mercado mundial: 'soberanistas' contra 'globalistas'. Pero esto amenaza con repetir algo de la prehistoria de Auschwitz.

Palabras clave: soberanía, capital, mercado mundial, Marx, autarquía, nacionalsocialismo, antisemitismo.

Sovereignty and the World Market. With Marx's Capital Against the Ideology of the 'Sovereignists'

This paper analyzes the relationship between sovereignty and the world market as two faces of the same thing, the capital. When this link is denied, both now and in other historical moments, the fetishized sovereignty serves as a cover for the delirium of autarky in which the left and the right want to mobilize against the world market: 'sovereignists' against 'globalists'. But this threatens to repeat something of the prehistory of Auschwitz.

Keywords: sovereignty, capital, world market, Marx, autarky, national socialism, anti-Semitism.

RENATO FRANCO - DÉBORA CRISTINA DE CARVALHO

Teoria crítica e neoliberalismo no Brasil: anotações sobre Roberto Schwarz e Francisco de Oliveira

O objetivo deste ensaio – verdadeiramente modesto – é a) o de examinar em traços gerais como as mais relevantes concepções teóricas elaboradas por uma corrente de pensamento denominada por Paulo Eduardo Arantes de “escola paulista de pensamento” – de natureza crítica e dialética – foram retomadas ou desenvolvidas em nova chave por um dos remanescentes do grupo – Roberto Schwarz. – que, ao mesmo tempo, teria elaborado uma concepção original ao amalgamá-las com um enfoque teórico e metodológico conformado pelas obras de Walter Benjamin e Theodor Adorno; b) Apontar como a reflexão de Schwarz e dos autores da “escola paulista de pensamento” forneceram elementos (ou não) para uma crítica do neoliberalismo e uma compreensão do capitalismo em sua totalidade; c) Por fim, o ensaio almeja – também em linhas gerais – examinar uma importante obra de Francisco de Oliveira, tributário desse tipo de pensamento dialético d) ao mesmo tempo, procura-se destacar como essa corrente crítica de pensamento se esgotou com a disseminação da onda neoliberal no país.

Palavras-chave: Escola Paulista de pensamento, Roberto Schwarz, Francisco de Oliveira, teoria crítica no Brasil, teoria crítica e neoliberalismo no Brasil, crítica do neoliberalismo e do capitalismo no Brasil.

Critical Theory and Neoliberalism in Brazil: Annotations about Roberto Schwarz and Francisco de Oliveira

The purpose of this paper is: a) to examine in general terms how the most relevant theoretical conceptions elaborated by a current of thought called “Paulista School of Thought” were taken up or developed in a new perspective by Roberto Schwarz, who would have elaborated an original conception based on the Critical Theory of Society of Theodor Adorno and Walter Benjamin; b) to point out how the reflection of Schwarz and the authors of the “Paulista School of Thought” provided elements (or not) for a critique of Neoliberalism and an understanding of Capitalism as a whole; c) finally, this paper aims to examine an important work by Francisco de Oliveira, a tributary of this type of dialectical thinking. And, at the same, it seeks to highlight how this critical current of thought was exhausted with the dissemination of the Neoliberal wave in Brazil.

Keywords: Paulista School of Thought, Roberto Schwarz, Francisco de Oliveira, critical theory in Brazil, critical theory and neoliberalism in Brazil, criticism of neoliberalism and capitalism in Brazil.

VLADIMIR PUZONE

Por uma teoria crítica do autoritarismo: democracia formal e relações de dominação burguesas

O texto começa com uma reconstrução da relação entre democracia liberal e autoritarismo a partir de alguns trabalhos de Adorno em torno da pesquisa sobre a personalidade autoritária, mostrando como a passagem entre esses momentos deve ser entendida pelas limitações formais da primeira. Em seguida, será reconstruído o conceito de autoridade de Horkheimer, pois ele complementa e aprofunda as teses desenvolvidas por Adorno. Por fim, o ensaio contém reflexões provisórias a respeito da possibilidade de utilizar os conceitos da teoria crítica para com-

For a Critical Theory of Authoritarianism: Formal Democracy and Bourgeois Relationships of Domination

The text begins with a reconstruction of the relationship between liberal democracy and authoritarianism based on some of Adorno's works about the research on the authoritarian personality, showing how the passage between those moments should be understood by the formal limitations of the first. Then, Horkheimer's concept of authority will be reconstructed, as it complements and deepens the theses developed by Adorno. Finally, the essay contains provisional reflections on the possibility of using the concepts

preender os nexos entre as transformações do período neoliberal e a ascensão de movimentos autoritários e de extrema direita.

Palavras-chave: democracia liberal, autoritarismo, personalidade autoritária, dominação, neoliberalismo.

of critical theory to understand the links between the transformations of the neoliberal period and the rise of authoritarian and extreme right movements.

Keywords: liberal democracy, authoritarianism, authoritarian personality, domination, neoliberalism.

GUSTAVO ROBLES

Crisis de la experiencia y (pos)fascismos. Lecturas desde la teoría crítica

El objetivo del presente artículo es discutir la relación entre el motivo de la crisis de la experiencia y el análisis del fascismo a partir de las reflexiones de Walter Benjamin, Theodor Adorno y Max Horkheimer. Al mismo tiempo, se planeará la actualidad de estas reflexiones para pensar la reemergencia de los posfascismos contemporáneos. La hipótesis del artículo es que tanto los fascismos históricos como los posfascismos contemporáneos pueden ser interpretados como respuestas ideológicas a la crisis de la experiencia, es decir, como intentos impotentes de recuperar un orden perdido en un mundo post-utópico.

Palabras clave: experiencia, fascismo, posfascismo, modernidad.

Crisis of Experience and (Post)fascism. Critical Theory Readings

The aim of this paper is to discuss the relationship between the idea of crisis of experience and the analysis of fascism based on the reflections by Walter Benjamin, Theodor W. Adorno and Max Horkheimer. At the same time, it will discuss the meaning of these analysis to understand the re-emergence of contemporary "post-fascism". The hypothesis of the paper is that both historical fascisms and contemporary "post-fascisms" can be interpreted as ideological responses to the crisis of experience, as impotent attempts to recover a lost order in a post-utopian world.

Keywords: experience, fascism, post-fascism, modernity.

CHAXIRAXI ESCUELA

Las antinomias de la moral en el mundo administrado según Theodor W. Adorno

El trabajo se propone analizar algunos momentos que vertebran la reflexión moral de Adorno a partir de su concepción materialista de la filosofía y su revisión de la pregunta por la posibilidad de la praxis en medio del mundo administrado. El impulso materialista de su filosofía se dirige al descubrimiento de los mecanismos que se ocultan en la socialización racional y que dan cuenta del "bloqueo de la libertad" y la progresiva liquidación del individuo. Por eso, la búsqueda de las formas adecuadas del pensar y el actuar en medio del mundo administrado se convierte, desde muy temprano, en el motivo fundamental que guiaría su producción filosófica.

Palabras clave: mundo administrado, libertad, acción moral, materialismo, praxis.

Antinomies of Morality in the Administered World in Theodor W. Adorno

This paper proposes to analyze some central moments of Adorno's moral reflection based on his materialist conception of philosophy and his question of the possibility of praxis in the administered world. The materialistic impulse of his philosophy is aimed at the discovery of hidden mechanics in rational socialization that means the "blocking of freedom" and the progressive liquidation of the individual. The search for adequate ways of thinking and acting in the administered world became the fundamental motive in Adorno's works.

Keywords: administered world, freedom, moral action, materialism, praxis.

ROBSON LOUREIRO - CARLOS ALBERTO SALIM LEAL

Esfera pública, formação e experiência na sociedade administrada: um diálogo com Habermas, Adorno, Negt e Kluge

No presente artigo buscaremos apresentar algumas notas sobre as mudanças constadas na esfera pública capitalista na nas duas primeiras décadas do século XXI e suas consequências para a totalidade do processo social. Da identificação destas transformações se destaca a relação com os recentes processos de deterioração de um campo comum para o debate público, especialmente em sua dimensão política, tendo como objeto a tríade: esfera pública, formação e experiência, que sob as condições da esfera pública burguesa, reforça e reproduz a lógica autoritária implícita na socie-

Public Sphere, Bildung and Erfahrung in the Administered Society: A Dialogue With Habermas, Adorno, Negt and Kluge

This article aims to present notes about the changes verified in the capitalist public sphere, in contemporary society (first two decades of the 21st century) and its consequences for the totality of the social process. From the identification of these transformations, its relationship with the recent deterioration processes of a common field for public debate stands out, especially in its political dimension, having as object the triad: public sphere, formation and experience that, linked to the public sphere bourgeois, reinforces and reproduces the authoritarian logic implicit in liberal capitalist society, or, according to Adorno: managed society. As a conclusion,

dade capitalista liberal, ou, segundo Adorno: a sociedade administrada. Concluimos assinalando algumas possíveis alternativas para a constituição daquilo que, na tradição da teoria crítica se denominou, “contra esfera pública”.

Palavras-chave: esfera pública, Bildung, Erfahrung, Habermas, Adorno, Negt, Kluge.

we indicate the potential alternatives for the constitution of what, in the tradition of the debate of critical theory was characterized as “against public sphere”.

Keywords: public sphere, Bildung, Erfahrung, Habermas, Adorno, Negt, Kluge.

FRANCISCO GARCÍA CHICOTE

Siegfried Kracauer, lector de la teoría de la novela. Un capítulo en la historia de la recepción de György Lukács

El artículo examina un punto de inflexión en el desarrollo teórico de Siegfried Kracauer: su interpretación de La teoría de la novela. La lectura del ensayo del joven Lukács ofreció elementos para que Kracauer desarrollara una crítica potencialmente realista de las teorías mesiánicas que impulsaban, en círculos intelectuales del período de entreguerras, una superación “sin transiciones” de la miseria capitalista. Sus cartas a L. Löwenthal, Th. W. Adorno, M. Susman y E. Bloch, entre otros, dan cuenta de un fluido intercambio en el que se disputan conceptos opuestos de crítica. A su vez, el modo en que Kracauer interpretó La teoría de la novela condicionó significativamente sus valoraciones de la teoría marxista de Lukács.

Palabras clave: mesianismo, República de Weimar, teoría crítica.

Siegfried Kracauer Reads The Theory of the Novel. A Chapter in the Reception History of György Lukács

The article analyses a turning point in Siegfried Kracauer’s theoretical development: his reception of György’s Lukács’ The Theory of the Novel. In Kracauer’s interpretation, the 1916 essay on the form of the novel offered significant elements for the development of a potentially realist criticism of messianic standpoints, which sought an overcoming of capitalist misery without any “transitions”. Kracauer’s letters to L. Löwenthal, Th. W. Adorno, M. Susman, and E. Bloch show how two opposite concepts of criticism were in dispute during the German interwar period. Moreover, Kracauer’s understanding of The Theory of the Novel significantly conditioned his repudiation of Lukács’ ulterior Marxist theory.

Keywords: messianism, Weimar Republic, critical theory.

GUILLERMO HERNÁNDEZ

Un punto de desencuentro entre de Th. W. Adorno y M. Foucault

En este artículo voy a tratar de mostrar una incompatibilidad entre los planteamientos históricos de la genealogía de Foucault y los dialéctico-negativos de Th. W. Adorno, basándome, para ello, en las interpretaciones de Auschwitz en estos autores. Intentaré mostrar que la genealogía dota de sentido a algo que no lo tiene, siendo una interpretación mucho más adecuada, tanto para Auschwitz como para el presente, el tratamiento dialéctico-negativo de Th. W. Adorno. A su vez, intentaré exponer que la alerta frente a la catástrofe sólo es posible desde el enfoque histórico dialéctico-negativo de los planteamientos adornianos.

Palabras clave: Dialéctica negativa, Auschwitz, biopolítica, protohistoria, genealogía.

A Matter of Disagreement Between Th. W. Adorno and M. Foucault

In this article I will try to show an incompatibility between the historical approaches of Foucault's genealogy and the dialectical-negative approaches of Th. W. Adorno, basing myself on these authors' interpretations of Auschwitz. I will try to show that genealogy gives meaning to something that has no meaning, the dialectical-negative treatment of Th. W. Adorno being a much more adequate interpretation, both for Auschwitz and for the present, than the dialectical-negative treatment of Th. W. Adorno. In turn, I will try to argue that the warning against catastrophe is only possible from the dialectical-negative historical approach of Adorno's approaches.

Keywords: Negative dialectics, Auschwitz, biopolitics, protohistory, genealogy.

JOSÉ A. ZAMORA

Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno: reflexiones “desde” la vida dañada

La autonomía es posiblemente el concepto que mejor define la cultura moderna. El sujeto autónomo aparece como el logro y el proyecto siempre inacabado de la modernidad. Lo que la modernidad filosófica llama subjetividad y las nociones asociadas a ella (autonomía, conocimiento objetivo, autoconciencia, libertad, voluntad moral, etc.) no pueden pensarse sin tener en cuenta las relaciones sociales que la producen, por mucho que se diferencie entre génesis y

Subjectivation and Suffering in Theodor W. Adorno: Reflections “From” Damaged Life

Autonomy is arguably the concept that best defines modern culture. The autonomous subject appears as the achievement and always unfinished project of modernity. What philosophical modernity calls subjectivity and the notions associated with it (autonomy, objective knowledge, self-consciousness, freedom, moral will, etc.) cannot be thought of without taking into account the social relations that produce it, however much one may differentiate

validez. Th. W. Adorno es uno de los pensadores que más ha profundizado en el significado de la experiencia del sufrimiento socialmente producido para aclarar la relación entre el individuo y la sociedad y desmitificar las ilusiones de la subjetividad constitutiva moderna. Su obra relaciona la cuestión de la verdad, la crítica de la dominación social, el cuestionamiento de la moral y la formulación de un nuevo imperativo ético, incluso la posibilidad misma del arte, con la experiencia del sufrimiento. Este artículo desarrolla un análisis de la relación entre el sufrimiento, la subjetividad y la sociedad con la ayuda de las aportaciones de Th. W. Adorno.

Palabras clave: subjetividad, sufrimiento, experiencia, dominación social.

between genesis and validity. Th. W. Adorno is one of the thinkers who has delved most deeply into the significance of the experience of socially produced suffering in order to clarify the relation between the individual and society and to demystify the illusions of modern constitutive subjectivity. His work relates the question of truth, the critique of social domination, the questioning of morality and the formulation of a new ethical imperative, even the very possibility of art, to the experience of suffering. This contribution develops an analysis of the relationship between suffering, subjectivity and society with the help of Th. W. Adorno's contributions.

Keywords: subjectivity, suffering, experience, social domination.

NOTA EDITORIAL

En el prólogo a la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno se refieren explícitamente a la cuestión central que les había movido a escribir esa obra: “Lo que nos habíamos propuesto era en efecto nada menos que conocer por qué la humanidad, en lugar de acceder a un estadio verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”. Entender la génesis de esa nueva forma de barbarie — estados autoritarios o totalitarios, guerras mundiales, antisemitismo, genocidio, debilitamiento de los individuos, aniquilación de la autonomía relativa de la cultura, etc. — obligaba a formular preguntas hasta ahora no articuladas en relación con la historia y la sociedad. ¿Respondía esa barbarie a la evolución “natural” de la sociedad burguesa-capitalista, a sus tendencias profundas y contradicciones internas, o era resultado de la reacción de fuerzas atávicas e irracionales, largamente reprimidas, que se rebelaban ahora contra el orden burgués liberal? ¿Se enfrentaba Europa al retorno de un orden premoderno y mítico, opuesto a la racionalidad ilustrada, o más bien al resultado de la misma racionalidad moderna llevada hasta sus últimas consecuencias? Como revela el título de la obra, sus autores apuntan a una relación *dialéctica* entre mito e ilustración, entre modernidad burguesa y autoritarismo, entre liberalismo capitalista y dominación total. Con esto se fija el marco teórico en el que se puede abordar la pregunta. Ahora bien, el desentrañamiento efectivo de esa dialéctica presenta dificultades de enorme envergadura. ¿Cómo interpretar el “vuelco” que se produce en Europa en la primera mitad del siglo XX? El uso de términos como “recaída”, “regresión”, “retorno de lo reprimido”, “protohistoria”, etc. nos coloca ante dificultades interpretativas formidables, que no han cesado hasta el día de hoy.

En casi todos los Estados europeos, durante o después de la Primera Guerra Mundial, surgieron movimientos políticos caracterizados por un rechazo radical de la democracia parlamentaria, del movimiento obrero y la teoría marxista, que afirmaban una ideología nacionalista y una oposición al orden capitalista. Sin embargo, el anticapitalismo de los programas siempre estuvo en contradicción con la función política y social del fascismo, así como con su práctica política. Ciertamente, allí donde el fascismo llegó al poder, estableció un sistema caracterizado por la monopolización del poder político, la destrucción de todas las organizaciones de la clase obrera y las instituciones del Estado constitucional burgués y el impulso a la expansión bélica. Sin embargo, por más que esos “movimientos” cambiaran la estructura política de estos países, no alteraron la estructura social y mantuvieron la contradicción entre la producción social y la apropiación privada. La oposición entre liberalismo y nacionalsocialismo, sustentada en las diferencias políticas e ideológicas, deja de ser evidente cuando se mira a la sociedad en su conjunto, a las dinámicas y contradicciones fundamentales que la presiden, a la constitución misma de la subjetividad, a los conflictos sociales y la forma de afrontarlos. Ni se puede hablar de pura continuidad ni de mera negación.

La relación entre liberalismo, capitalismo y estado total-autoritario se convirtió en la cuestión fundamental a desentrañar para la primera Teoría Crítica. Como una sentencia resuenan todavía hoy las palabras de Horkheimer en “Los judíos y Europa” (1939): “quien no quiera hablar de capitalismo, debería callar sobre el fascismo”. A sus ojos la transición de la democracia liberal de los años veinte a la democracia autoritaria del final de la República de Weimar y, finalmente, a la dictadura totalitaria nacionalsocialista no podía caracterizarse como una “ruptura”. Pero, ¿cómo entonces? En ello se jugaba el contenido de verdad de la Teoría Crítica misma, su capacidad para desentrañar el presente. Como es conocido, entre los miembros del Instituto de Investigación Social no existía una visión unitaria y compartida. Las diferencias entre Horkheimer, Pollock, Marcuse, Adorno, Neumann, por citar sólo a los más relevantes, son ya bien conocidas. Pero, si buscamos una base compartida, quizás nos sirva la aseveración de Marcuse en su célebre artículo sobre “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” (1934): “El giro de un estado liberal a uno totalitario se está produciendo sobre la base del mismo orden social. En cuanto a esta unidad de la base económica, se puede decir que es el propio liberalismo el que ‘produce’ el estado total-autoritario a partir de sí mismo: como su propia realización en un estado avanzado de desarrollo. El estado total-autoritario aporta la organización y la teoría de la sociedad correspondientes a la etapa monopolística del capitalismo.”

Pese a los esfuerzos teóricos de estos autores, después de la Segunda Guerra Mundial nos encontramos con que la relación entre liberalismo, capitalismo y autoritarismo sólo parece poder articularse como contraposición: economía liberal de mercado capitalista *versus* estados totalitarios. ¿No era el orden liberal el que había derrotado a los totalitarismos de corte fascista y se enfrentaba en la Guerra Fría al totalitarismo comunista? El derrumbe del bloque soviético contribuyó a entronizar ulteriormente el capital-parlamentarismo como destino universal e incontrovertible para todos los pueblos y Estados, categorizando cualquier forma de planificación económica como totalitarismo. Este marco ideológico del largo período neoliberal se ha vuelto inservible para dar cuenta del resurgir del autoritarismo en el seno de las sociedades liberales y capitalistas. La crisis de 2007 y sus secuelas han dado un nuevo impulso a los movimientos xenófobos, sexistas, supremacistas, autoritarios, etc. Y de nuevo estamos ante la cuestión de cómo interpretar su génesis en relación con el orden (neo)liberal y capitalista, dentro del cual se hacen cada vez más fuertes.

Es momento para poner a prueba las aportaciones de la Teoría Crítica en relación con la actualidad de la constelación de liberalismo, capitalismo y autoritarismo. Más que nunca resulta necesario mostrar la relevancia del debate en torno al capitalismo de Estado y el Estado Autoritario en el Instituto de Investigación Social entre M. Horkheimer, F. Pollock, F. Neuman, H. Marcuse y Th. W. Adorno, entre otros. También es necesario un estudio y análisis crítico del concepto de “mundo administrado” en la Teoría Crítica y su posible actualidad en el presente,

de las fuentes ideológicas del liberalismo autoritario, de las revisiones del antiliberalismo de la “Revolución conservadora”, así como una lectura a contrapelo del pensamiento liberal y burgués a la luz de los autoritarismos de los siglos XX y XXI. Creemos que las contribuciones a este número van a ayudar a esclarecer los vínculos entre modernidad ilustrada, nacionalismo y autoritarismo, a dilucidar la actualidad o inactualidad de la *Dialéctica de la Ilustración* en relación con la crítica de la modernidad burguesa y su desmoronamiento, a abordar las pseudocríticas del capitalismo ayer y hoy: “antisemitismo estructural”, anticapitalismo reaccionario, críticas del neoliberalismo como centrada en los excesos de “una” etapa del capitalismo, etc. También van a aportar luz a la relación entre la evolución del capitalismo, sus crisis y las respuestas autoritarias. Por último, se recogen contribuciones significativas a otras cuestiones como el papel de la teoría del racket en el análisis del autoritarismo o las diferencias entre la primera Teoría Crítica y las llamadas “generaciones” posteriores en el análisis del vínculo entre modernidad liberal y autoritarismo y entre liberalismo y fascismo en relación con las formas de subjetivación capitalista y sus transformaciones, así como con las transformaciones en la estratificación social —clase social—.

Este número ha contado en su confección y realización con el apoyo de los proyectos “Constelaciones del autoritarismo: Memoria y actualidad de una amenaza a la democracia en una perspectiva filosófica e interdisciplinar” (PID2019-104617GB-I00) del Plan Nacional I+D+i - Ministerio de Ciencia e Innovación y “Teoría Crítica, sufrimiento social y autoritarismo político”, Proyecto Intramural Especial-CSIC (202010E151).

Dr. Cristina Catalina Gallego (Universidad Complutense de Madrid)

Dr. Daniel Barreto González (ISTIC Islas Canarias)

Coordinadores del número

¿LIBERALISMO AUTORITARIO O ESTETIZACIÓN DE LA POLÍTICA? NOTAS SOBRE EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO DE CARL SCHMITT

Authoritarian Liberalism or Aesthetization of Politics?

Notes on Carl Schmitt's Concept of the Political

INGO ELBE *

ingo.elbe@uol.de

Fecha de recepción: 8 de febrero de 2021

Fecha de aceptación: 26 de junio de 2021

RESUMEN

Este texto pretende mostrar que C. Schmitt puede ser calificado de un “liberal antiliberal”, así como fundamentar este diagnóstico en los escritos de Schmitt. Al mismo tiempo, sin embargo, se mostrará que su visión de un Estado cualitativamente total tiene elementos de una lógica fascista de destrucción y sacrificio que apuntan mucho más allá de una posición autoritaria funcional al capitalismo.

Palabras clave: C. Schmitt, liberalismo, nacionalsocialismo, capitalismo, Estado total, bonapartismo, estetización de la política.

ABSTRACT

This text aims to show that C. Schmitt can be described as an "antiliberal liberal", as well as to base this diagnosis on Schmitt's writings. At the same time, however, it will be shown that his vision of a qualitatively total state has elements of a fascist logic of destruction and sacrifice that point far beyond an authoritarian position functional to capitalism.

Keywords: C. Schmitt, liberalism, national socialism, capitalism, total state, bonapartism, aesthetization of politics.

* Universidad Carl von Ossietzky de Oldenburg, Alemania.

Este texto es una versión abreviada de algunas secciones de Elbe 2015.

En amplios círculos de la derecha y la izquierda académicas los escritos de Carl Schmitt sobre teoría política y constitucional de los años 20 y 30 se han convertido en clásicos. Aunque se distancien como está mandado de la implicación de Schmitt en el nacionalsocialismo, intentan separar su “auténtica” teoría de lo político de dicha referencia ideológica. A diferencia de lo que hace la apologética actual, algunos de sus contemporáneos conservadores y marxistas ya criticaron el contenido teórico autoritario, fascista y nacionalsocialista de Schmitt como un componente esencial de su pensamiento. Los críticos contemporáneos, sobre todo Hermann Heller y Herbert Marcuse, diagnosticaron en los textos de Schmitt un “liberalismo autoritario” (Heller, 1971b: 652) o un rechazo meramente cultural de lo burgués que mantenía la defensa de las relaciones de propiedad capitalistas. El pensamiento de Schmitt se podría interpretar como un intento de superar las estructuras constitucionales *político-liberales* sin tocar las estructuras centrales de la socialización capitalista *económico-liberal*. En la recepción de la izquierda de la posguerra, fueron, entre otros, Ingeborg Maus e Ishay Landa quienes destacaron la compatibilidad del concepto schmittiano de política y de constitución con las concepciones antiparlamentarias propias del Estado de prerrogativas** del “capitalismo tardío”; por eso Landa también llama a Schmitt un “liberal antiliberal” (Landa 2010: 165)¹. En lo que sigue, se fundamentará este diagnóstico en los escritos de Schmitt. Al mismo tiempo, sin embargo, se mostrará que su visión de un Estado cualitativamente total tiene elementos de una lógica fascista de destrucción y sacrificio que apuntan mucho más allá de una posición autoritaria funcional al capitalismo, es decir, se mostrará “de qué modo tan consecuente gira su pensamiento en torno al concepto de unidad política total en un sentido antiliberal, es decir, antiindividualista” (Hofmann, 2002: 185). Schmitt da satisfacción así a un discurso de lucha por el pueblo y la nación al que se ha llamado “*l’art pour l’art* en el ámbito político” (Schmitt, 1994b: 125) o la “afirmación del estado natural” (Strauss, 2001: 235). Aquí, lo político es algo más que una unidad de voluntades al servicio de la coordinación

** Usamos el término “Estado de prerrogativas” para traducir “*Maßnahmenstaat*”. Se trata de un término utilizado por el politólogo judío-alemán Ernst Fraenkel para definir el Estado nazi en su obra *The Dual State* (1941), puesto que su propia traducción al inglés es “prerogative state”. Para Fraenkel, en el gobierno nazi coexistían un “Estado normativo” (*Normenstaat*), que aseguraba la continuidad de la sociedad capitalista, y un “Estado de prerrogativas” (*Maßnahmenstaat*), que utilizaba tanto las sanciones legales como la violencia brutal o las intervenciones no sujetas a la ley como prerrogativa del poder del Estado. En castellano se utiliza el término “prerrogativa” también en el sentido de exención, de no sometimiento a una norma general. *Nota del traductor*.

¹ Cf. Maus, 1980; Landa, 2010: 165-187.

racional de los propietarios privados que compiten entre sí o de la reproducción del capital. También esta dimensión del concepto de política de Schmitt ya fue tematizada en la década de 1930 y criticada como “estetización” (Benjamin, 1992: 44) o “estética romántica de la política” (Heller, 1971a: 621). Si en parte las reflexiones de Schmitt sobre el Estado total aún se puede vincular a la racionalidad de la explotación capitalista, su afirmación del “estado de naturaleza” interestatal tiende a una independización destructiva de la acción violenta respecto a tales consideraciones y es expresión de la lógica de escalación de la ideología y la praxis fascistas y, especialmente, nacionalsocialistas.²

1 ESTADO TOTAL CUALITATIVO Y POLÍTICA BONAPARTISTA

“El concepto de Estado presupone el concepto de lo político” (Schmitt, 2002: 20), escribe Schmitt en 1932. Considera el Estado como el “estatus político de un pueblo organizado en una unidad territorial”, como la “condición esencial” de ese pueblo “en el momento decisivo” (20). Schmitt separa conceptualmente lo político de lo estatal, porque la “remisión” del concepto de lo político al de Estado solo está “justificada” (23) en una determinada fase histórica, a saber, cuando el Estado ostenta “el monopolio de lo político”, es “una magnitud clara, inequívocamente determinada, y se posiciona frente a los grupos y asuntos no estatales, precisamente por ello ‘no políticos’” (23), es decir, representa un “poder estable y distinguible *por encima* de la sociedad” (24). Sin embargo, tras el final de esa época, que se sitúa a principios del siglo XX, la ecuación estatal=político se vuelve “errónea y engañosa”. Porque en el momento en que “el Estado y la sociedad se compenetran”, cuando no existe ningún ámbito de realidad fuera del alcance de su interés y convierte cualquier ámbito en “potencialmente político” y, al mismo tiempo, “todos los asuntos considerados hasta ahora estatales se convierten en sociales”, es cuando surge el “Estado *total*” como “identidad de Estado y sociedad” (24). Pero si ahora todo se vuelve político, lo político ya no puede determinarse por referencia al Estado.

² Robert Paxton propone entender esta relación de tensión observando las fases de desarrollo de los movimientos fascistas. Mientras que en las fases fundacional y final la lucha contra el enemigo, el elemento afectivo-expresivo y la apoteosis de violencia “más allá de cualquier cálculo racional de intereses” (2006: 231) estarían en primer plano, las fases de conquista de la hegemonía, de formación de alianzas y de llegada al poder se habrían caracterizado principalmente por el programa de una dictadura nacionalista y antisocialista con una base de masas aliada con las élites económicas liberales y conservadoras (cf. 95 y ss.).

Schmitt entiende el parlamentarismo democrático de masas³ como una forma esencial del Estado total. Según Schmitt, que recurre aquí a Jakob Burckhardt, este suprime la “oposición: estado – sociedad (= político versus social)” (24), y se caracteriza por el hecho de que “exige al Estado que haga todo lo que la sociedad previsiblemente no hará, pero quiere que todo se mantenga constantemente *discutible* y *movible*, y finalmente reivindica un derecho especial al trabajo y a la subsistencia para castas particulares” (25). Evidentemente, Schmitt polemiza aquí principalmente contra la afirmación de los intereses de los trabajadores con la ayuda del Estado, contra la socialdemocracia y su papel en la República de Weimar. Este Estado ‘total’ sería la “negación polémica [...] del Estado neutral (frente a la cultura y la economía), para el que en concreto la economía y su derecho eran considerados como algo *eo ipso* apolítico” (25). El Estado total sería el que “sobre todo pone fin al axioma de la economía (apolítica) sin Estado y del Estado sin economía” (26). Este Estado es el que es incapaz de cualquier decisión en tiempos de crisis, que ‘se supone que puede hacer todo, pero no se le permite hacer nada’, es “total en un sentido puramente cuantitativo, en el sentido de mero volumen, no de intensidad y de energía política” (Schmitt, 1985a: 361). “El Estado contemporáneo es total a causa de su debilidad y no resistencia, de su incapacidad para resistir los embates de los partidos e intereses organizados” (362). Schmitt ve la causa de esta expansión en la competencia de varios partidos totales (“en sí mismos sistemas totales con [...] visiones del mundo opuestas” (364)), que actúan a través del parlamento y que conciben el Estado como “su objeto de explotación” (363).

A primera vista, por tanto, el objetivo de Schmitt parece ser sobre todo una ‘despolitización’ de la sociedad contra las ideas socialistas de una democratización de la economía.⁴ Esta intención fue percibida en particular por los neoliberales u ordoliberales, que ya se estaban formando en los años 30, y Schmitt se convirtió así en un autor de referencia en teoría del Estado para esta corriente, que fue muy influyente en la posterior República Federal.⁵ Esto ya lo señaló el teórico socialdemócrata Hermann Heller en 1933, cuando caracterizó el programa de Schmitt de “liberalismo autoritario” con un “estado neoliberal” (Heller, 1971b: 652s.). Así, Schmitt proclama que “se necesita una autoridad estable para llevar a cabo las

³ El originario concepto populista de derechas de democracia de Schmitt (véase más adelante) difiere sustancialmente de la forma como lo usa Burckhardt y que hace suya en este pasaje sin hacer mención de ello.

⁴ Cf. Maus, 1980: 152-155.

⁵ Cf. Ptak, 2007: 20, 34s.

necesarias despolitizaciones y, a partir del Estado total, recuperar esferas y ámbitos de vida libres” (Schmitt, 2005: 87). Entonces concebir la economía como algo apolítico significa sobre todo la libertad de la propiedad privada de los medios de producción y el poder de disposición no coartado y ni siquiera debilitado de los capitalistas. Sin embargo, es importante señalar que Schmitt no reactiva la fórmula del Estado autoritario o neutral. Distingue el estado absoluto del siglo XVIII del Estado neutral del XIX y, finalmente, del estado total del XX⁶, pero no quiere volver al neutral –según él, una neutralidad en la ‘Alemania actual’ (1929 y ss.) solo es posible como instancia neutralizada en el entramado de un equilibrio de clases (Schmitt, 1994b: 125). La no intervención en los conflictos sociales, “que hoy en día no se libran en absoluto con medios puramente económicos” (Schmitt, 1996b: 81), solo entrañaría el peligro de favorecer a las fuerzas que ponen en peligro al Estado. Por el contrario, aboga por un Estado “cualitativamente total”, que tiene la posibilidad de politizar *ad hoc* cualquier ámbito de la sociedad, ciertamente no en el sentido socialdemócrata de una “autoorganización de la sociedad” (82) o de una “democracia económica” (Schmitt, 1995: 80), sino con el fin de preservar la sustancia constitucional que en su núcleo es de carácter burgués. En 1933, el carácter total del Estado en este sentido se convierte para él incluso en el criterio de toda unidad política: “La unidad política es [...] siempre [...] total y soberana. Es ‘total’ porque [...] todo asunto puede ser potencialmente político y, por tanto, puede verse afectado por la decisión política”. (Schmitt, 1933: 21) Este Estado no está ocupado por grupos sociales con intereses propios, puede “distinguir al amigo del enemigo” y “no piensa en entregar sus nuevos medios de poder a sus propios enemigos y destructores y en permitir que su poder sea socavado bajo cualquier lema, liberalismo, estado de derecho o como se quiera llamar”. Es “total en el sentido cualitativo y de la energía” (Schmitt, 1985a: 360). El Estado no funciona aquí como un tercero neutral, sino en el “papel de tercero *por encima*”, como Schmitt caracteriza con aprobación el proyecto del fascismo italiano en 1929 (Schmitt, 1994b: 125):

“Si al Estado industrial moderno le corresponde hoy [...] que los empresarios y los trabajadores se enfrenten con un poder social más o menos igual, y si, en cualquier caso, ninguno de estos grupos puede imponer una decisión radical a los otros sin una terrible guerra civil”, entonces “lo que queda del Estado y del gobierno [...] es más o menos ser el tercero neutral (y no el superior, que decide por su propio poder y autoridad)” (127).

⁶ Cf. en detalle Schmitt 1996b: 73-91.

Es necesario terminar con esta situación de equilibrio de clases, que literalmente neutraliza al Estado y solo le permite servir como un lugar y un agente vicario de las luchas de intereses heterónomas, bien sea por medio del fascismo (en Italia), bien por medio de un presidente del Reich carismático y con un apoyo plebiscitario, dotado de amplios poderes legislativos extraordinarios (hasta 1932 dentro de la República de Weimar)⁷, bien por medio de un ‘caudillo’ con un apoyo de masas (a partir de 1933).⁸ Estas instancias ya no deben limitarse a moderar el atascado “equilibrio [...], ya sea entre empresarios y trabajadores, ya sea entre burgueses y socialistas” (Schmitt, 1996b: 143) (Estado como “intermediario *mediador*” (143)), ni deben ayudar a una de las partes con menos peso a decantar el fiel de la balanza a su favor (“un tercero formador de mayorías” (144)), sino que deben *imponer* el contenido y el carácter vinculante de la decisión de la lucha de clases (148). En concreto, esto significa para Schmitt en 1932: “capacitar al pueblo alemán para defenderse”, ampliación extensiva del artículo 48 de la Constitución Imperial de Weimar, es decir, dictadura presidencial, y corporativismo capitalista en la economía (Schmitt, 1995: 77-80). Así pues, Schmitt elogia al fascismo en 1929 como un “heroico intento de mantener y hacer valer la dignidad del Estado y la unidad nacional frente al pluralismo de los intereses económicos” (Schmitt, 1994b: 125).⁹ Es difícil imaginar un voto más claro a favor de una estrategia bonapartista para resolver la crisis por medio de un poder estatal independiente del poder legislativo democrático y de unas clases que se bloquean mutuamente y “realmente imbricado con las fuerzas de la autoorganización social del pueblo alemán” (Schmitt, 1995: 84).¹⁰

⁷ Cf. Schmitt, 1996b: 120s., 130s., 137.

⁸ Cf. Schmitt, 1994c.

⁹ Ya se ha indicado que esto significa al mismo tiempo la ‘despolitización’ de la economía y que, por tanto, sirve naturalmente a los intereses burgueses. Sin embargo, al estilo de la más burda teoría de la manipulación, Schmitt concibe al Estado, que es un “servidor capitalista de la propiedad privada” (Schmitt, 1994b: 129) y que, por lo tanto, no es un ‘tercero por encima’, como un Estado directamente instrumentalizado por los grupos de interés.

¹⁰ La situación de partida de lo que Karl Marx llamó ‘bonapartismo’ es el problema de los Estados democráticos modernos de privar “a la clase cuyo antiguo poder social sancionan, la burguesía, [...] de las garantías políticas de ese poder” mediante el sufragio universal (Marx, 1971: 43). Si algunos sectores de la burguesía se creen amenazados por las maquinaciones socialistas, o si existe una relación de fuerzas paralizante entre las clases sociales, entonces, según la teoría del bonapartismo, la consecuencia puede ser la renuncia al régimen parlamentario en favor de un ejecutivo que se independiza y actúa contra el movimiento obrero, pero que al mismo tiempo puede adoptar una dinámica relativamente independiente frente a los intereses del capital, en parte porque se apoya en una base de masas (Sobre el concepto de bonapartismo, cf. Marx, 1960: 123, 154, 197s., Wippermann, 1983. Para una evaluación empírica crítica de los diagnósticos de Marx en el 18 Brumario, cf. Schmidt, 2018). Sin embargo, el teórico del Estado Nicos Poulantzas ha sometido a crítica la inter-

Su temprano intento de crear un concepto populista de derechas de democracia demuestra que lo que importa a Schmitt es una *autonomización del ejecutivo con un apoyo de masas*. Los criterios necesarios de democracia, según Schmitt en 1923, son “en primer lugar, la homogeneidad y, en segundo lugar, –si es necesario– la eliminación o aniquilación de lo heterogéneo” (Schmitt, 1996a: 14). La homogeneidad significaba la participación en una sustancia común, que podía consistir en características físicas, creencias religiosas, virtudes cívicas o ascendencia nacional.¹¹ Así, el carácter democrático del poder está garantizado sobre todo por la similitud entre los que dirigen y el pueblo, por lo que Schmitt desvincula la democracia de todos los procedimientos de elección general, igualitaria y secreta y pone en su lugar la aclamación o una opinión pública difusa: “La voluntad del pueblo puede expresarse igual de bien y más democráticamente por aclamación, por *acclamatio*, por la existencia autoevidente e incontestable, que por el aparato estadístico” de la elección general y secreta (Schmitt, 1996a: 22). Sin embargo, al mismo tiempo, esa voluntad, a la que se remite un liderazgo político para su legitimación, tendría que ser manipulada o incluso creada por él mediante “la prensa, el cine y otros métodos de manejo psicotécnico de las grandes masas” (Schmitt 2003: 247): “En particular, es el propio poder político el que primero puede formar la voluntad del pueblo de la que él mismo debe surgir” (Schmitt 1996a: 38). Al final de la República de Weimar, queda aún más claro su voto a favor de una dictadura del Presidente

pretación marxista del ascenso fascista al poder en Italia y Alemania como bonapartismo. Según Poulantzas, el fascismo responde a una crisis de hegemonía de la alianza de clases en el poder: ni en el seno de la alianza de las clases dominantes ni entre ésta y las clases dominadas sería posible establecer el liderazgo estable de una facción o clase – Poulantzas destaca especialmente la “ruptura de la relación entre las clases dominantes [...] y sus partidos políticos” (Poulantzas, 1973: 73). Esto no significa en absoluto que la revolución esté a la vuelta de la esquina y que la burguesía, temiendo a la clase obrera, tenga que recurrir ahora a la solución fascista de la crisis. Más bien, la incapacidad del bloque de poder para lograr la hegemonía se habría enfrentado a un movimiento obrero debilitado y a la defensiva (cf. *ibid.*, 50, 82s., 144s.). El fascismo reorganizó la hegemonía bajo la dirección del ‘capital monopolista’ desplazando el centro del poder desde el parlamento y los partidos a organizaciones paraestatales (por ejemplo, el movimiento nazi con coaliciones estratégicas y “grupos de presión’ económico-estamentales que [...] influían directamente en el ejecutivo” (106)) y a un ejecutivo independizado (policía política, administración, judicatura, ejército) (74, 106, 132). A diferencia de los regímenes bonapartistas en sentido estricto, el fascismo se caracteriza por la “presencia de un partido de masas” con una fuerte orientación extraparlamentaria y “por una movilización permanente de las masas populares” (355). Además, en contraste con el bonapartismo clásico del siglo XIX, este movimiento, aunque apoyado sistemáticamente por el aparato estatal represivo de la fase prefascista, se situó inicialmente al margen del aparato estatal y, una vez en el poder, forzó una diversificación antiburocrática de los centros de poder (cf. 353 ss.). Sin embargo, la distinción entre gran capital y capital medio utilizada por Poulantzas (cf. *ibid.*, 95) no capta las tensiones de las fracciones de clase capitalistas en vísperas del Tercer Reich (cf. Hoffmann, 1996: 376-381).

¹¹ Cf. Schmitt, 2003: 228-231.

del Reich apoyada por aclamación, de acuerdo con el artículo 48 de la Constitución del Reich de Weimar (WRV), y su rechazo de los excesivos poderes del Parlamento (señalados sobre todo por el artículo 76 de la WRV): Schmitt constata con razón que la Constitución de Weimar contiene una estructura estatal dual. Mientras que el artículo 48 señala un componente dictatorial y de prerrogativas del Estado en relación con los “contenidos sustanciales” (Schmitt, 2005: 90), el artículo 76 defiende una “neutralidad valorativa funcionalista [...]” (91) de las decisiones de la mayoría parlamentaria, que establece una libre disposición sobre todos los artículos constitucionales. La “idea de una constitución alemana” (91) solo podría salvarse con una decisión a favor del componente dictatorial. Al mismo tiempo, no deja de elogiar al parlamentarismo liberal del siglo XIX, a lo sumo de carácter democrático censitario, o quizás a una imagen ideológica distorsionada del mismo, como un proceso deliberativo racional para alcanzar el bien común, que habría sido despojado de sus principios intelectuales por la democracia de masas del siglo XX. La crítica de Schmitt al parlamentarismo democrático de masas funciona según un patrón tan simple como sugerente: en el siglo XIX, el parlamento era una institución que justificaba la suposición de que la voluntad del pueblo representaba la razón y que el parlamento representaba la ‘verdadera’ voluntad del pueblo a través del debate racional entre los dignatarios burgueses. En la época de la democracia de masas, sin embargo, existe una “forma de pensar puramente funcionalista [...] que concibe el derecho y la ley como la decisión de la mayoría parlamentaria en cada momento sin relación con ningún contenido” (Schmitt, 2005: 28), razón por la cual el concepto de derecho debe emanciparse de manera antipositivista del concepto de ley y estar por encima de este. Además, a través del sufragio universal y de la democracia de partidos, el puro interés económico penetra en la representación popular, que se convierte así en un mero escenario para la imposición estratégica de decisiones egoístas de grupo tomadas de antemano. Así pues, para Schmitt, el parlamentarismo está literalmente ‘en orden’, siempre que produzca las decisiones ‘correctas’, es decir, las decisiones burguesas específicas de clase, a las que se las inviste con el halo del bien común. Ingeborg Maus califica acertadamente esta operación ideológica de “hipostatización tardoburguesa [...] de un concepto ‘racional’ del derecho en tanto decisión previa respecto al contenido a favor de los mismos intereses que antes habían encontrado expresión en la ley resultado de una discusión igualmente ‘racional’ de un parlamento de clase todavía homogéneo” (Maus, 1980: 44). Por tanto, mientras el parlamentarismo –según Schmitt, la forma liberal

de dominación política por excelencia- posea un carácter exclusivo de clase, es tolerable para él, pero si se combina con el sufragio universal, surge el peligro de las ‘falsas’ mayorías parlamentarias y debe ser sustituido por una forma populista ‘directa’ de relación líder-seguidores -con un flanco abierto para la opción fascista.¹²

Otro diagnóstico contemporáneo que vincula el concepto de lo político de Schmitt a una forma específica de dominación capitalista se encuentra en *Estado dual* de Ernst Fraenkel, publicado por primera vez en 1941. Fraenkel quiere descifrar el concepto de lo político de Schmitt como expresión de la estatalidad de prerrogativas capitalista en el nacionalsocialismo. En primer lugar, por tanto, es necesario aclarar cómo determina Schmitt ‘lo político’, a saber, mediante la distinción entre amigo y enemigo público (Schmitt, 2002: 27). Esta distinción sería “independiente” en la medida en que no deriva de criterios económicos (útil-perjudicial, rentable-no rentable), éticos (bueno-malo) o estéticos (bello-feo). Sin embargo, no abriría un “campo” independiente.¹³ Más bien, Schmitt trabaja con un concepto de intensidad de lo político, que recurre a la definición de amigo-enemigo como el “grado más extremo de intensidad de una vinculación o una separación” (27) de grupos de personas. Si los antagonismos en un área concreta aumentan hasta el punto de “aglutinar la lucha según el criterio de amigo o enemigo” (36), entonces alcanzan el grado de intensidad política. La máxima intensidad es sinónimo de un conflicto que no puede resolverse comunicativamente, que no puede comprenderse simbólicamente, que llega hasta la confrontación física, con la posibilidad de matar y ser matado. El enemigo es siempre la “totalidad *combatiente* realmente posible de seres humanos que se enfrenta a otra totalidad similar” (29). La guerra se convierte así en la “realización extrema de la enemistad” (33). Sin embargo, según Schmitt, lo político no es simplemente la lucha misma, sino el comportamiento determinado por su posibilidad siempre dada (37). Para él, el enemigo es “el otro, el extraño”, que “existencialmente es lo diferente y ajeno” (27). Esta alteridad contiene la posibilidad de un conflicto que no puede ser juzgado o normalizado objetivamente debido a la “negación del propio tipo de existencia” por parte de ese extraño. Cuando “la alteridad del extraño” pone en peligro el propio tipo de existencia, eso lo decide exclusivamente la unidad política soberana misma. “La posi-

¹² Sobre el concepto de fascismo, véase Paxton, 2006: 319, así como Breuer, 2010: 77.

¹³ En la primera edición, lo político se sigue definiendo como un campo aparte, el de la política exterior, desde la perspectiva de la posibilidad de la guerra entre Estados (cf. Schmitt, 1994a: 78s.).

bilidad de un conocimiento y una comprensión acertados y, por lo tanto, también la potestad para hablar y juzgar, se da aquí solo a través de la participación y la implicación existencial” (27). El soberano decide cuándo se da la máxima intensidad, la posibilidad más extrema, la negación que afecta al ser. El enemigo es, por tanto, desde el punto de vista colectivo, literalmente formador de identidades: es, escribe Schmitt en otro lugar, una cuestión de “alta política [...] determinar el enemigo (que es siempre al mismo tiempo autodeterminación)” (Schmitt, 1991a: 36).¹⁴ La enemistad, sin embargo, no se limita a los conflictos de política exterior. Según Schmitt, en el curso del establecimiento de la unidad política, también puede haber una declaración de enemistad en el interior del Estado.

Para Ernst Fraenkel, el significado del concepto de Schmitt sobre la intensidad de lo político se revela precisamente en la concepción del Estado cualitativamente total esbozada anteriormente. En el *Estado dual*, Fraenkel entiende el orden jurídico del nacionalsocialismo como la combinación de un Estado normativo y uno prerrogativo, es decir, de instancias “sujetas a la ley y de instancias eximidas de la ley” (Fraenkel, 1974: 67). En el Estado de prerrogativas, las normas jurídicas abstractas se colocan bajo reserva política y las reglas de acción “técnicamente pertinentes” (Schmitt 2006a: 11), cuyo contenido se determina “según la ‘situación objetiva’” (Fraenkel, 1974: 88), ocupan el lugar de las normas jurídicas. Fraenkel constata la completa adecuación del concepto de intensidad a ese orden, ya que fue el Estado nazi de prerrogativas el que puso no solo “todo el orden jurídico” (88), sino también la economía, la ciencia, la religión, etc. bajo la “reserva de lo político” (181), “a disposición” (88) de las autoridades ejecutivas y su ideología de la Razón de Estado. Fraenkel afirma “que en el Tercer Reich ‘lo político’ no representa un sector delimitado de la actividad estatal, sino que, al menos potencialmente, abarca toda la vida pública y privada”. (98) En este sentido, tanto la tesis de Schmitt de que lo político consiste en la determinación amigo-enemigo como su rechazo de lo político como campo o sector específico de la sociedad son una descripción y legitimación adecuadas de la práctica nazi. Tampoco es casualidad que Schmitt conciba este concepto inicialmente (en la primera edición de *El concepto de lo político*) como un área temática de política exterior y que finalmente lo traslade hacia el interior, ya que los conservadores y plenamente Schmitt interpretan precisamente la política exterior y el derecho internacional como estando siempre sujetos a la salvedad de la razón de Estado. Así, Schmitt habla de “salvedades constitutivas de norma”

¹⁴ Cf. también Schmitt, 1991a: 243; Schmitt, 2006c: 87s.

(Schmitt, 2002: 52) de los tratados internacionales de paz, que él identifica en la propia naturaleza de la existencia política y la decisión soberana sobre la situación de emergencia. Por lo tanto, según Fraenkel, se puede hablar prácticamente de una “congruencia sistémica entre el derecho constitucional nacionalsocialista y el derecho internacional”, lo que elimina el dualismo de la anterior concepción jurídico-teórica según el cual “en el interior del Estado prevalecería el derecho [...] y fuera del Estado prevalecería el poder” (Fraenkel, 1974: 97). Lo que se considera político en todo esto, quién es el enemigo (por ejemplo, qué actos considerados hasta ahora como delitos ordinarios, meras faltas o no punibles deben considerarse como ‘alta traición’), compete al poder de definir del soberano concebido como poder ejecutivo. La autolimitación normativa del Estado de prerrogativas, que está estrechamente relacionada con la aceptación de la propiedad privada capitalista, también había sido anticipada por Schmitt en su concepto de Estado cualitativamente total.¹⁵ Por lo tanto, Ingeborg Maus caracteriza acertadamente las aspiraciones del doble Estado de Schmitt como la “anteposición de una esfera administrativa no normativa basada en la libre discrecionalidad [...] por delante una esfera constitucional jurídico-estatal que reclama solo una importancia limitada” (Maus, 1980: 76). Este decisionismo, sin embargo, se articula siempre como “pensamiento del orden concreto” (Schmitt, 2006b: 10) o “decisionismo sustancial” (Rottleuthner, 1983: 20): las instancias ejecutivas autonomizadas ya no reclaman la competencia de intervención social en nombre de la ley, sino en tanto instancias que están por encima de la ley en nombre de valores supralegales presupuestos por esas leyes y definidos en términos de contenido –Schmitt habla aquí de sustancia constitucional, de legitimidad o de orden concreto.¹⁶

¹⁵ Cf. Fraenkel 1974: 92s, 131.

¹⁶ El ‘pensamiento de orden concreto’ es la fórmula básica de la teoría jurídica conservadora desde Joseph de Maistre. El orden jurídico de una sociedad resultaría de modo casi natural del ser económico, geográfico, físico y moral de un pueblo y solo consistiría en la codificación y posterior confirmación de ese ‘orden concreto’ (cf. Elbe 2021, 37-42). Rottleuthner identifica como el núcleo de esta concepción del derecho –realizado plenamente en el Nacionalsocialismo–: 1) Las decisiones de los dirigentes se interpretan como la ‘expresión’ de valores sustanciales y de la voluntad del pueblo basada en ellos (Rottleuthner 1983, 27). 2) La relación expresiva está garantizada por una coincidencia entre el liderazgo y el pueblo sin necesidad de ningún procedimiento establecido (28). 3) En la judicatura, la lealtad a los valores del pueblo [*völkisch*] y a la voluntad del *Führer* sustituye a la lealtad a la ley. 4) La voluntad de quien dirige es la expresión de la sustancia normativa, que “si es necesario, se determina de manera decisionista” (29). 5) Asociado a esto está la autonomización del poder ejecutivo y judicial respecto al legislativo (29). 6) Los valores del decisionismo sustancial “prometen una orientación firme, pero en última instancia solo entregan en manos de la intervención política” (30).

Este enfoque sirve para apuntalar teóricamente una política antisocialista con una base de masas que se ha liberado de las consideraciones constitucionales y parlamentarias en nombre de los ‘valores sustanciales’ por encima de la constitución. Además de esta intención de la lucha bonapartista contra el legislador democrático y las organizaciones del movimiento obrero, Ingeborg Maus también ve detrás de la transformación schmittiana del concepto de derecho una tendencia económica que sobrevivió al régimen nacionalsocialista como fundamento del decisionismo sustancial: el manejo flexible de las necesidades de control político y económico en el capitalismo tardío y la influencia sobre las condiciones generales de producción del capital global no proporcionadas por los capitales individuales. Al estilo del liberalismo autoritario, por medio del pensamiento del orden concreto, se elimina cualquier amenaza política a las estructuras nucleares burguesas y se adapta cada vez más el derecho de manera intervencionista a las condiciones fácticas y a las “estructuras objetivas específicas en los campos de posicionamiento sociales” (Maus, 1983: 186), eliminando la distancia entre el ser y el deber ser y reforzando así las estructuras fácticas de poder.¹⁷ Maus considera que así se resuelve la contradicción entre sustancialismo y decisionismo: según ella, las exigencias sistémicas estructuran de modo previo las decisiones solo aparentemente libres de las instancias ejecutivas; la lógica suerdo-natural del capital debe asegurarse y estabilizarse de forma planificada y terminante.¹⁸ Fraenkel lo ilustra con el ejemplo del corporativismo nazi: no se trata en absoluto de que “en el pensamiento del orden concreto, las comunidades concretas [...] sean las fuentes primarias del derecho” (Fraenkel, 1974: 175). Más bien, se *decide* desde el exterior, sobre la base del criterio de los intereses prioritarios del capital, qué ‘orden concreto’ es legítimo –en todo caso, en el nacionalsocialismo, los sindicatos libres y las agrupaciones de intereses proletarias no lo eran. “Esa decisión debe surgir –para usar la terminología de Schmitt– de la ‘nada’. En realidad, sin embargo, esta ‘nada’ no es en absoluto nada, sino el sistema de valores de la sociedad de clases existente.” (177) Mientras que Fraenkel, sin embargo, situaba la estructura estatal dual solo en función de las necesidades de la economía (=estado normativo) y de la política nazi (=estado de prerrogativas), como subraya Maus, dicha estructura debe ser diagnosticada más bien a través de todos los ámbitos sociales y, sobre todo, tener en cuenta “las necesidades jurídicas dualistas de la economía” (Maus, 1983: 191): la necesidad de garantizar la propiedad me-

¹⁷ Cf. instructivo: Hirsch 2007.

¹⁸ Cf. Maus, 1980: 124.

diante el derecho privado y la necesidad de intervenciones concretas sobre las condiciones materiales de producción del capital.¹⁹

2 ENTRE EL LIBERALISMO AUTORITARIO Y LA ESTETIZACIÓN DE LA POLÍTICA

Stefan Breuer se opone a tales diagnósticos, que vinculan estrechamente el concepto de política y constitución de Schmitt a las exigencias capitalistas, y destaca la autonomización schmittiana del factor violencia en un concepto “nihilista” de “política existencial” (Breuer, 1985: 194s.). De este modo, enlaza con las críticas conservadoras contemporáneas a Schmitt de Leo Strauss y Karl Löwith, así como con los diagnósticos de una estetización de la política de Heller o Benjamin. Así, Löwith (1984: 44) diagnostica que en el caso de Schmitt “lo único que queda como motivo de la decisión es la guerra, que trasciende todo ámbito de realidad concreto y lo pone en cuestión, es decir, la disposición a la nada que es la muerte, entendida como el sacrificio de la vida a un Estado cuya propia precondition es ya lo político como decisión”. Para entender esta apreciación, debemos analizar con más detalle el concepto de política de Schmitt.

Para Schmitt, la decisión sobre la guerra y el enemigo es el “punto decisivo [...] de lo político” (Schmitt, 2002: 39). La agrupación política se orienta por la “situación de emergencia” y dicha agrupación sería para esa situación la unidad “*decisiva*” y “soberana” en el sentido de decidir sobre la existencia de la situación de emergencia (39). Según Schmitt, la situación de guerra es la situación de excepción, pero es desde ella desde donde se determina la esencia de lo político, que es, en consecuencia, una forma de existencia bajo la constante posibilidad de la guerra. El Estado no perdería aún su soberanía si existen grupos sociales fuertes a los que sus miembros mantienen lealtad y fidelidad. La referencia al *Kulturkampf* y a la Ley antisocialista de Bismarck, es decir, a su infructuosa acción contra los vínculos de lealtad de procedencia religiosa y socialista (42), solo demuestran, según Schmitt, la falta de omnipotencia fáctica del Estado, no la inexistencia de su soberanía política. Pues ni el catolicismo ni la socialdemocracia habrían sido capaces de declarar o impedir una guerra (43), aunque esto último fuera el objetivo declarado de la Segunda Internacional. Para Schmitt, un pluralismo *político* dentro de una unidad política es simplemente impensable (45). Este pluralismo destruiría el monopolio

¹⁹ Cf. también Preuß, 1973.

de la decisión. Schmitt ve las condiciones previas para esta ruptura de la unidad política en la “situación constitucional concreta” de la República de Weimar en 1931, que caracteriza como pluralismo en sentido peyorativo. El pluralismo es aquí lo “contrario a una *unidad* estatal cerrada y universal” y “denota una mayoría de conglomerados de poder social firmemente organizados que atraviesan el Estado [...], que como tales se apoderan de la formación de la voluntad estatal sin dejar de ser entidades meramente sociales (no estatales)” (Schmitt, 1996b: 71). La soberanía del Estado consiste, pues, en primer lugar, en “definir al enemigo en virtud de su propia decisión y combatirlo” (Schmitt, 2002: 45); se hace reconocible en el *ius ad bellum*. Cabe destacar que Schmitt afirma aquí un ‘derecho’ de mayor rango, a saber, el “derecho a la autoconservación” (Schmitt, 2003: 22), a la “existencia [,] [...] independencia [,] libertad” del pueblo, “por lo cual este determina en virtud de su propia decisión” en qué consiste este derecho (Schmitt, 2002: 46).²⁰ Como el *ius ad bellum* representa el monopolio del Estado sobre las decisiones relativas a la guerra y al enemigo, ese *ius ad bellum* incluye “la posibilidad [...] de disponer abiertamente de la vida de las personas [...] de exigir a los miembros del propio pueblo que estén dispuestos a morir y a matar, y que maten a personas que están en el bando enemigo. [...] A través de este poder sobre la vida física de las personas, la comunidad política se eleva por encima de cualquier otro tipo de comunidad” (46, 48). Cuando Schmitt escribe en la tercera edición de *El concepto de lo político* que la unidad política es “total [...] porque [...] el hombre es captado total y existencialmente en la participación política” (Schmitt, 1933: 21), ‘existencial’ significa precisamente este “poder sobre la vida física de los hombres” (Schmitt, 2002: 48).

La cuestión de la relación entre los ámbitos de realidad y la autonomía de lo político se vuelve aquí virulenta, pues ¿para qué se exige realmente la disposición a matar/morir? Por un lado, Schmitt afirma que cualquier antagonismo de cualquier ámbito de realidad puede convertirse en político con solo alcanzar el nivel más alto de intensidad del agrupamiento amigo-enemigo. Esto sugiere que la competitividad económica o el rechazo moral pueden convertirse en una guerra. Se trataría de guerras para acceder a recursos o para evitar la aniquilación de poblaciones concretas de otro Estado (‘intervención humanitaria’), es decir, guerras *por motivos económicos*

²⁰ Sin embargo, este derecho prepositivo no está relacionado con el individuo, sino con las unidades políticas, cf. Schmitt, 2003: 22: “Lo que existe como entidad política es, jurídicamente hablando, digno de existir. Por lo tanto, su “derecho a la autopreservación” es la condición previa a todo debate posterior”. Cf. también Schmitt, 2004b: 18 y ss.: “En casos excepcionales, el Estado suspende el derecho, en virtud de un derecho de autoconservación, como se suele decir”.

o morales. Lo político aquí sería un aumento del antagonismo entre grupos de personas “cuyos motivos pueden ser religiosos, nacionales [...], económicos o de otro tipo” (Schmitt, 2002: 38), hasta el punto de estar dispuestos a morir y matar. Sin embargo, solo unas páginas más adelante, Schmitt rechaza como “atroz y disparatada” (49) cualquier justificación de la voluntad de morir y matar sobre la base de motivos económicos, religiosos o éticos. Una guerra emprendida por tales motivos “carece de sentido”, porque la enemistad y la guerra no pueden derivarse de los antagonismos específicos de las áreas de realidad (36). La guerra no tendría “ningún sentido normativo, sino solo existencial, y solo en la realidad de una situación de lucha real contra un enemigo real [...] Una guerra tiene su sentido no en el hecho de que se libra por ideales o normas jurídicas, sino en el hecho de que se libra contra un enemigo real”. No hay “ningún propósito racional, [...] ningún ideal social, por bello que sea, [...] que pueda justificar que los hombres se maten por él” (49, 50s.). Por lo tanto, la determinación del enemigo y de la situación de emergencia, así como la determinación de la “propia forma de existencia” (27), no podría ser moral o económica o provenir de cualquier otro “ámbito de realidad”. Tanto el modo de existencia como la voluntad de matar para defenderlo parecen aquí vaciados de todo criterio. Son “solo políticamente significativos” (50) – lo político, sin embargo, es de nuevo la distinción entre amigo y enemigo relacionada con la situación de guerra, que concierne al propio modo de existencia.²¹ Ahora se podría objetar que al menos queda “el propio tipo de existencia” (27), su amenaza y afirmación. Sin embargo, la formulación queda petrificada en una fórmula vacía si se dejan fuera todos los elementos normativos o valorativos, es decir, todo lo que podría determinar un *tipo* (y modo) de existencia. Schmitt parece simplemente ocultar aquí el hecho de la guerra como un medio para ciertos fines con contenido específico. En efecto, se combate al enemigo porque amenaza nuestro modo de existencia –lo que esto significa, según Schmitt, solo puede ser determinado por la propia unidad política. Pero si esto fuera así, entonces ‘Occidente’ podría hacer la guerra contra el ‘islamismo’ porque niega sus valores morales y culturales, o contra el ‘comunismo’ porque amenaza su orden de propiedad. Pero Schmitt no solo niega esto, sino que de repente prescribe a los participantes, muy al contrario de su teoría del enemigo desde la perspectiva del participante, que no les *está permitido* hacer guerras por razones económicas o morales, sino solo por razones políticas. Y

²¹ Según Kaufmann (1988: 61), “el apego de los ciudadanos entre sí [...] no surge de la vida en común, sino del hecho de que la misma instancia puede exigir el sacrificio de sus vidas”.

así, la lucha contra el enemigo, la exigencia de morir y matar, se convierte aparentemente en un fin en sí mismo.²²

Por ello, no es casual que Schmitt se interesara pronto por las “teorías irracionales del uso directo de la violencia” (Schmitt, 1996a: 77), y que recurriera a Georges Sorel. Lo que le fascina es la siguiente actitud:

“El debate, la negociación transigente, el parlamentarismo aparecen como una traición al mito y al gran entusiasmo del que todo depende. A la imagen mercantil del equilibrio se contraponen otra, la idea marcial de una batalla decisiva sangrienta, definitiva, aniquiladora [...] Las ideas marciales y heroicas asociadas a la lucha y a la batalla son tomadas de nuevo en serio por Sorel como los verdaderos impulsos de la vida intensa [...]. El valor que tiene la vida humana no proviene de un *résonnement*; surge en el estado de guerra entre los hombres que, animados por grandes imágenes míticas, participan en la batalla” (81, 83).²³

Aquí, un rasgo de la moral²⁴ –la obligación del individuo, es decir, la posibilidad de conflicto con el principio del amor propio inmediato– adquiere vida propia, convirtiéndose en una “*sublimidad*” vacía (Sorel, 1981: 248) como glorificación de la renuncia a sí mismo y a toda consideración de utilidad.²⁵ Al igual que en *El concepto de lo político* de Schmitt, la guerra es elegida por Sorel como un fin en sí mismo. Todos los grandes valores del hombre surgen en la guerra y son valores bélicos. No le preocupa en absoluto la corrección moral o la verdad racionalmente justificable del mito²⁶ que motiva la violencia. Así, por ejemplo, Sorel condena la guerra de conquista por motivos económicos. Aquí, “la guerra [...] ya no tiene sus objetivos en sí misma” (es decir, no tiene ‘sentido político’), se trata simplemente

²² Reichardt (2009: 609) subraya el “trueque específicamente fascista [...] de la relación fin-medios” en la cuestión de la violencia y la lucha, así como la estilización de la “política” como una “experiencia total”.

²³ Una referencia casi literal a Sorel, 1981: 252: las “altas convicciones morales” “no dependen en absoluto de consideraciones de la razón o de una educación de la voluntad individual; más bien, dependen de un estado de guerra en el que la gente participa de buen grado y que se expresa en mitos claramente delineados”.

²⁴ Schmitt también habla repetidamente de ‘moral’ y de ‘decisión moral’ en este contexto (véase, por ejemplo, Schmitt, 2004b: 68s.).

²⁵ Cf. Sternhell, 1999: 93, quien resume la intención de Sorel de la siguiente manera: “hay que aplastar todas las ideologías y tendencias políticas que se basan en la idea de que el bienestar del individuo es el propósito de cualquier organización social”. Véase también Meuter, 1994: 285: “La moral rigurosa es, pues, la movilización total para cualquier fin ajeno”.

²⁶ Según Sorel, los mitos son “imágenes de combate [...]” (Sorel, 1981: 30) que motivan a luchar, que no deben analizarse racionalmente ni compararse con el éxito de la acción (31), porque esto truncaría intelectualmente su contenido específico y las haría parecer meras ilusiones. Pero, citando a Renan, “el futuro pertenece a aquellos a los que no se les han quitado las ilusiones” (35).

de “crear ventajas materiales” (196). Esto se contrapone a la guerra de gloria, que “subordina toda consideración social a la consideración de la lucha” (197) (máxima intensidad) y “eleva al hombre que se dedica a ella a un lugar superior a las condiciones ordinarias de la vida” (195) (excepción frente a normalidad). Schmitt también retoma la “imagen [...] del burgués” de Sorel (Schmitt, 1996a: 87), un mito que describe al burgués como un blandengue cobarde y no belicoso. Schmitt solo critica la supuesta tibieza con la que Sorel lleva a cabo su ataque al racionalismo. De forma incoherente, todavía se referiría a la conceptualización económico-técnica de la teoría de clases de Marx, con la que éste “siguió a su oponente, el burgués, en el campo económico” (86): “Los financieros americanos y los bolcheviques rusos”, escribe Schmitt, “coinciden en la lucha en favor del pensamiento económico [...]. Georges Sorel también está dentro de esta alianza” (Schmitt, 1925: 19). En cambio, solo la “energía de lo nacional” (Schmitt, 1996a: 88) podría salvar del efecto de una “pérdida racionalista y mecanicista de lo mítico” (86) que ya no motiva la lucha incondicional.²⁷

Hegel se convierte en *El concepto de lo político* en el principal testigo de esa crítica al individualismo burgués, que Schmitt articula simultáneamente como una crítica al liberalismo. Hegel es “político por doquier en el sentido más elevado” (Schmitt, 2002: 62). Schmitt refiere este elogio una vez al sentido político de la tesis del vuelco de la cantidad en cualidad: es “una expresión de la constatación de que a partir de cada ‘ámbito de realidad’ se ha alcanzado el punto de lo político y, por tanto, una intensidad cualitativamente nueva de la agrupación humana” (62). Pero, sobre todo, lo que se ensalza es la “definición polémico-política del burgués [...] que no quiere salir de la esfera de lo privado-libre de riesgos”, que se esfuerza por la seguridad del disfrute de sus bienes privados y en esto “se comporta como individuo contra el todo”. El burgués es un hombre que instrumentaliza el Estado para sus negocios egoístas, pero “desea permanecer alejado del peligro de la muerte violenta” (62).²⁸ Este burgués serviría al liberalismo de modelo de sus “principios individua-

²⁷ Sternhell muestra, sin embargo, que esta referencia de Sorel a Marx estaba vinculada a una revisión fundamental idealista-irracionalista, que solo apreciaba una lucha mítica estilizada en la lucha de clases, y solo criticaba en el capitalismo un mito del ciudadano transigente (cf. Sternhell, 1999: 103).

²⁸ Cf. Hegel, 1989: 491, donde Hegel proclama el “deber” de los ciudadanos “de preservar esta individualidad sustancial, la independencia y la soberanía del Estado, arriesgando y sacrificando su propiedad y su vida, y en cualquier caso sus opiniones y todo aquello que forma parte de modo evidente del ámbito de la vida” (cf. también §§323, 325, 327, 328). Para Hegel, la guerra no es razonable porque garantice la seguridad de los ciudadanos en caso de conflicto – esto, según él, es un “cálculo muy sesgado” del ciudadano (Hegel, 1989: 492).

listas de un orden económico liberal”, que, según Schmitt, no pueden justificar en absoluto el sacrificio por el Estado (49). El liberalismo piensa en el Estado como un instrumento de libertad, y su objetivo es “privar al Estado y a la política [...] de su significado específico” (71). Con la idea de la separación de poderes posee únicamente un principio que limita lo político, tiende a atar lo político “desde lo ético” y a someterlo a lo económico, pero no tiene ningún “principio de construcción política” original (61).²⁹ Lo político, la posible lucha existencial, es aquí sustituido ideológicamente por la competitividad del mercado y el debate parlamentario, o más bien encubierto y suprimido. El liberalismo se identifica así con un “individualismo consecuente” que solo puede conducir a una “negación de lo político” (69) y que eleva “la individualidad concreta y sustancial con todos sus derechos preestatales, la libertad y la propiedad, por encima de cualquier duda” respecto a las reservas de parte del Estado (Schmitt, 2006a: 116). Porque “la unidad política debe exigir, si es necesario, el sacrificio de la vida”, lo que para el individualismo liberalista “no puede lograrse ni justificarse de ninguna manera” (Schmitt, 2002: 70, 49). Aquí se confía solo al propio individuo la disposición de su vida; si “personalmente no quiere”, no tiene por qué “luchar a vida o muerte” (70), incluso a pesar de que el liberalismo no pueda sustraerse a “la consecuencia de lo político” (78): “Lo único esencialmente no belicista [...] es la terminología” (77). Es decir, el liberalismo libra guerras bajo la apariencia de un “vocabulario esencialmente pacifista” (77). El socialismo también es desacreditado por Schmitt, como es habitual en la ideología fascista, como el “hermano gemelo” (Schmitt, 1925: 18) del liberalismo, en la medida en que se lo interpreta como individualismo “destructor de la comunidad” y democratismo (gobierno de la “mediocridad”) volcado en la satisfacción de necesidades.

La ideología despolitizadora del liberalismo, tal y como la ve Schmitt, se puede esquematizar de la siguiente manera:

Pensamiento político	Liberalismo
◦ Lucha	◦ Competitividad//Discusión
◦ Estado	◦ Producción//Humanidad
◦ Voluntad	◦ Cálculo//Ideal//Norma
◦ Pueblo	◦ Productor//Consumidor//Público
◦ Poder	◦ Control//Propaganda

²⁹ Aunque esta crítica también se refiera a la idea contractualista de la constitución del Estado basada en consideraciones individuales de utilidad (cf. Schmitt, 2006b: 35), sin embargo, en primer plano se encuentra un holismo ético, es decir, un rechazo de las exigencias individuales frente al Estado.

Esta crítica incluye ambas tendencias de la teoría política de Schmitt. Por un lado, la glorificación del tipo bélico *per se*: es cierto que Schmitt nos recuerda con razón el hecho de que los Estados pueden exigir a sus ciudadanos una disposición a morir y matar siempre que exista un “pluriverso” (Schmitt, 2002: 54) de unidades políticas. Sin embargo, utiliza esta visión no muy llamativa para perseguir él mismo un programa normativo: la amplia disociación de la legitimidad de lo político y del Estado de todos los motivos no bélicos. De este modo, transgrede el “límite racional” (Pauly/Heiß, 2010: 156) para la disposición al sacrificio y a la muerte³⁰ que todavía existe en el pensamiento liberal sobre el Estado, puesto que ya no relaciona la unidad política con las mutuas ventajas cooperativas de los egoístas propietarios de mercancías o con la realización de relaciones sociales que se ajustan a la moralidad en el sentido kantiano, sino que la transfigura en un “tipo de ser más alto y elevado, más intenso” (Schmitt, 2003: 210). Una unidad política es entonces expresamente digna de existir porque existe (22) y se define por mantener la posibilidad de la guerra –esa posibilidad es obviamente significativa en sí misma para Schmitt y no debe ser reducida a otras razones.³¹ Herbert Marcuse ve esto como un intento de “justificar mediante poderes irracionales a una sociedad que ya no puede ser justificada racionalmente” (Marcuse, 1968: 29). Si la burguesía pierde la confianza en su legitimación racional del Estado y de la propiedad, entonces la ‘existencia’ sustituye a todo argumento. Marcuse también subraya el poder transformador del existencialismo político de Schmitt (y de Heidegger), que consiste en sustituir la “existencia individual” (51) basada en la “insuperable ‘mismidad’ [*Jemeinigkeit*] personal” por un colectivo político ‘nostrificado’ [*jeunsrig*] que “no puede situarse bajo ninguna norma que esté fuera de sí mismo”, de lo que se deduce que, “en cuanto ‘tercero neutral’, no se puede pensar, juzgar y decidir en absoluto sobre un estado de cosas existencial”. (44) Así, Schmitt intenta efectivamente hacer plausible su tesis de la ausencia de necesidad de justificación de la unidad política mediante una analogía con el individuo. La unidad política está tan poco necesitada de una legitimación de su existencia “como en la esfera del derecho privado el ser humano vivo individual tendría que o podría justificar normativamente su existencia.” (Schmitt, 2003: 89). De este modo, una unidad de dominación no natural se equi-

³⁰ En consecuencia, los Estados liberales y sus teorías también exigen esta abnegación en determinadas condiciones.

³¹ Cf. Hofmann, quien señala “que, en su concepto existencial de la guerra, Schmitt eliminó el “para qué” fáctico de la lucha”. (Hofmann, 2002: 156)

para simplemente a un individuo vivo. La analogía “fracasa [...] en la medida”, escribe Matthias Kaufmann (1988: 295), “en que la existencia de un orden estatal de dominación está relacionada con la exigencia (necesitada de justificación) de obediencia, que no se aplica a la existencia del individuo”. El liberalismo, según Schmitt, debe ser rechazado porque pone bajo reserva el único principio de sentido en un mundo que lo ha perdido, la posible muerte del individuo en favor de la colectividad dada de modo incuestionable.

Por otro lado, la crítica de Schmitt al liberalismo implica la programática bonapartista de que solo se puede hacer frente al movimiento obrero socialista con una respuesta autoritaria. El liberalismo debe entonces ser rechazado porque no está dispuesto a asumir la lucha con los peligrosos movimientos de la izquierda con la violencia extralegal y la determinación que corresponde.³² Este aspecto es ya evidente en la *Teología Política*, cuando Schmitt elogia al crítico cultural español contrarrevolucionario Donoso Cortés por “definir a la burguesía [...] precisamente como una ‘clase discutidora’”. Con esto queda juzgada, pues ahí radica su deseo de eludir la decisión”, es decir, la de la “sangrienta batalla decisiva [...] entre el catolicismo y el socialismo ateo”. “Una clase que relega toda la actividad política a los discursos, a la prensa y al parlamento, no está a la altura de un tiempo de luchas sociales”. (Schmitt, 2004b: 63s.).

La crítica de Schmitt se dirige, pues, a los contenidos mínimos individualistas e ilustrados del liberalismo y a su, según él, extemporaneidad en una época de conflictos políticos decisivos. Sin embargo, aquí la imagen del liberalismo de Schmitt está fuertemente distorsionada.³³ Pues junto al individuo y sus necesidades y derechos, cortados a medida del mercado (aumento individual de la felicidad, lucha por el poder y la adquisición de la propiedad, defensa de la libertad privada autónoma, ausencia de deberes positivos originarios de apoyo hacia terceros, ocultamiento de las coacciones estructurales), ya John Locke, el liberal prototípico, sitúa el orden de la propiedad en cuanto tal, la perspectiva de la acumulación del capital, el sujeto automático del capital, como el objetivo más elevado y último de la

³² Cf. Paxton, 2006: 35: “Con su política económica de *laissez-faire*, su confianza en la discusión abierta, su débil control de la opinión de las masas y su negativa a utilizar la fuerza, los liberales eran, a los ojos de los fascistas, guardianes culpablemente incompetentes de la nación contra la lucha de clases librada por los socialistas.”

³³ Cabe señalar que la afirmación de Schmitt de que las teorías liberales presuponen la “bondad del hombre” (Schmitt, 2002: 60) también es más que cuestionable. Tal insinuación no se encuentra en Hobbes, Locke o Kant, sino todo lo contrario. También Hume y Smith ven las limitaciones de la simpatía natural del hombre.

actividad estatal. En caso de duda, el individuo tiene que subordinarse a ese objetivo.³⁴ Precisamente contra el punto de vista del sujeto automático, que se emancipa de toda necesidad individual, Schmitt no tiene la menor objeción. Por el contrario, ya en 1914, en *El valor del Estado*, ese punto de vista le sirve de paradigma de la “entrega sin medida” (Schmitt, 2004a: 90) y del ascético “olvido de sí mismo” (90) del individuo. El capitalista que se dedica a la producción por la producción, al que “sus necesidades personales no le importan nada y el aumento de su capital todo”, es alabado como “excelso e impresionante”, mientras que como consumidor de lujo y “bon vivant” resulta “ridículo o repugnante” (91). En última instancia, no es casualidad que los conceptos de Hegel-Sorel-Schmitt sobre el burgués sean meramente ‘político-polémicos’, pero no económicos: el burgués representa un determinado comportamiento, a saber, hedonista, individualista, que niega el ‘bien común’ (vaciado de contenido) de la colectividad nacional y la abnegación, un *estilo de vida*, y no el propietario de los medios de producción. Esta determinación económica no es criticada por ninguno de los teóricos mencionados, como ya señaló Herbert Marcuse en 1934 en una confrontación crítica con la *Lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado*. El “realismo heroico-nacionalpopulista [völkisch]” operaría un “desplazamiento del contenido real del liberalismo hacia una cosmovisión” que representaría una evasiva frente a “la estructura económica y social del libertarismo” (Marcuse 1968, 21s.). Con esta estructura, con la propiedad privada de los medios de producción, el fascismo estaba tan de acuerdo como con su interpretación liberal en cuanto expresión de un ‘orden económico natural’.³⁵ De hecho, los “arrebatos contra el espíritu maligno capitalista” (24) que se encuentran en el fascismo nunca se dirigieron contra las “funciones fundamentales del ciudadano en el orden de producción capitalista”, sino que lo hicieron siempre de forma selectiva contra “determinadas formas de ciudadano” y de capitalismo, por ejemplo, contra el capital ‘usurero’, al que se contraponía al capital ‘productivo’:

³⁴ Cf. Elbe, 2015: 95ss.

³⁵ Cf. Marcuse, 1968: 24s. Investigaciones recientes sobre el fascismo confirman esta apreciación de Marcuse, cf. Barkai, 1998: 94, 96s, 230, Sternhell, 1999: 18, 41, 131-134, 185s, 285s, Paxton, 2006: 21s, 86. Incluso la denominación “socialismo” en el fascismo italiano o en el nacionalsocialismo no tiene ningún contenido anticapitalista. Como señala Barkai, “toda la planificación e intervención económica del Estado se equipara sumariamente con el ‘socialismo’, ignorando normalmente las relaciones de propiedad por completo. [...] Todas estas corrientes defendían sistemáticamente la propiedad privada de los medios de producción y el afán de lucro privado en la economía.” (Barkai, 1998: 96 ss.)

“La nueva visión del mundo”, según Marcuse, “vilipendia al ‘mercader’ y celebra al ‘genial dirigente económico’” (25).

Sin embargo, como se ha indicado, la noción schmittiana de intensidad de lo político escapa repetidamente incluso a estos contenidos mínimos ‘liberal-autoritarios’ y tiende a independizarse de ellos en dirección a una estetización de lo político. Como ya señaló Leo Strauss en 1932, el relato de Schmitt sobre las tendencias “despolitizadoras” se caracteriza por una peculiar inconsistencia. Por un lado, concedería al menos la posibilidad de que “la distinción entre amigo y enemigo eventualmente pueda dejar de existir”, que pueda haber un mundo “políticamente puro” (Schmitt, 2002: 54). “Si y cuándo se producirá este estado de la tierra y de la humanidad”, escribe Schmitt, “no lo sé. Por el momento no existe”. (54) Por otra parte, reprocharía a la idea liberal de un dominio del derecho, así como a la de una “moral humanitaria” (Strauss, 2001: 235), que, con su idea de una humanidad unida, con normas universalistas y la idea de una guerra justa o de una guerra que suprima todas las guerras, no puede escapar a lo político y no hace más que elevarlo a barbarie.³⁶ “Ahora bien”, como afirma Strauss, “lo político no podría estar amenazado si, como afirma Schmitt en varios lugares, fuera totalmente ineludible”. (229) Schmitt, entonces, no se limita a diagnosticar la inexorabilidad de lo político; su temor a la posibilidad de un mundo despolitizado revela su pensamiento como una “defensa de lo político amenazado, como una *afirmación* de lo político”. (229) “La afirmación de lo político”, sin embargo, es “la afirmación del estado de naturaleza”. (235) Según Strauss, Schmitt no considera imposible el mundo despolitizado, pero lo “detesta”, le produce “asco” (232s). De hecho, es difícil pasar por alto el sentimiento de rechazo de Schmitt frente a la seguridad burguesa³⁷, frente a “las competitividades e intrigas de todo tipo [...] quizás interesantes” (Schmitt, 2002: 35s.), contra el “entretenimiento” (54), el “consumo” (83), el “juego” (120) y el “cómodo disfrute de la cultura” (Schmitt, 1985: 49), contra la “paradisíaca terrenalidad de una vida inmediata y natural y una ‘corporalidad’ libre de problemas” (Schmitt, 2004b: 68), contra el “confort” (Schmitt, 1991b: 62), la “exuberancia [...] estética” (Schmitt, 1991a: 165) y el “bienestar altamente civilizado, altamente culto, pero puramente físico” (218), contra la “igualdad vacua”, sí, “la peor [...] amorfia [...]” del cosmopolitismo (Schmitt, 1996a: 17), el “negociar, la desgana expectante” que “transforma la sangrienta batalla de la decisión” “en un debate parlamentario”

³⁶ Cf. Schmitt, 2002: 55; Schmitt 1925: 24, 44, 48.

³⁷ Cf. Schmitt, 2002: 62.

y quiere “suspenderla eternamente por medio de una discusión eterna” (Schmitt, 2004b: 67). Por el contrario, Schmitt quería preservar la “seriedad de la vida humana” (Strauss, 2001: 233), que está relacionada con la “tensión específicamente política” (Schmitt, 2002: 35), con la “situación de emergencia” (35). La única “garantía para que el mundo no se convierta en un mundo de entretenimiento”, resume Strauss, “son la política y el Estado” (Strauss 2001: 233) y, por tanto, la posibilidad de la guerra. “Ser político”, dice Strauss, “es orientarse hacia la ‘estado de emergencia’. Por lo tanto, la afirmación de lo político como tal es la afirmación de la lucha como tal, sin importar *para qué* se lucha”. Lo que importa a Schmitt es la “tensión de la decisión, *cualquiera que sea*” (236), siempre que esté relacionada con la posibilidad de la lucha y la guerra. Strauss llama a esto, de una manera que produce irritación, un “liberalismo de signo contrario” (237), porque aquí, en su opinión, se “tolera” toda decisión ‘seria’ orientada a la guerra (237). Schmitt, entonces, es demasiado liberal o nihilista para el conservador Strauss, porque aquel ya no ve la lucha como un medio para una causa concreta y objetivamente válida.

En la edición de 1963 de *El concepto de lo político*, Schmitt confirma el diagnóstico de Strauss sobre el odio al placer, al hedonismo y a la felicidad individual. Strauss “pone [...] el dedo en la llaga del *entretenimiento*. Con razón. [...] Hoy diría *juego*, para expresar con más concisión el concepto opuesto de *seriedad* (que Leo Strauss reconoció correctamente). [...] Pero escondidas en mi incómoda palabra ‘entretenimiento’ hay también referencias al deporte, a las actividades de ocio y a los nuevos fenómenos de una ‘sociedad de la abundancia’” (Schmitt, 2002: 120).³⁸ “No es bueno”, como escribe Schmitt todavía en 1948, “que el hombre esté sin enemigo” (Schmitt 1991a: 146). El núcleo normativo del concepto de lo político queda así expuesto: el fascista “‘*l’art pour l’art* en el ámbito político” (Schmitt, 1994b: 125).³⁹ A primera vista, esto recuerda mucho a la “estetización de la política” identificada como característica del fascismo por Walter Benjamin en su ensayo sobre *La obra de arte* de 1936. También él habla allí de una “plenificación de *l’art pour l’art*”. La humanidad habría alcanzado ese grado de “autoalienación [...] que le permite experimentar su propia destrucción como un placer estético de primer orden” (Benjamin, 1992: 44). Seis años antes de Benjamin, Hermann Heller

³⁸ Ya el 10.6.1932, en una carta a Ludwig Feuchtwanger, Schmitt elogia las observaciones de Strauss sobre el concepto de lo político como la única reseña de su libro digna de mención, cf. Meier, 1988: 16.

³⁹ En este punto, Schmitt se defiende explícitamente de la acusación de “*l’art pour l’art*”, pero esto no cambia su validez.

ya había calificado a Schmitt de “esteta romántico de la política” (Heller, 1971a: 621) y criticado su “religión política del genio” (616). Sin embargo, Schmitt no realiza una valoración estética de lo político, es más, la rechaza explícitamente.⁴⁰ A pesar de ello, se pueden encontrar en su obra ciertas analogías con los fenómenos estéticos,⁴¹ que se definen de diferentes maneras en la investigación sobre Schmitt. Así, Peter Bürger reconoce, sobre todo en la *Teología política*, dos “rasgos estructurales esenciales de una concepción estética del mundo”: un concepto moderno de forma y genio que tematiza la producción de arte como un acto no normativo de construcción de normas, y una “filosofía esteticista de la vida” (Bürger 1986: 171), que, con su preferencia por la excepción sobre la regla y la “mecánica petrificada” (Schmitt 2004b: 21) de la vida cotidiana,⁴² reproduce “un esquema de oposición estética a la sociedad burguesa” que ha sido familiar desde el Romanticismo. A diferencia de esta, Schmitt reivindicaría un “esteticismo de la acción y de la situación de emergencia” (Bürger 1986: 174). Friedrich Balke piensa que la “*estética de la situación de emergencia*” de Schmitt tiene sobre todo la pretensión de una captura total del hombre “bajo las condiciones de una sociedad altamente organizada y basada en la división del trabajo” a través de una “suspensión temporal de todas las actividades de la vida cotidiana (‘burguesa’)” por medio de una “orientación del hombre a la posibilidad de su propio ocaso” (Balke, 1990: 49). De hecho, según Schmitt, el hombre debe ser “captado totalmente”⁴³, es decir, “completamente y

⁴⁰ Cf. Schmitt, 2002: 27.

⁴¹ Siguiendo a Martin Jay (1993: 121 y ss.), en el debate sobre el diagnóstico de una estetización de la política se pueden distinguir varios conceptos de estética: 1) La valoración puramente estética de los fenómenos políticos, por ejemplo, la explosión de una bomba como ‘bella’. 2) La analogía del artista creador de formas con el político que da forma a las masas y les impone su voluntad. 3) La manipulación de las masas a través de la experiencia sensorial y las imágenes, la primacía de lo irracional, la idea de estar totalmente atrapado.

⁴² “La excepción es más interesante que lo normal. Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; [...]. En la excepción, la fuerza de la vida real rompe la corteza de una mecánica congelada en la repetición”. (Schmitt 2004b: 21)

⁴³ Schiller diagnostica “el sacrificio de la totalidad [de los seres humanos]” en el devenir de la sociedad moderna y afirma que debe “correspondernos restaurar esta totalidad en nuestra naturaleza que ha destruido el arte mediante un arte superior” (Schiller, 2006: 28). “Solo el juego” sería lo que “vuelve a completar al hombre” (61): “el hombre solo juega allí donde es hombre en el pleno sentido de la palabra, y solo es plenamente hombre allí donde juega” (62s). Lo que Schiller subraya en relación con el juego es que no es “ni subjetiva ni objetivamente accidental, y sin embargo no está obligado ni externa ni internamente” (60). Schmitt se opone a esta idea: “Solo en el juego el hombre se convierte en hombre; aquí encuentra el camino para salir de la autoalienación hacia su propia dignidad. Por medio de esa filosofía, el juego debe ser superior a la seriedad”. La seriedad se convierte así en “seriedad animal”, “suciedad realidad” (Schmitt, 1985: 49), mientras que para Schmitt la seriedad es precisamente la finalidad que constituye al hombre.

existencialmente” por lo político (Schmitt, 1933: 21). A diferencia del juego en el sentido de Schiller, que también capta totalmente al ser humano, pero que, como cree Schmitt, con ello lo “desproblematiza” existencialmente (Schmitt, 1985: 50), representando así “la negación fundamental de la situación de emergencia” (42), Schmitt solo puede tolerar una ‘estética de la seriedad’ que aspire a una ‘existencia trágica’ y que solo contenga la posibilidad de la guerra y el sacrificio desprovista de todo contenido fáctico: “Schmitt solo puede aceptar el deseo de retotalización imaginaria de los sujetos ‘divididos’ si despliega una intensidad que invalide también el axioma central de la antropología moderna desde Hobbes, que supone que las personas tienen un interés en su *conservatio* que no puede ser relativizado en absoluto.” (Balke, 1990: 50)⁴⁴ Esta estética de la situación de emergencia se basa, pues, en una “*estética de lo sublime*” (51), que radicaliza la idea, ya asociada a ella en Kant, de un disfrute autorreferencial que se “resiste al interés de los sentidos” (Kant, 1998: 357) y al que se le atribuye una “grandeza y un poder” inconmensurables (331). Günter Meuter enlaza con este motivo al subrayar que Schmitt cambia al individuo-artista genial por el soberano e insiste en el carácter vinculante de sus decisiones que obligan a los individuos desde fuera. Lo importante para Schmitt es la idea de una grandeza que trasciende a los individuos, que al mismo tiempo –de acuerdo con el concepto moderno de arte– se aleja de las cuestiones de la verdad, la utilidad y la moral.⁴⁵

Si el sentido político de la guerra, liberado de todas las referencias económicas o éticas, sigue estando referido al individuo, entonces ese sentido se sitúa en el marco de un proceso de sacrificio y de creación de sentido que encontramos frecuentemente en los movimientos y pronunciamientos fascistas. La idea de sacrificio tiene dos niveles de significado: a) uno *general*, en el que el individuo huye de su situación social, que vive como aislamiento e impotencia, y experimenta la satisfacción de formar parte de un colectivo que ostenta las cualidades de poder, grandeza y solidaridad afectiva. Aquí también juegan un papel los rituales de una política estetizada, en la que el individuo experimenta sensorialmente y se hace vivamente consciente de su pertenencia a la colectividad; y b) uno *particular*, en el que el individuo desarrolla una pseudoactividad y un intenso sentido de sí mismo en la

⁴⁴ Sobre la pervisión del concepto de sublimidad en el transcurso del siglo XX, cf. también Marcuse 2004: 223: en el “culto heroico del Estado” y la “elevación” nacional, el “individuo [...] se sacrifica completamente” y “la felicidad del individuo debe desaparecer ahora en la grandeza del pueblo”.

⁴⁵ Cf. Meuter, 1994: 364, 361.

situación todavía más extrema de luchar por esta colectividad en la afirmación de la coacción heterónoma. El nivel general de significado (a) se examina en la teoría del carácter autoritario desarrollada por Erich Fromm en la década de 1930. Señala la estructura de necesidades autoritario-masoquista socialmente constituida que está detrás de la glorificación fascista del sacrificio, la guerra y la grandeza nacional. La idea fascista de la seriedad es, pues, el resultado de un intento infructuoso de los individuos de huir de una situación de impotencia socialmente constituida, cuyas causas son incomprensibles, y de una autonomía privada vivida como mera precariedad (o mero “nihilismo”), una huida que conduce a la subordinación masoquista a una autoridad irracional que promete una participación inextinguible en el poder colectivo⁴⁶, y que al mismo tiempo lanza de manera proyectiva los conflictos interiores y las causas de las crisis sobre los enemigos.⁴⁷ La forma en que se produce y se mantiene esta unidad política asegura así, simultáneamente, la eternidad de la hostilidad.⁴⁸ Armin Steil confirma este diagnóstico y también destaca el nivel particular de significado (b). Caracteriza un rasgo básico de la ideología fascista como la “suspensión imaginaria” de la “atomización económica, política y cultural” (Steil, 1984: 13) de los individuos bajo el capitalismo. Lo imaginario representa una “presencia experimentada y vivida del sentido en medio del sinsentido, simultáneamente ficticia y sin embargo real, [...] la autonomía vivida en condiciones inalteradas de heteronomía, [...] la identidad sentida de los propósitos y las necesidades con las formas sociales alienadas, en las que encuentran simultáneamente posibilidades compensatorias de realización” (21). Un papel importante lo desempeñaron “los rituales[...] y las formas de praxis en las que el universo de sentido ficticio se experimenta como inmediatamente presente” (21). El fascismo no solo per-

⁴⁶ Michael Großheim ofrece una interpretación similar del existencialismo político como un intento de superación específicamente político de la libertad individual experimentada como una falta de apoyo y una carga (que, sin embargo, él entiende de forma idealista como el resultado de una mala interpretación meramente intelectual): “En el origen”, según Großheim, “se encuentra la experiencia de la emancipación personal radicalizada” (1999: 157), que simplemente corta la relación con el mundo y con los otros seres humanos y produce un “horror al vacío”. El existencialismo político reacciona con un “anhelo de dureza y gravedad [...] [,] de protección dentro de un entramado (comunidad, estado, nación, etc.)” (152), de un vínculo y una emoción inmediatos y “no distanciables” (136).

⁴⁷ Cf. Fromm, 1989 y 2000; Adorno, 1993, Rensmann, 1998.

⁴⁸ En este contexto, los judíos adquieren para Schmitt un papel especial, el del eterno enemigo: “Es precisamente el judío asimilado”, escribe en 1947, “el verdadero enemigo”, que siempre sigue siendo el mismo: “Porque los judíos siempre siguen siendo judíos. Mientras que el comunista puede enmendarse y cambiar” (Schmitt, 1991a: 18) o el enemigo francés o inglés bien puede convertirse en un aliado. Cf. Elbe, 2015: 272 ss.

mitió en sus marchas masivas y su culto a la muerte “la vivencia sensorial e inmediata de la comunidad del pueblo [Volksgemeinschaft]” (165).⁴⁹ Lo que realmente se experimenta es una comunidad armónica y ficticia, porque no resuelve las contradicciones y crisis sociales, y una capacidad de acción ficticia, porque no permite una configuración racional y eficaz de las propias condiciones de vida. Una moral de la ‘seriedad’ y la ‘sublimidad’ como afirmación del ascetismo, la abnegación y el autosacrificio, su estetización del trabajo duro y la lucha, se consideran así el núcleo de la producción imaginaria de sentido fascista: “En los ámbitos del trabajo y, sobre todo, de la guerra, el fascismo crea su propio ‘mundo artificial’ en el que es posible la experiencia de la autodeterminación, pero solo en forma de autodeterminación negativa. El trabajo *duro* lleno de privaciones y –más aún– el peligro de muerte en la guerra enfrenta a los individuos a la decisión de *abnegación* y *autosacrificio*” (47s.). Según esta visión del mundo, la posibilidad de matar y ser matado es lo que sobre todo da contenido y seriedad a la existencia humana. Evidentemente, nada disgusta más a Schmitt que la insistencia en las pretensiones de felicidad del individuo frente a un mundo de estructuras políticas y económicas que ya no pueden legitimarse.

3 RESÚMEN

Schmitt no tiene nada en contra del *liberalismo político* en la figura de una forma de dominación parlamentaria siempre que sea un montaje exclusivo de la clase de los dignatarios burgueses. Sin embargo, tan pronto se introduce el sufragio universal, el parlamentarismo liberal debe, según Schmitt, dar paso al populismo autoritario o fascista, porque corre el riesgo de producir la mayoría ‘equivocada’ (es decir, socialista) y porque no está en condiciones de contrarrestar la amenaza constitucional que supone la izquierda con la adecuada violencia decisoria. En sus intervenciones sobre teoría del Estado de los años 20 y 30, Schmitt tampoco muestra aversión al *liberalismo económico*, si se entiende por tal la idea de una ‘esfera libre’ de poder de disposición privado sobre los medios de producción. Al contrario, trata de poner en juego su populismo, inicialmente autoritario y más tarde fascista, como estrategia bonapartista de resolución de las crisis en relación con lo que el diagnostica como un equilibrio de clases en la República de Weimar. Frente a los procedimientos parlamentarios y democráticos y a la influencia social de los partidos y los sin-

⁴⁹ Cf. también Reichardt, 2009: cap. 5.

dicatos, el Estado debía establecerse como un ‘tercero por encima’, lo que sería posible sobre todo mediante la independencia de las instancias ejecutivas con una base de masas cargada emocionalmente y modelada propagandísticamente. Sin embargo, en última instancia, el concepto de política de Schmitt tiene una veta irracionalista que corta estas líneas de conexión con el liberalismo político y económico y emancipa la ‘seriedad de la vida’ como posibilidad del sacrificio del individuo por la colectividad respecto a todos los fines racionales capitalistas. Aquí Schmitt no puede ser caracterizado de ninguna manera como un liberal autoritario.

Traducción del alemán de José A. Zamora

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1993) [1959]: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? en: id.: *Erziehung zur Mündigkeit*, 14ª ed. Fráncfort: Suhrkamp.
- ARENDT, Hannah (1998) [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. 6ª ed. Múnich/Zürich: Piper.
- BALKE, Friedrich (1990): Zur politischen Anthropologie Carl Schmitts, en H.-G. Flickinger (ed.): *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*. Weinheim: VCH, 37-65.
- BARKAI, Avraham (1998) [1977]: *Das Wirtschaftssystem des Nationalsozialismus*, nueva ed. ampli., Fráncfort: Fischer.
- BENJAMIN, Walter (1992) [1936]: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. 19ª ed., Fráncfort: Suhrkamp.
- BREUER, Stefan (1985): “Nationalstaat und pouvoir constituant bei Sieyes und Carl Schmitt”, en Id.: *Aspekte totaler Vergesellschaftung*. Friburgo: Ça ira.
- BREUER, Stefan (2010): “Das faschistische Minimum. Bausteine zu einem Idealtyp des Faschismus”, en Id./M. Bach: *Faschismus als Bewegung und Regime. Italien und Deutschland im Vergleich*. Wiesbaden: VS Verlag, 17-80.
- BÜRGER, Peter (1986): “Carl Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik”, en Ch. Bürger (ed.): „Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht”. Fráncfort: Suhrkamp, 170-178.
- ELBE, Ingo (2015): *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- ELBE, Ingo (2021): “Ein ‘erschreckender Prophet unserer Zeit’. Joseph de Maistre’s ‘Anti-Gesellschaftsvertrag’”, en Id.: *Gestalten der Gegenaufklärung. Untersuchungen zu Konservatismus, politischem Existentialismus und Postmoderne*. 2ª ed. reelab. Würzburg: Königshausen & Neumann, 37-45.
- FRAENKEL, Ernst (1974) [1941]: *Der Doppelstaat*. Fráncfort/Köln: Europäische Verlagsanstalt.

- FROMM, Erich (1989) [1936]: *Studien über Autorität und Familie*. Sozialpsychologischer Teil, en id.: *Gesamtausgabe*, vol. 1. *Analytische Sozialpsychologie*, München: Dtv, 141-189
- FROMM, Erich (2000) [1941]: *Die Furcht vor der Freiheit*. 8ª ed. München: Dtv.
- GROßHEIM, Michael (1999): “Politischer Existenzialismus. Versuch einer Begriffsbestimmung”, en G. Meuter/H. R. Otten (ed.): *Der Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 127-164.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1974) [1824/25]: *Philosophie des Rechts*. Nach der Vorlesungsnachschrift de K. G. v. Griesheim 1824/25, en Id.: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. 1818-1831. vol. 4. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1989) [1821]: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. 2ª ed. Aufl. Fráncfort: Suhrkamp.
- HELLER, Hermann (1971a) [1930]: “Genie und Funktionär in der Politik”, en Id.: *Gesammelte Schriften*, vol. 2, ed. por M. Drath/Ch. Müller, Leiden: Sijthoff, 611-623.
- HELLER, Hermann (1971b) [1933]: “Autoritärer Liberalismus”, en Id.: *Gesammelte Schriften*, vol. 2, ed. por M. Drath/Ch. Müller, Leiden: Sijthoff, 643-653.
- HIRSCH, Michael (2007): *Die zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart*. Stuttgart: Franz Steiner.
- HOFFMANN, Jürgen (1996): *Politisches Handeln und gesellschaftliche Struktur. Grundzüge der deutschen Gesellschaftsgeschichte. Vom Feudalsystem bis zur Vereinigung der beiden deutschen Staaten 1990. Dreizehn Vorlesungen*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- HOFMANN, Hasso (2002) [1964]: *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*. 4ª ed. con nuevo prólogo. Berlín: Duncker & Humblot GmbH.
- JAY, Martin (1993): “Hannah Arendt und die ‚Ideologie des Ästhetischen‘. Oder: Die Ästhetisierung des Politischen”, en P. Kemper (ed.): *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Fráncfort: Fischer, 119-141.
- KANT, Immanuel (1998) [1790]: *Kritik der Urteilskraft*, en Ders.: *Werke*, vol. V. Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Darmstadt: WBG.
- KAUFMANN, Matthias (1988): *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*. Friburgo: K. Alber.
- LANDA, Ishay (2010): *The Apprentice’s Sorcerer. Liberal Tradition and Fascism*. Chicago: Brill.
- LÖWITH, Karl (1984) [1935]: “Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt”, en id.: *Sämtliche Schriften*, vol. 1. Stuttgart: Metzler, 32-71.
- MARCUSE, Herbert (1968) [1934]: “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, en Id.: *Kultur und Gesellschaft* 1. 8ª ed. Fráncfort: Suhrkamp, 17-55.

- MARCUSE, Herbert (2004) [1937]: “Über den affirmativen Charakter der Kultur”, en Id.: *Schriften*, vol. 3., Springe: zu Klampen, 186-226.
- MARX, Karl (1960) [1852/69]: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, en MEW 8, Berlín: Dietz, 111-207.
- MARX, Karl (1971) [1850]: *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850*, en MEW 7. 4ª ed. Berlín: Dietz, 10-107.
- MAUS, Ingeborg (1980): *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*. 2ª ed. ampl. München: W. Fink.
- MAUS, Ingeborg (1983): “Juristische Methodik und Justizfunktion im Nationalsozialismus”, en H. Rottleuthner (ed.): *Recht, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus*. ARSP-Beiheft 18. Wiesbaden: Steiner, 176-196.
- MEIER, Heinrich (1988): *Carl Schmitt, Leo Strauss und ‘Der Begriff des Politischen’: zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- MEUTER, Günter (1994): *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*. Berlín: Duncker & Humblot.
- PAULY, Walter/Heiß, Gunter (2010): “Kritische Skizzen zu Staat, Verfassung und Souveränität”, en S. Salzborn/R. Voigt (eds.): *Souveränität. Theoretische und ideengeschichtliche Reflexionen*. Stuttgart: Franz Steiner, 149-177.
- PAXTON, Robert (2006) [2004]: *Anatomie des Faschismus*. München: DVA.
- POULANTZAS, Nicos (1973) [1970]: *Faschismus und Diktatur. Die Kommunistische Internationale und der Faschismus*. München: Trikont.
- PREUß, Ulrich K. (1973): “Gesellschaftliche Bedingungen der Legalität”, en id.: *Legalität und Pluralismus. Beiträge zum Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland*. Fráncfort: Suhrkamp, 7ss.
- PTAK, Ralf (2007): “Grundlagen des Neoliberalismus”, en Ch. Butterwegge/R. Ptak/et al. (eds.): *Kritik des Neoliberalismus*. Wiesbaden: VS, 13-86.
- REICHARDT, Sven (2009) [2002]: *Faschistische Kampfbünde. Gewalt und Gemeinschaft im italienischen Squadrismus und in der deutschen SA*. 2ª ed. Köln/Weimar/Wien: Böhlau-Verlag.
- RENSMANN, Lars (1998): *Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität*. Berlín-Hamburg: Argument.
- ROTTLEUTHNER, Hubert (1983): “Substanzieller Dezisionismus. Zur Funktion der Rechtsphilosophie im Nationalsozialismus”, en Id. (ed.): *Recht, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus*. ARSP-Beiheft 18. Wiesbaden: Steiner, S. 20-35.
- SCHILLER, Friedrich (2006) [1795]: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Stuttgart: Reclam.
- SCHMIDT, Dorothea (2018): “Marx’ Analyse der Klassenbasis von Louis Bonaparte. Ein Faktencheck”, en M. Beck/I. Stützle (Ed.): *Die neuen Bonapartisten. Mit Marx den Aufstieg von Trump und Co. verstehen*. Berlín: Dietz, 38-55.
- SCHMITT, Carl (1925) [1923]: *Römischer Katholizismus und politische Form*. München: Theatiner-Verlag.

- SCHMITT, Carl (1933): *Der Begriff des Politischen*. 3ª ed. Hamburg: Hanseat Verlagsanstalt.
- SCHMITT, Carl (1985a) [1933]: “Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland”, en Id.: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus dem Jahren 1924-1954*. 3. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 359-366.
- SCHMITT, Carl (1985) [1956]: *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Stuttgart Klett-Cotta Verlag.
- SCHMITT, Carl (1991a) [1945/47]: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1991b) [1916]: *Theodor Däublers „Nordlicht”. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1994a) [1927]: *Der Begriff des Politischen (1927)*, en Id.: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*. 3ª ed. Berlin: Duncker & Humblot. 75-83.
- SCHMITT, Carl (1994b) [1929]: “Wesen und Werden des faschistischen Staates”, en Id.: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*. 3ª ed. Berlin: Duncker & Humblot, 124-130.
- SCHMITT, Carl (1994c) [1934]: “Der Führer schützt das Recht”, en Id.: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*. 3ª ed. Berlin: Duncker & Humblot, 227-232.
- SCHMITT, Carl (1995) [1932]: “Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, en Id.: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlin: Duncker & Humblot, 71-93.
- SCHMITT, Carl (1996a) [1923]: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 8ª ed. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1996b) [1931]: *Der Hüter der Verfassung*. 4. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2002) [1932]: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7ª ed., 5ª reprint ed. de 1963. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2003) [1928]: *Verfassungslehre*. 10ª ed. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2004a) [1914]: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. 2ª ed. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2004b) [1922]: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 8ª ed. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2005) [1932]: *Legalität und Legitimität*. 7ª ed. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2006a) [1921]: *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. 7ª ed. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2006b) [1934]: *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. 3ª ed. Berlin: Duncker & Humblot.

- SCHMITT, Carl (2006c) [1963]: *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. 6ª ed. Berlín: Duncker & Humblot.
- SOREL, Georges (1981) [1906]: *Über die Gewalt*. Fráncfort: Suhrkamp.
- STEIL, Armin (1984): *Die imaginäre Revolte. Untersuchungen zur faschistischen Ideologie und ihrer theoretischen Vorbereitung bei Georges Sorel, Carl Schmitt und Ernst Jünger*. Marburgo: Verlag Arbeiterbewegung und Gesellschaftswissenschaft.
- STERNHELL, Zeev/Sznajder, Mario/Asheri, Maia (1999) [1989]: *Die Entstehung der faschistischen Ideologie. Von Sorel zu Mussolini*. Hamburg: Hamburger Edition.
- STRAUSS, Leo (2001) [1932]: Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, en Id.: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, ed. por H. y W. Meier, Stuttgart: J.B. Metzler, 217-242.
- WIPPERMANN, Wolfgang (1983): *Die Bonapartismustheorie von Marx und Engels*. Stuttgart: Klett-Cotta.

MÁS ALLÁ DEL AUTORITARISMO: LA TEORÍA DE LOS RACKETS DE MAX HORKHEIMER

Beyond Authoritarianism: Max Horkheimer's Theory of the Racket

THORSTEN FUCHSHUBER*

thorsten.fuchshuber@ulb.be

Fecha de recepción: 5 de julio de 2021

Fecha de aceptación: 16 de octubre de 2021

RESUMEN

El artículo plantea los aspectos fundamentales de la teoría de los *rackets* de Max Horkheimer. Ésta intentaba analizar los desarrollos sociales que habían llevado al nacionalsocialismo alemán en su forma específica. Al mismo tiempo, se trataba de plantear una comprensión de tendencias socio-históricas globales que no solo operaban en Alemania, sino que afectaban también a otros países. A pesar de que los efectos de esta influencia variaban notablemente en función de las circunstancias particulares de sociedades específicas, a menudo llevaban al establecimiento de regímenes autoritarios. Horkheimer entendía su teoría de los *rackets* como un “documento real de la teoría independiente de nuestro tiempo”, pero ésta quedó finalmente inacabada. El artículo reconstruye algunos de los aspectos esenciales de la teoría de los *rackets*, analizando la teoría de clases, la filosofía del derecho y la teoría del Estado. Esto revela que, incluso en los años cuarenta del pasado siglo, el pensamiento de Horkheimer seguía fuertemente orientado hacia la crítica de la economía política. El artículo presta especial atención a la relación entre los *rackets* y el derecho, así como a la soberanía y al colapso estatal. Por último, se discute la relación entre autoritarismo y neoliberalismo y se pretende mostrar cómo la crítica de los *rackets* anticipa elementos esenciales de tendencias sociales contemporáneas.

Palabras clave: teoría de los *rackets*, Max Horkheimer, bandas, liberalismo, autoritarismo, neoliberalismo, teoría de clases, filosofía del derecho, descomposición estatal, soberanía.

ABSTRACT

Drawing in part on previously unpublished notes and sketches, the article presents some important aspects of Max Horkheimer's racket theory. The theory was aimed at analysing the social developments that led to German

* Universidad Libre de Bruselas, Bélgica.

National Socialism in their specific form. At the same time, Horkheimer sought to gain a deeper understanding of the global, social and historical context in which this occurred. He wanted to study the overarching social tendencies that were effective not only in Germany, but that influenced other societies as well. Although the effects of this influence varied considerably and depended on the particular circumstances in the specific societies, they often resulted in the establishment of authoritarian regimes. Intended as part of a “real document of independent theory in our time”, the racket theory ultimately remained fragmentary. The article reconstructs some of the essential aspects of the racket theory, addressing class theory, legal philosophy and state theory. Even in the 1940s, as the article aims to emphasize, Horkheimer was still closely oriented towards a critique of political economy. The article pays particular attention to the relationship between the rackets and the law, as well as sovereignty and state collapse. Finally, the article discusses the connection between authoritarianism and neoliberalism and aims to show: the racket critique anticipated essential aspects of current social tendencies.

Keywords: racket theory, Max Horkheimer, gangs, liberalism, authoritarianism, neoliberalism, class theory, legal philosophy, state collapse, sovereignty.

Según afirma una trivialidad popular, la política es cosa de gánsteres. Esta afirmación aparece una y otra vez, con una envoltura algo más respetable, en análisis sociales y políticos. Si se refiere a los denominados “*failed states*”, como Libia o Somalia, o a estados con altos niveles de corrupción y criminalidad como en Centroamérica, tal vez pueda resultar hasta cierto punto comprensible. Pero, cuando se describen formas de gobierno que a menudo se denominan “autoritarias” –tales como el “sistema Putin” en Rusia, o la “democracia iliberal” de Victor Orban–, remitir a bandas, *gangs*, y criminalidad organizada como si fueran categorías analíticas resulta –por expresarlo con cautela– una importante reducción de la complejidad. Sin embargo, hay numerosas publicaciones que se basan precisamente en esto: títulos como “La cleptocracia de Putin”, “Rusia y el capitalismo de amigotes”, “El Sindicato Putin” o, en el caso de Hungría, “El Estado mafioso post-comunista” no remiten a publicaciones periodísticas de corte sensacionalista (cfr. Dawisha, 2014; Aslund, 2019; Mommsen, 2017); se trata de libros escritos por académicos de renombre. Incluso en Estados Unidos, pese a que la división de poderes se mantuviera intacta, se ha hablado a menudo de la presidencia de Donald Trump como un dominio de gánsteres. Por ejemplo, el politólogo Stephen Eric Bronner se refería en septiembre de 2018 a las maquinaciones de Trump como “política de gánsteres” (Bronner, 2018). Para Bronner ésta tendría “poco que ver con los intereses de pequeños criminales, delincuentes de cuello blanco, ‘Crips’ y ‘Bloods’ y gente por el estilo”,

pero tampoco constituyen una “formación institucional estructurada”. Más bien se trata de una “adaptación semilegal a formas legales de gobernanza”. Para Bronner el fundamento económico de esta tendencia es el hecho de que “el capital se concentra en cada vez menos manos”, y lo hace en virtud de una necesidad interna: “Las tendencias oligárquicas se incorporan al capitalismo y, a medida que se expanden, su impacto sobre la explotación de los trabajadores y los pobres urbanos se vuelve más intenso. Ahí es donde la política de gánsteres pasa a formar parte del *mainstream*” (Bronner, 2018). Entonces, ¿incluso allí donde ha podido consolidarse un orden social liberal y burgués, se está disolviendo poco a poco en una forma de dominación propia de gánsters?

Setenta y cinco años antes, Max Horkheimer abordó los procesos de transformación social que tenía ante sí de un modo muy similar. El filósofo analizó el ascenso del nacionalsocialismo en relación con el gansterismo. Sin embargo, éste no se consideraba algo que hubiera irrumpido en la sociedad burguesa desde fuera, sino como un fenómeno que se correspondía con la propia tendencia de dicha sociedad: “No es que los gánsteres hayan irrumpido en Alemania y se hayan atribuido el dominio sobre la sociedad, sino que la dominación social, de acuerdo con su propio principio económico, deja paso al dominio de los gánsteres” (Horkheimer, 1942a: 332). De ahí la vana esperanza de que de que el régimen que habían puesto en marcha los nacionalsocialistas fuera algo así como un accidente histórico. “Los nacionalsocialistas no son elementos externos al desarrollo histórico, como sugiere la afirmación de que son gánsteres”, afirma Horkheimer: “El nuevo orden señala un salto en la transformación de la dominación burguesa en dominación inmediata, y al mismo tiempo continúa la dominación burguesa” (Horkheimer, 1942a: 332). El “principio económico” al que se refiere Horkheimer son las relaciones sociales basadas en el capital; el “desarrollo” al que remite es la tendencia a la formación de oligarquías, la constitución de monopolios y la concentración de capital. Entre la sociedad burguesa y lo que constituía el nacionalsocialismo¹ había por tanto un vínculo interno.

Durante su exilio en Estados Unidos, Horkheimer llevó a cabo un análisis de este proceso que describe de modo tan paradójico –en el cual la dominación mediada burguesa deja paso a la dominación inmediata y pese a todo prolonga la sociedad burguesa–, y lo hizo incorporando a distintos colaboradores del Instituto

¹ La cuestión de hasta qué punto el nacionalsocialismo podía entenderse como un “nuevo orden” fue, como veremos, objeto de discusión en el Instituto de Investigación Social.

de Investigación Social en la elaboración de la denominada teoría de los *rackets*. Los *rackets* habrían de entenderse como la “forma fundamental del dominio” –tal y como señala Horkheimer en un fragmento crucial, “Los *rackets* y el espíritu”–, una forma fundamental que resulta del vínculo entre protección y sometimiento, y que habría sido determinante en todas las formas sociales hasta la actualidad (Horkheimer, 1939/42a: 287). Al margen de las relaciones de dominación específicas en cada momento, en toda la historia hasta el día de hoy todo grupo que ha ocupado un lugar en la jerarquía social se ha dirigido contra todos los demás grupos para defender su posición de privilegio: “Endurecerse significa monopolizar las ventajas que puedan hacerse valer en base a una determinada prestación ejercida regularmente en el marco del proceso social” (Horkheimer, 1939/42a: 288). Horkheimer denomina *rackets* a aquellos grupos que monopolizan las ventajas obtenidas en beneficio de sus miembros y lo hacen en perjuicio del resto de la sociedad; lo que les caracteriza es que no tienen “ninguna compasión” con la vida fuera de su propia estructura y que no conocen sino “la ley de la autoconservación” (Horkheimer, 1939/42a: 290) y “erigen en todas partes la contraposición entre quien pertenece al grupo y quien no” (Horkheimer, 1939/42a: 290). El *racket* ofrece protección y requiere a cambio lealtad incondicional: “Se exige la fractura total de la personalidad, así como garantías absolutamente indudables de fiabilidad en el futuro” (Horkheimer, 1939/42a: 289). Quien no demuestra esta lealtad se convertirá en enemigo del *racket*, será excluido y abandonado a su suerte ante la amenaza de destrucción. Quien se ve en esta situación se encuentra –como escribe Horkheimer– “fuera en un sentido radical”, y como mero ser humano que no puede hacer valer una identidad o una pertenencia de grupo, está perdido (Horkheimer, 1939/42a: 291). Así mantienen los *rackets* “las condiciones para mantener la división del trabajo en la que ocupan una posición privilegiada y se oponen por la fuerza a las transformaciones que podrían poner en peligro su monopolio. [...] La clase dominante significa en cada caso la estructura de *rackets* basada en un determinado modo de producción, en la medida en que puede al mismo tiempo mantener y someter a las capas inferiores” (Horkheimer, 1939/42a: 288). En este sentido es central la relación con la legalidad: “Conforme se incrementa el blindaje frente a los que están abajo y se refuerza monopolio, la sociedad que se encuentra en proceso de devenir totalitaria libra su combate contra el derecho”, afirma Horkheimer, quien subraya la “ilegalidad fundamental del *racket*” incluso allí “donde no sólo es legal, sino que está detrás de la ley”, es decir, allí donde el *racket* se ha convertido ya en poder

legislativo: “Desde que hay legalidad, lleva en sí los rasgos de lo ilegal” (Horkheimer, 1939/42a: 290).

Pese a que la teoría del *racket* quedara en un Estado fragmentario, desde hace algunos años ha suscitado un creciente interés, y no sólo desde el punto de vista de la historia intelectual. “Tal vez no vivamos en una verdadera sociedad de *rackets*”, escribía por ejemplo el historiador Martin Jay, que –al igual que Stephen Eric Bronner– escribía aún bajo los efectos de la presidencia de Donald Trump, “pero quizá estemos más cerca de ello de lo que lo estábamos cuando un grupo de exiliados de la Alemania nazi intentaban entender los oscuros tiempos en los que estaban inmersos” (Jay, 2020). Pero, ¿es posible remitir hoy a la inacabada teoría de los *rackets* de Max Horkheimer para analizar problemas y fenómenos actuales como el del llamado ‘autoritarismo’? Para esclarecer esta cuestión han de presentarse primero a grandes rasgos algunos elementos de esa teoría y de sus condiciones de surgimiento histórico antes de pasar al análisis de la actualidad.

1 LA “EXPERIENCIA DUAL” DE HORKHEIMER

Tiene razón el historiador intelectual británico Peter M. Stirk cuando afirma que la teoría del *racket* es resultado de una “experiencia dual” de Horkheimer en Alemania y Estados Unidos (Stirk, 1992: 131). Pues, primero en la República de Weimar y más tarde en el exilio estadounidense, Horkheimer tuvo que hacer frente a un desarrollo social hacia lo que podría denominarse un dominio de bandas que presentaba ciertos rasgos comunes en ambos países, pero también diferencias decisivas.

Como ha escrito el historiador George L. Mosse (1993: 195), tras el final de la Primera Guerra Mundial la sociedad alemana estuvo marcada por la “brutalización de la política” y una “creciente indiferencia frente a la vida humana”. Eso favoreció la formación de bandas en el ámbito criminal, pero sobre todo también en el ámbito político. De ahí que Mosse valore de modo especialmente drástico este desarrollo en Alemania en relación con el de otros países, ya que en la República de Weimar penetró “la mayoría de dimensiones de [...] la vida política” (Mosse, 1993: 197). Sus rasgos más alarmantes se manifestaban en los *Freikorps*, que eran el grupo más numeroso de “varones conspiradores con vocación de héroes” –como lo formula Richard Evans (2005: 90)– y que impregnaron de modo decisivo el clima político reaccionario en Alemania. El modo despiadado con el que los *Freikorps* com-

batían a sus adversarios ya se había mostrado en la represión de la revolución de noviembre de 1918. Eso les valió el título que les dio la propaganda de los nacionalsocialistas por haber sido los “primeros soldados del Tercer Reich” (Theweleit, 1977: 38). En 1938 Horkheimer escribió retrospectivamente sobre estos años: “El horror más extremo que vemos hoy no tiene su origen en 1933, sino en 1919, con la ejecución de trabajadores e intelectuales a manos de los cómplices feudales de la Primera República” (Horkheimer, 1938: 303 s.)².

A la vez que estos procesos se desarrollaban en Alemania, en Estados Unidos podía observarse una formación de bandas orientada económicamente que la sociología denominaba “*racketeering*”. En un primer momento este término no remitía más que a determinadas formas de coacción y extorsión. Grupos criminales y bandas, que en Estados Unidos también se denominaban “*rackets*”, ofrecían su ‘protección’, aunque estaba claro que esa prestación había de dar amparo frente a una violencia que partía del propio *racket* que supuestamente brindaba la protección.

Pronto el concepto de *racket* se expandió en Estados Unidos a otras prácticas más complejas, entre ellas también al llamado “*labour racketeering*”, en el que los sindicatos se veían infiltrados por las mafias o eran regentados por sus dirigentes de modo similar a las mafias. Pero también existían otras formas de confrontación que presentaban rasgos propios de peleas de bandas. Había medianas empresas que trataban de defenderse por todos los medios de la abrumadora competencia con las grandes empresas emergentes, por ejemplo, intentando sabotear sus canales de distribución. Para este propósito se servían también de la mafia o de sindicatos de transportes que actuaban de forma mafiosa. Estas maniobras eran inútiles a largo plazo, pero constituían intentos en parte violentos de evitar la creciente concentración de capital y en último término también el surgimiento de monopolios (Witwer, 2009).

Cuando Horkheimer se exilió en Estados Unidos, siguió con atención el debate sobre la existencia de estos *rackets*. Entre tanto la discusión llegaba incluso a la disputa sobre la política del New Deal que el presidente Franklin D. Roosevelt había implementado como respuesta a la crisis económica de 1929. De modo que hacía tiempo que los *rackets* ya no se consideraban sólo bandas de gánsteres que amenazaban desde fuera a la sociedad burguesa. Se cuestionaba cada vez más en qué me-

² A este respecto ver también el libro de Mark Jones (2017).

didada el desarrollo de la sociedad era responsable del surgimiento de los *rackets* y determinante para el mismo³.

Este era el contexto que interesaba a Horkheimer en el concepto de *racket*. Frente a una teoría meramente descriptiva, de “sociología formal”, de la formación de bandas, él tenía en su mira el análisis de los procesos masivos de transformación de su época desde una perspectiva de crítica social. De ahí que, para él, el surgimiento de los *rackets*, su desarrollo tanto en Alemania como en Estados Unidos, estuviera vinculado con la creciente concentración y centralización del modo de producción capitalista, que tendía a la formación de monopolios, y por tanto con un proceso que Marx había denominado la tendencia a la composición orgánica del capital.

2 EL FINAL DEL LIBERALISMO

Para comprender estos procesos sociales, Horkheimer quería desarrollar junto con otros miembros del Instituto de Investigación Social en Estados Unidos una amplia teoría de los *rackets*, entendida como un “documento real de la teoría independiente de nuestro tiempo”, como escribiría a Leo Löwenthal en octubre de 1942 (Horkheimer, 1996: 342). No sólo las condiciones de surgimiento, sino también la propia perspectiva de la teoría seguiría aquí la denominada “experiencia dual”: con la teoría de los *rackets* había de comprenderse el proceso que había llevado al surgimiento del nacionalsocialismo. Sin embargo, al mismo tiempo Horkheimer quería analizar las diferentes tendencias a nivel social y preguntar en qué medida y de qué manera cobraban expresión en diferentes países, tanto en la Italia fascista como en lo que Horkheimer denominaba el “estatismo integral o socialismo de Estado” de la Unión Soviética (Horkheimer, 1942b: 300).

En el esbozo de esta amplia teoría habían de implicarse tantos colaboradores del Instituto como fuera posible, como muestra el plan que Horkheimer había bosquejado en su carta a Löwenthal para un número monográfico sobre este tema –que

³ Por ejemplo, en la *Encyclopaedia of the Social Sciences* publicada en 1934, Murray I. Gurfein escribía como explicación del concepto “*racketeering*”: “Como tipo, el *racketeer* es un producto evolutivo natural del estricto *laissez faire* [...]. El *racketeer* es un parásito, ni más ni menos útil que muchos trabajadores eventuales o mayoristas, personifica el individualismo económico en su más amplio alcance. Crece en una organización económica porosa, sin ofrecer otra razón para su existencia más que la de ser un buscador de beneficios. Para la ética vigente en la era de prosperidad eso era casi una excusa suficiente. El escenario americano era tolerante hacia la adquisición de riqueza a expensas de la restricción moral. En una era de competencia desenfrenada la piedra de toque de la moralidad era el éxito” (Gurfein, 1934).

finalmente no llegaría a materializarse⁴. La reconstrucción del programa de Horkheimer revela además que la *Dialéctica de la Ilustración* estaba concebida como parte filosófica de una teoría de la sociedad más amplia en el seno de la cual el concepto de *racket* había de tener una importancia central⁵.

Sin embargo, el entusiasmo por el proyecto fue más bien limitado. Finalmente, sólo Otto Kirchheimer y Theodor W. Adorno se implicaron realizando contribuciones propias. El texto de Kirchheimer (1944), “In Quest of Sovereignty”, fue publicado en 1944, dos años después de su redacción. La contribución de Adorno, “Reflexiones sobre teoría de clases” (1942), sólo se publicó después de su muerte en el marco de sus obras completas. La mayoría de las propias tentativas de Horkheimer sobre la teoría de los *rackets* tuvieron el mismo modesto destino, entre ellos los dos textos centrales para el concepto de *racket*, como son “Para una sociología de las relaciones de clase” (1943) y “Los *rackets* y el espíritu” (1942), que sólo llegarían a publicarse en el marco de sus obras completas. De modo que, de sus textos publicados en vida, el único en el que exponía sus reflexiones sobre la teoría de los *rackets* era en buena medida el ya citado “Razón y autoconservación”.

En su análisis de los *rackets*, Horkheimer se ocupó sobre todo de aquellos elementos en los que todos estuvieron de acuerdo en la discusión estadounidense sobre el New Deal y de la cuestión de hasta qué punto los *rackets* fomentaban tendencias autoritarias⁶, es decir, que hay que considerar al *racket* como una agencia para la imposición agresiva de intereses particulares a costa tanto de los individuos impotentes como del interés general. Para él, este aspecto era el punto de partida de una transformación de la sociedad hacia la forma del *racket* en el curso de los procesos de concentración y centralización. Horkheimer entendía que estos proce-

⁴ En la citada carta a Leo Löwenthal, Horkheimer esboza el programa de trabajo de distintos miembros del Instituto para el desarrollo conjunto de una teoría de la sociedad de *rackets*. Estaba previsto que los resultados del mismo se publicaran en un número monográfico de la revista editada por el Instituto, *Studies in Philosophy and Social Science*, tras su última publicación en 1942. El número monográfico no llegó a llevarse a cabo.

⁵ A este respecto, véase mi detallada reconstrucción del esbozo de una teoría de la sociedad de *rackets* que se apoya en anotaciones inéditas de Max Horkheimer y Friedrich Pollock en el Max-Horkheimer-Archiv de la Goethe-Universität de Frankfurt am Main (Fuchshuber, 2019).

⁶ Algunos sospechaban que la política del New Deal era la que producía las condiciones para que proliferaran los abusos de los *rackets*. El propio Estado del New Deal se revelaba –ese era el reproche– un *racket* debido a sus intervenciones proteccionistas. Los partidarios del New Deal, por el contrario, argumentaban que, sin un corporativismo regulado por parte del Estado, éste se mostraría débil. Su inactividad y su debilidad darían pie a un corporativismo desregulado como el que cobra expresión en las batallas de *rackets* entre los trabajadores, las medianas empresas y la gran industria.

sos implicaban que el liberalismo tendía a llegar a su fin, lo cual comportaba profundas consecuencias sociales y políticas: “El episodio de la economía industrial libre, con su descentralización en muchas empresas, de las que ninguna era tan grande como para no tener que pactar con las otras, ha contenido la autoconservación en los límites de lo humano, que son completamente externos a ella. El monopolio ha hecho saltar esos límites y con ello el dominio recupera su carácter propio, que sólo había persistido allí donde la inhumanidad encontraba los refugios que permitía una forma más humana de dominación: en los insignificantes *rackets* y los *Ringvereine* de las grandes ciudades. Estos no respetaban otra ley que la de la disciplina necesaria para el saqueo de los clientes” (Horkheimer, 1942a: 332 s.).

Para Horkheimer, la monopolización económica lleva a que la dominación, tras pasar por su forma mediada y “humana”, vuelva a recuperar tendencialmente “su propio carácter”, el de la dominación inmediata, que durante el liberalismo podía encontrarse principalmente en las economías violentas de las bandas criminales. La autoconservación como principio social, que en el liberalismo había sido pacificada por las formas de mediación de la sociedad productora de mercancías, se ve arrojada de nuevo a la nuda violencia: “Cuando, tras el interludio liberal, las tendencias económicas hayan avanzado hasta el punto en el que sólo queden monopolios, estos son capaces de hacer completamente pedazos la división burguesa de poderes, el tejido de garantías y derechos humanos” (Horkheimer, 1942a: 333).

En un ensayo del año 1968 sobre la actualidad de Marx, Horkheimer formula con precisión el cambio en la forma de la competencia que se produce con la creciente composición orgánica del capital: “Con la reestructuración causada por la economía, la centralización del capital, como la denomina Marx, se transforma la naturaleza de la competencia. La suma de cambios cuantitativos produce un vuelco cualitativo. [...] En el siglo XX, podría decirse, la centralización, la concentración de capital ha llegado a tal punto que el empresario particular ya no es característico de las ramas decisivas del comercio y la industria. [...] La competencia ha pasado de los individuos a grupos mayores o menores que son los que actúan ahora como sujetos de la economía” (Horkheimer, 1968: 309 s.). De modo que, con la constitución de monopolios, la centralización y la concentración no se elimina la competencia; sin embargo, se transforma la estructura de los competidores: éstos ya no se presentan como un sinfín de individuos, sino que se agrupan en *rackets*.

No es del todo injusto que algunos estudios sobre Teoría Crítica hayan reprochado a Horkheimer que a menudo no maneje un concepto dialéctico de libera-

lismo, sino que lo reduzca a un “concepto que designa una fase de la economía capitalista” (Wallat, 2014: 33). Así, su comprensión del liberalismo desemboca en una historia de desmoronamiento: “En una teoría de distintas fases que va del capitalismo liberal de la competencia al capitalismo monopolista autoritario dirigido por el Estado” (Wallat, 2014: 22). Sin embargo, las anotaciones de Horkheimer sobre la teoría de los *rackets* revelan que, en sus momentos decisivos, sí que entiende el liberalismo como algo mediado dialécticamente. En un plan de trabajo inédito para la teoría de los *rackets* escribe, por ejemplo, que habría que investigar en qué medida, también en el siglo XIX, y por tanto en la época de esplendor del liberalismo, la competencia no ha mediado la acumulación originaria⁷; una tarea que, en el marco del proyecto planeado, debía ser tratada por Henryk Grossmann, uno de los “economistas” del Instituto.

El concepto de la “acumulación originaria” remite a Karl Marx; éste lo emplea en el capital, si bien con intención polémica (Marx, 1867: 742). Quería criticar con él la ideológica imagen que el liberalismo tenía de sí mismo. Según ésta, la violencia sólo es un presupuesto del modo de producción y reproducción capitalista: forma parte de su prehistoria, pero no ha entrado en él. En la economía clásica “el idilio dominaba desde tiempos inmemoriales”, escribía Marx sardónicamente sobre la ciencia de la economía política (ibíd.). “El derecho y el ‘trabajo’ eran desde siempre los únicos medios para el enriquecimiento” (ibíd.), decía el crítico social de las dos formas elementales de mediación de la dominación burguesa. Sin embargo, “en la historia real” –escribía desbaratando los postulados de la ideología burguesa– “es sabido que la conquista, el sometimiento, el robo con homicidio y, en una palabra, la violencia, tenían el papel central” (ibíd.). Si por ello ya el dinero había venido al mundo con algunas manchas de sangre, el capital lo hizo chorreando sangre e inmundicia de pies a cabeza, por todos los poros” (Marx, 1867: 788). La violencia, quiere decir con ello Marx, es constitutiva de las relaciones capitalistas plenamente desarrolladas, no sólo de la historia de su surgimiento.

Al retomar el concepto de acumulación originaria, Horkheimer subraya que está bien lejos de transfigurar el liberalismo para convertirlo en la ideología criticada por Marx del “verdadero edén de los derechos humanos innatos” (Marx, 1867: 189). En la relación capitalista la violencia no sólo permanece siempre como violencia inmediata; además tiende a regresar cada vez más desde sus formas características de mediación en la sociedad burguesa a la pura inmediatez. La violencia

⁷ Max Horkheimer-Archiv, Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, MHA XI 10.1, 2.

inmediata es un momento inherente a la relación social que, de acuerdo con la tendencia social, vuelve a ganar peso. En el curso de la creciente concentración de capital esto va de la mano del establecimiento de relaciones de poder que ya no dependen de las formas de mediación de la sociedad burguesa –derecho, contrato y mercado–, o que, al menos, ya no dependen de ellas de la misma manera. La competencia de numerosos empresarios entre sí se ve sustituida por la rivalidad de los *rackets* dominantes.

3 UNA CRÍTICA DEL CONCEPTO DE CLASE

En una carta a Grossman, Horkheimer retoma la idea de que “el concepto de acumulación originaria no remite únicamente a un periodo temprano sino a cada una de las fases de la economía burguesa. El sujeto de esta acumulación originaria eran entonces los grupos dentro de las clases que, siguiendo el modelo de los *rackets*, se disputaban el plusvalor extraído” (Horkheimer, 1996: 399). El interés que perseguía la teoría de los *rackets* era por tanto “inequívoco; es decir, el intento de lograr un verdadero desarrollo y una concreción de la teoría de clases”, que hasta ese momento no estaba desarrollada (ibíd.; 399 s.); en ésta, los *rackets* “no aparecían como un poder más allá del sistema, sino como la forma realmente determinante de la dominación de clase” (ibíd.: 399).

Con el carácter de la competencia se transformaban también la estructura de las clases y sus conflictos⁸. En su contribución a la teoría de los *rackets*, las “Reflexiones sobre teoría de clases”, Adorno desarrolla una crítica al concepto de clase, ya que ésta ha sido construida “siguiendo el modelo de la burguesía” (Adorno, 1942: 378). La unidad de la burguesía como clase del capital siempre había sido únicamente una unidad referida al interés particular común frente al proletariado. A nivel interno, la clase de los propietarios estaba dividida y actuaba en competencia entre sí, de modo que su unidad era negativa: “tan real como es la clase, ésta es también ideología. Si la teoría demuestra que el intercambio justo, la libertad burguesa y la humanidad son cuestionables, eso arroja luz a su vez al carácter dual de la clase. Éste consiste en que la igualdad formal tiene tanto la función de reprimir a la otra clase como el control de la propia clase a manos del más fuerte. La teoría pone la impronta de la unidad, en tanto que clase que se aglutina contra el proleta-

⁸ Horkheimer y Adorno entienden el concepto de clase en un sentido sociológico, no ajustándolo desde el análisis de la forma al concepto lógico de capital.

riado, para desenmascarar el carácter particular del interés común que representa. Pero esta particular unidad es necesariamente una no unidad en sí misma” (ibíd.: 379). Sin embargo, bajo el monopolio desaparece incluso la unidad negativa de la clase, pues esta forma de organización “se deshace de la forma del consenso entre los que comparten el mismo interés” (ibíd.), que en el liberalismo aún había parecido racional en vista de la competencia de un alto número de empresarios frente al proletariado. Con la creciente concentración de capital, “el mando sin mediaciones de los más grandes a nivel económico y político” se impone también frente a los empresarios más pequeños (ibíd.: 380).

Este proceso se refleja también dentro del proletariado. A éste le está “objetivamente vedada la posibilidad de constituirse como clase”, pues se lo “impiden las medidas tomadas desde la voluntad consciente de los dominantes en nombre del interés general, que no son sino ellos mismos” (ibíd.). En estas condiciones los proletarios no encuentran automáticamente su *ultima ratio* en la solidaridad, en la “unidad negativa de los oprimidos” (ibíd.: 377). Más bien se enfrentan a la elección entre el conformismo o el hundimiento: “Por todas partes la autoconservación apremia a pasar por el colectivo hacia la camarilla de conspiradores” (ibíd.). Si la clase dominante se presenta, por tanto, como un conjunto de *rackets*, el proletariado mismo se vería forzado a organizarse a su imagen y semejanza.

Horkheimer se dedica extensamente a este estado de cosas en su ensayo “Sobre la sociología de las relaciones de clase”, y lo hace especialmente al hilo del desarrollo de los sindicatos en Estados Unidos. En el liberalismo “la naturaleza de la competencia entre los trabajadores” se habría diferenciado “profundamente de la naturaleza de la competencia entre los capitalistas” (Horkheimer, 1943: 79). La situación era bien distinta en los años cuarenta: “En la fase más reciente del capitalismo la clase trabajadora entró en la lucha de competencia al adaptarse a la estructura monopolista de la sociedad. Ha adoptado una forma que se corresponde con la estructura monopolista. De ahí que sus relaciones con los distintos grupos de capitalistas no se distinguen ya radicalmente de las que predominan entre los propios grupos capitalistas” (ibíd.: 71). Ese proceso habría comenzado con la concentración de capital, pues es entonces –más aún que en la época del liberalismo– cuando las organizaciones de trabajadores podían actuar como fuertes representantes de intereses tan pronto como consiguen reunir en sus filas a muchos miembros. Sin embargo, eso había llevado a una doble objetivación del trabajador. Éste no era ya sólo objeto del capital, sino que se habían convertido también en objeto de los sin-

dicatos: “Los dirigentes sindicales son los managers de la clase obrera, la manipulan, hacen propaganda por ella e intentan fijar su precio tan alto como sea posible. Al mismo tiempo, su poder social y económico, sus posiciones e ingresos –que son ampliamente superiores al poder, la posición y los ingresos del trabajador aislado– dependen del sistema industrial” (ibíd.: 87 s.). De este modo el modelo de los *rackets* se ha vuelto representativo incluso de las relaciones dentro de la propia clase trabajadora, si bien con una diferencia decisiva: “La diferencia entre el *racket* en el capital y en el trabajo reside en el hecho de que el *racket* capitalista beneficia a toda la clase, mientras que en el *racket* del trabajo el monopolio sólo funciona para sus dirigentes y la aristocracia de trabajadores. Las masas de trabajadores son el objeto de ambas formas; son simplemente las que pagan por todo” (ibíd.: 101 s.).

Para no quedar integrado en el sistema global como “un competidor más a la caza del plusvalor” (ibíd.: 85), la tarea de las masas trabajadoras consiste en “reconocer la estructura monopolista que se infiltra en sus propias organizaciones y que recubre individualmente su conciencia e intentar articular una resistencia frente a ella” (ibíd.: 86). A eso quiere contribuir Horkheimer con su teoría de los *rackets*. Subraya una y otra vez que se ha de plantear una crítica al concepto de clase que no pueda utilizarse como un arma política para denunciar al proletariado y sus organizaciones, como ocurría en los debates sobre los rasgos corporativistas de los derechos sindicales en la política estadounidense del New Deal o en las teorías de la elite como las de Robert Michels⁹. “Por vez primera ha de presentarse esta relación [de los *rackets* de una misma clase, entre sí y hacia afuera] no, como hasta ahora, desde el punto de vista de los adversarios del proletariado, sino desde una teoría proletaria”, escribe en el ya citado plan de trabajo para una teoría de los *rackets*¹⁰.

Aquí tiene lugar un significativo cambio de perspectiva: Horkheimer no pretende formular una teoría de la clase proletaria, sino una teoría proletaria de la clase, o –más exactamente– una crítica del propio concepto (sociológico) de clase. Esto sólo puede lograrse desde una crítica de las relaciones sociales existentes y de los

⁹ En este sentido puede leerse en su plan de trabajo inédito para la teoría de los *rackets*: “Debe mostrarse que la prueba de que el proletariado está compuesto por *rackets* ha estado hasta ahora al servicio de los adversarios del proletariado, incluso el argumento de que la dominación siempre ha tenido la forma de *rackets* ha servido hasta ahora para ahogar todo impulso de sustituir la sociedad vigente por una distinta” (MHA XI 10.1, 1). Horkheimer y Pollock se ocuparon de forma especialmente intensa de la teoría de Robert Michels (cfr. Fuchshuber, 2019: 243 ss., 347 ss.).

¹⁰ MHA XI 10.1, 1.

procesos de transformación que afectan también al proletariado como clase. La teoría que Horkheimer tenía en mente era, por tanto, una crítica de la sociología formal. Al igual que esta, el concepto de clase contribuía a escamotear las “categorías esenciales: dominación, explotación, etc.”¹¹. El objetivo es disolver dialécticamente la apariencia igualitaria del concepto de clase, que entonces aparece como “la figura más reciente de la injusticia” (Adorno, 1942: 374) tras la cual se oculta “el antiquísimo problema del poder” (Horkheimer, 1943: 79): “Que la historia sea una historia de luchas de clases significa que la historia es una historia de *rackets* que luchan entre sí y contra el resto de la sociedad”¹².

4 LOS RACKETS Y EL DERECHO

En la citada carta a Henryk Grossmann, en la que Horkheimer condensa programáticamente la idea fundamental de la teoría de los *rackets*, retoma estas reflexiones: “Desarrollar en qué medida la clase ha sido desde siempre una encarnación de *rackets* no significa sino aportar la prueba de que, en esta sociedad, la universalidad del derecho sucumbe cada vez más a la inmediatez de la dominación, a la que había servido de racionalización desde el principio” (Horkheimer, 1996: 399).

Con su teoría de los *rackets* Horkheimer quería mostrar que, al igual que la clase, también el derecho tenía un carácter dialéctico. Y, del mismo modo que la crítica del concepto sociológico de clase debía contribuir a desenmascarar la particularidad dentro de la supuesta unidad del interés burgués, también había que dejar claro el carácter particular del derecho, que en la sociedad burguesa se esconde tras la validez formalmente universal del derecho; un carácter particular que resulta cada vez más patente con la creciente concentración de capital.

Ya en 1937 había señalado Franz Neumann –en su texto “Cambio de función de la ley en el derecho de la sociedad burguesa, publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*– que la “competencia libre e igual supuestamente garantizada” en el liberalismo implicaba su propia cancelación: “Es constitutivo de la dialéctica de la categoría de contrato que el contrato se convierte en el medio para sacar de quicio a la libre competencia”. La libertad de contrato implica “el derecho de los propietarios a organizarse, a formar cárteles, empresas, consorcios, comunidades de intereses, finalmente un trust que domine el mercado” (Neumann, 1937: 364). Hork-

¹¹ MHA XXIV 7, 43.

¹² MHA XI 10.1, 1 s.

heimer compartía este análisis y lo expuso en “Los *rackets* y el espíritu”. Con la creciente concentración de capital, debido a su destacada posición social, los *rackets* ya no tenían necesidad de mediar sus intereses particulares con otros intereses particulares o con los del conjunto de la sociedad; ya no dependían de una compensación jurídica con los intereses de otros. Los *rackets*, como se indicó al comienzo, sólo ofrecen protección a aquellos que se someten y se muestran incondicionalmente leales (Horkheimer 1939/42a: 289). Para ampliar su poder, los *rackets* no sólo libraron una “lucha contra el derecho”, sino contra “todas las mediaciones” que cobraban vida propia en el liberalismo, como bien precisa Horkheimer (1939/42a: 290).

Instancias mediadoras como el derecho, el contrato, el mercado y el valor son condiciones estructurales necesarias de la sociedad burguesa en tanto que una sociedad que se reproduce a través de la forma de la mercancía y la relación del valor, que se contrapone su forma política como un Estado y que de este modo se cualifica como economía política. La esencia de la sociedad burguesa se entiende, por tanto, de forma relacional y potencialmente reflexiva. De acuerdo con ello, el derecho no es simplemente expresión de la arbitrariedad del dominio o instrumento del poder. Más bien es expresión de constelaciones sociales que han de entenderse también como relaciones de poder, pero subrayando la forma mediada en la que se articula el poder. Eso es lo que quiere señalar Horkheimer con la formulación de que las mediaciones “cobran vida propia”. “La ley como medio de dominación desarrolla su propia lógica”, se lee en el texto “Teoría del criminal”, una vida propia “cuya oposición al dominio no puede superarse enviando un hilo de seda” (1939/42b: 266), donde la metáfora del hilo de seda remite al soberano¹³. Horkheimer quiere expresar que la forma particular de reflexividad que caracteriza a la sociedad burguesa como relación y que también es central en el derecho, la posibilidad de discurso y de réplica, de la contradicción en el derecho y por medio del derecho, no puede eliminarse de modo decisionista. Como medio de las “relaciones de poder relativas”, según Horkheimer, “el derecho, como otras mediaciones, cobra naturaleza propia y capacidad de resistencia” (Horkheimer, 1939/42a: 290). El derecho, tal y como el filósofo lo desarrolla aquí, adquiere por tanto el momento de la autonomía.

¹³ La remisión al hilo de seda es una de las pocas referencias explícitas de Horkheimer a la cuestión de la soberanía. El “hilo de seda” era el símbolo de la soberanía del dominador absoluto en la figura del sultán en el Imperio Otomano, que podía declarar nula toda ley “enviando un hilo de seda”; frente a esta decisión no había ninguna instancia de apelación.

Al mismo tiempo, el derecho encubre el carácter particular de las relaciones de la sociedad burguesa. Las leyes, escribe Horkheimer en el fragmento titulado “Sobre la filosofía del derecho”, se encuentran “en armonía preestablecida” con el dominio travestido de producción, es decir, con relaciones de dominación basadas en la propiedad privada de los medios de producción (Horkheimer, 1942c: 262). De modo que las relaciones de dominación de la sociedad burguesa no entran en conflicto con la ley porque la particularidad dominante está mediada a través de la ley como relación social, como *rule of law*.

En eso consiste el carácter particular de la universalidad meramente formal del derecho. No cuestiona la propiedad de los medios de producción ni su separación de los productores, y con ello deja intacto el fundamento del orden social existente. Por medio de esta paradoja del derecho, que media una universalidad de carácter particular, el propio derecho produce el mito de la “armonía de intereses” que Horkheimer ya había criticado con anterioridad (1939: 309). Es también este mito de la armonía de intereses el que hace posible la suplantación radical del Estado, casi completa bajo el liberalismo: se hace absoluta la apariencia de la autonomía de la ley.

Lo que se pasa por alto aquí es el momento heterónomo del derecho. Y a este momento heterónomo del derecho remite Horkheimer cuando recuerda que el derecho se encuentra en armonía preestablecida “con la dominación”, que no ha sido superada por el derecho, sino que se ha mediado a través de él. En la sociedad burguesa, el momento heterónomo del derecho consiste en la violencia que garantiza la imposición del derecho cuando se cuestiona el “mito de la armonía de intereses”. Pues el derecho por sí mismo no está en condiciones de imponerse: para eso necesita de un tercer elemento. El momento heterónomo del derecho representa la persistencia de la soberanía, y con ello también el momento de la “inmediatez del dominio” que se hace valer para garantizar la validez del derecho y la unidad de la sociedad. En eso consiste la dialéctica del derecho: en su momento autónomo y heterónomo, que en la sociedad burguesa remiten inextricablemente el uno al otro. La racionalización de la inmediatez de la dominación, de la que Horkheimer hablaba a Grossmann, consiste en la absolutización de la apariencia de autonomía, en la suplantación del momento heterónomo del derecho, que en apariencia no necesita la soberanía, que al igual que el mito de la armonía de intereses deja sin explicar las relaciones de propiedad como fundamento de la sociedad burguesa.

Con la creciente concentración de capital este estado de cosas oculto se vuelve de nuevo visible. Las instancias de mediación social, entre ellas también el derecho, pierden centralidad. La dominación vuelve cada vez más “a su propia esencia” (Horkheimer, 1942a: 332); los *rackets* están en condiciones de imponer sus intereses de manera inmediata. Se suprime la coacción a la universalidad, tal y como es formalmente característica del derecho. Con la creciente composición orgánica del capital, “los rasgos progresivos de la competencia” (Horkheimer, 1943: 80) entran en declive. “Las categorías mediadoras se desprenden de su apariencia humanitaria” (Horkheimer, 1938: 279). Instancias mediadoras como el derecho pierden “su efímero carácter autónomo” (ibid.), el elemento de autonomía queda en segundo plano o se pierde por completo.

Horkheimer pone en relación el concepto de *racket* con estas instancias mediadoras que determinan la esencia de la sociedad burguesa –como el derecho, el mercado o el contrato– cuando dice que los *rackets* no sólo combaten el derecho, sino todas las mediaciones. La cuestión que se plantea ahí es hasta qué punto estas formas (de mediación) sociales, que determinan la esencia de la sociedad burguesa, son esenciales no sólo para ésta, sino también para la relación de capital; en qué medida no sólo están condicionadas *por* la relación de capital, sino que también son condicionantes *para* ella. Del mismo modo se plantea la cuestión de qué forma han de adoptar estos órganos de mediación, es decir, si carecen de un carácter reflexivo y pueden convertirse en un medio puramente técnico para mantener la relación de capital, o para “implementar determinados objetivos políticos”, tal y como Neumann lo había detectado en la función del derecho en el nacional-socialismo (Neumann, 1984: 518). La lucha contra las mediaciones tiene consecuencias de largo alcance.

Si la sociedad tiende a regresar “de nuevo al nivel de la dominación inmediata” (Horkheimer, 1939/42b: 276), lo que se produce no consiste en un simple retorno a la dominación directa. La separación entre sociedad y Estado, que había hecho posible y necesaria la mediación del dominio, no puede simplemente revocarse. El desarrollo que describe Horkheimer remite a una forma de dominación inmediata que sólo puede entenderse como abolición de la forma de dominación mediada. El *racket* es el concepto para esta forma mediada de la inmediatez del dominio.

Si se sigue el planteamiento de Horkheimer, en el *racket* se ven desmentidas todas las instancias de mediación que habían surgido con la sociedad burguesa. La sociedad de los *rackets* puede entenderse, por tanto, como una sociedad postbur-

guesa, o –tomando el concepto de Franz Neumann del no-Estado [*Unstaat*]– como una sociedad no burguesa [*unbürgerliche Gesellschaft*]¹⁴. Como concepto de unidad política sin mediación, el *racket* se opone a la unidad dialéctica mediada jurídicamente de las esferas separadas de la sociedad y el Estado característica de la sociedad burguesa. Con ello se pierde el modo específico de reflexividad que parecía tan característico de la sociedad burguesa y que estaba recogido en el derecho. La sociedad de *rackets* funciona de acuerdo con el modo de inclusión y exclusión. De este modo el *racket* representa un concepto de lo político que no en vano recuerda críticamente la distinción schmittiana de amigo-enemigo.

5 RACKETS Y SOBERANÍA

Si se eliminan todas las instancias de mediación o, una vez privadas de su carácter reflexivo, se las reduce a un medio técnico de dominación, el concepto del Estado, entendido como forma política de la sociedad burguesa, no puede quedar intacto. De acuerdo con Horkheimer, en la sociedad postliberal y postburguesa los intereses particulares tienden a poder imponerse de nuevo de forma total o casi totalmente inmediata, por lo que ya no necesitan medirse con un “interés general” representado por el derecho, tal y como formula Adorno¹⁵. Se pierde toda referencia a la universalidad, al carácter relacional característico de la sociedad burguesa. Con ello el “concepto de Estado”, que Horkheimer entiende como expresión de la racionalidad concreta que se materializa en una determinada sociedad y en este sentido también de la universalidad, pierde “completamente su antagonismo con el concepto de una particularidad dominante” (Horkheimer, 1939/42b: 269). Ahora el Estado tiende de hecho a convertirse en órgano exclusivo “de los grupos capitalistas más fuertes” (Horkheimer, 1939: 319). Con ello se pone en cuestión también la soberanía del Estado (Horkheimer, 1938: 267 s.).

En la forma que se ha descrito aquí, la crítica de la sociedad de *rackets* se constituye según el modelo del nacionalsocialismo. Éste se presenta a sí mismo como una “forma política amorfa” –como lo ha designado acertadamente el politólogo Gert Schäfer en su epílogo a la primera edición alemana del Behemoth de Franz Neumann (Schäfer, en Neumann 1984: 681)–, como una forma sin figura e informe y, por tanto, como una forma política que ya no puede entenderse como Esta-

¹⁴ El autor agradece a Claus Baumann la sugerencia de hablar de una “sociedad no burguesa”.

¹⁵ MHA XI 10.2, 3.

do en el sentido de una estructura ordenada con distribución de competencias y una división de poderes. Tampoco puede hablarse ya de un monopolio de la violencia, de un equilibrio de intereses, de un orden fiable a largo plazo, ni siquiera de una universalidad formal; por todo ello habla Neumann de un no-Estado [*Unstaat*] (Neumann, 1984: 16).

Ya en el mencionado texto de 1937 sobre “La transformación de la ley en el derecho de la sociedad burguesa”, Neumann había descrito con lucidez el proceso que tiene lugar cuando la estructura de *rackets* se impone frente a la soberanía y en último término la disuelve: “El Estado se convierte en una institución en la que actúa un paralelogramo de fuerzas, se convierte en una comunidad que se constituye orgánicamente a partir de comunidades inferiores. La violencia que ejerce ese Estado ya no es externa, por lo que decae la soberanía, es más bien la violencia de la propia comunidad organizada” (Neumann, 1937: 588)¹⁶.

El Estado como “paralelogramo de fuerzas” se descompone por tanto en *rackets* rivales. En este sentido, en su contribución a la teoría de los *rackets* titulado “Sobre la cuestión de la soberanía, Otto Kirchheimer había constatado que los esfuerzos teóricos del escritor nacionalsocialista Carl Schmitt se dirigían a la posibilidad de formular un concepto de lo político que implícitamente se correspondiera con precisión al dominio de *rackets* que compiten y se combaten entre sí. De acuerdo con Kirchheimer, Schmitt apuntaba a un concepto de lo político sin un “sujeto permanente de la soberanía” (Kirchheimer, 1964: 92), que aún no estaba disponible ni era necesario; sin un sujeto estatal, por tanto, “que tuviera como propósito o fuera capaz de equilibrar los intereses de los distintos grupos y partidos. [Schmitt] pasó a atribuir la soberanía a aquellas personas o grupos que, en circunstancias extraordinarias, se mostraran capaces de ejercer el dominio político” (ibid.); y la presuposición de Schmitt era que esa capacidad era momentánea, en ningún modo necesaria de forma permanente.

El *racket* es el concepto para esta nueva “sustancia de la unidad política” propagada por Schmitt, que en último término es una entidad post-estadista y post-soberana. Pero, allí donde sólo hay acuerdos precarios entre los *rackets*, a nivel interno hay un estado de excepción permanente, y a nivel externo un perpetuo estado de guerra. La situación permanece inestable, también en lo que respecta a intereses

¹⁶ Esta cuestión emerge también en el citado texto de Stephen Eric Bronner, cuando este escribe que no puede hablarse de la “política de gánsteres” como de una “formación institucional organizada” (Bronner, 2018).

comunes puramente precarios, como escribió Kirchheimer (ibid., 95). La lucha de los *rackets* que rivalizan entre sí por dirimir quién encarna la “sustancia de la unidad política” ya no tiene fin.

Según Carl Schmitt (2002: 39), para lograr producir una “unidad política organizada y [...] pacificada” pese a las incesantes luchas de *rackets*, ha de establecerse un enemigo. El propio Schmitt no deja ninguna duda de que la unidad política pacificada y organizada sólo puede lograrse mediante una determinación de un enemigo “con el grado más extremo de intensidad” (ibid.: 27), y que el enemigo verdadero y total que se requiere en este sentido son los judíos (Schmitt, 1991: 18). Aquí se manifiesta la relevancia central del antisemitismo en relación con los *rackets* (Fuchshuber, 2019: 476 ss.).

Pero, incluso allí donde los *rackets* no se constituyen explícitamente como colectivos de asesinos antisemitas, existe la tendencia de que la estructura política paranoica de los *rackets*, que no conoce sino la distinción entre amigo y enemigo, entre dentro y fuera (Horkheimer, 1939/42a: 291), se amalgame con el delirio antisemita que impera a nivel social y que se ve reforzado por la constitución subjetiva de los individuos socialmente atomizados que se agrupan en los *rackets* sin mediaciones y forzados a unirse de forma inmediata.

Sin embargo, no en todas las sociedades en las que se constituyen estructuras de *rackets* ese proceso coincide con la disolución de la soberanía, incluso si el dominio de los *rackets* tiende hacia ahí. También es relevante si la estructura de *rackets* llega a sustituir por completo la forma universal del derecho o si ésta preserva su validez, en el sentido de que la apariencia de autonomía y, con ello, la eficacia de la universalidad del derecho y de otras instancias de mediación no haya desaparecido por completo. En palabras de Franz Neumann, se trata de dirimir en qué medida el derecho se ha visto degradado de instancia de mediación a un puro medio técnico del dominio o de la administración (Neumann, 1984: 518). Sin embargo, con respecto a las conclusiones que se han esbozado aquí, Horkheimer analizó las formas concretas que presentan las sociedades particulares que se derivarían de sus reflexiones sobre la teoría de los *rackets*. No llevó a cabo un análisis más diferenciado de si el proceso que había analizado en su teoría de los *rackets* llevaba en determinados casos a la eliminación del derecho y a la disolución de la soberanía –como ocurrió en el nacionalsocialismo– o si éstos se mantienen a pesar de la tendencia social.

Eso puede deberse fundamentalmente a que el proyecto de Horkheimer de una teoría de los *rackets* nunca llegó a materializarse. Además, su comprensión de la

transición del liberalismo a la sociedad postliberal o al capitalismo monopolista y la sociedad de *rackets* tenía en último término una impronta economicista. El concepto de lo político que desarrolla a partir del *racket* se entiende a menudo como una mera función de lo económico. Sin embargo, depende de las circunstancias concretas de un orden social y político y de su personal si la tendencia económica lleva de hecho a suspender o a eliminar ese orden. Los casos históricos de Alemania y Estados Unidos revelan hasta qué punto marca la diferencia que una sociedad se identifique completamente con la tendencia a la autoeliminación negativa del capital, como hizo Alemania en el dominio de una producción de plusvalor sin mediación, y por tanto sin crisis, que debía fomentarse mediante la eliminación de los judíos, a los que confundían con agentes de la mediación. O si hay un soberano político que, en vista de esta tendencia hacia la autoeliminación negativa del capital, interviene como agente hegemónico para mantener o restablecer las bases de la valorización del capital, como hizo Estados Unidos cuando entró en guerra contra Alemania (cfr. Fuchshuber, 2019: 450 ss.).

6 SOBRE LA ACTUALIDAD DE LA TEORÍA DE RACKETS

Los editores del actual número de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* se han propuesto analizar la relación actual entre liberalismo, capitalismo y autoritarismo. A primera vista, la teoría de los *rackets* describe exactamente el proceso que atraviesa el modo capitalista de producción y reproducción en su paso de la constitución política del liberalismo a la del autoritarismo. Pero, ¿puede equipararse la sociedad de *rackets* con lo que describe el término autoritarismo? Si se tiene en cuenta la pluralidad de estados y sistemas de gobierno que hoy se denominan autoritarios, se plantea la cuestión de hasta qué punto el concepto de autoritarismo es adecuado para determinar el elemento común a estas sociedades tomando en consideración a su vez sus diferencias. Algo parecido podría decirse de la relación entre neoliberalismo y capital. Si bien no podemos entrar aquí a una discusión minuciosa de esos términos, tal vez a lo largo de este apartado pueda dar a entender cómo los fenómenos habitualmente designados como neoliberalismo y autoritarismo podrían entenderse como elementos problemáticos desde el punto de vista de una teoría crítica de la sociedad de *rackets*.

Como se ha mostrado, en su teoría de los *rackets* Horkheimer ha esbozado la crítica de una sociedad que, con la creciente composición orgánica del capital, va

perdiendo sus momentos liberales y tiende a la autoabolição de la sociedad burguesa y a la liquidación de las instancias de mediación fundamentales para ésta. Este proceso afecta también al Estado y la soberanía, por lo que su punto de llegada no es simplemente un Estado regido de forma autoritaria que –al eliminar la forma universal del derecho y otras formas de mediación capitalista-burguesa como los parlamentos elegidos democráticamente, la división de poderes, etc.– continúa representando e imponiendo una unidad política. Herbert Marcuse lo había señalado ya en su ensayo de 1934 “La lucha contra el liberalismo en la comprensión totalitaria del Estado”, donde podía leerse: “El giro del Estado liberal al total-autoritario se produce sobre la base del mismo orden social. Teniendo en cuenta esta unidad de la base económica puede afirmarse que es el propio liberalismo el que ‘produce’ a partir de sí mismo el Estado total-autoritario: como su propia culminación en un nivel más avanzado del desarrollo. El Estado total-autoritario es la organización y la teoría de la sociedad adecuada al estadio monopolista del capitalismo” (Marcuse, 1934: 174 s.). Pero, según Marcuse, el desarrollo no se detiene con el Estado total-autoritario. Este contiene “también elementos ‘nuevos’, que apuntan más allá del viejo orden social liberal y su mera negación. Elementos en los que se anuncia un verdadero contragolpe dialéctico contra el liberalismo, pero que para llegar a realizarse requieren la eliminación de los fundamentos económicos y sociales que el Estado total-autoritario aún sostiene” (ibíd.: 175).

Aquí Marcuse anticipa de modo aún indeterminado la tendencia hacia una sociedad de *rackets*. El desarrollo al que alude apunta tendencialmente más allá del Estado autoritario. Para el concepto de autoritarismo esto significa que –en determinadas sociedades– hay formas que, aunque no se aferran a la constitución democrática de una sociedad, sí que lo hacen en cierto modo a instancias de mediación social y económica como el derecho, el contrato y el mercado, y con ello contrarrestan la tendencia a la descomposición de la soberanía. Como se explicará más adelante, estas representaciones del Estado juegan un papel relevante en la teoría política del neoliberalismo. Se corresponden con la comprensión clásica del autoritarismo como una tendencia hacia un estado fuerte, iliberal y autoritario. Pero también hay formas en las que el “contragolpe dialéctico” que señalaba Marcuse apunta ya de modo concreto a la supresión de las formas de mediación de la sociedad burguesa y a la descomposición de su forma política, el Estado. Los dos autores citados al comienzo del texto, Stephen Eric Bronner y Martin Jay, señalan que lo que a menudo se denomina autoritarismo tiene una tendencia que no sólo

se dirige contra la forma universal del derecho, sino también contra la soberanía y el Estado: “En cierto sentido, el objetivo de la política de gánsteres es lo que Franz Neumann denominaba ‘el Estado sin Estado’, escribe por ejemplo Bronner (2018). Y Martin Jay afirma con mayor precisión aún: “Los efectos pacificadores de las ideologías e instituciones mediadoras o universalizadoras disminuyen, y la autoconservación depende de la obediencia al protector más plausible. La soberanía estatal, sea popular o no, se ve debilitada hasta el punto de su virtual extinción, como autoridad legítima se ve reemplazada por la pura coerción y se revoca el monopolio de la violencia que Max Weber atribuyó al Estado moderno” (Jay, 2020).

Las distintas formas a las que aquí se alude no se encuentran en una relación de contraposición abstracta, sino dialécticamente mediadas. A menudo sólo se asocian con el autoritarismo las formas del Estado autoritario fuerte. Frente a ello, los elementos “nuevos” a los que alude Marcuse, que apuntan más allá de la “mera negación” del liberalismo, pueden encajar en el marco de la sociedad de *rackets* analizada por Horkheimer, que va de la mano del proceso de debilitamiento y destrucción de la soberanía, la autoridad legítima y el monopolio estatal de la violencia señalado por Jay. Se requiere por tanto de un análisis más detenido para poder determinar con más precisión un fenómeno etiquetado como “autoritario”.

La alusión de Bronner a Neumann ofrece en este sentido un punto de partida fundamental. En su análisis del nacionalsocialismo, Neumann había escrito que un Estado “estaba definido conceptualmente”, además de por la validez universal del derecho, “por la unidad del poder político que ejercía” (Neumann, 1984: 541). En el nacionalsocialismo, por el contrario, el principio del *Führer* era el único componente de integrador en las disputas por el poder. Sin embargo “las decisiones del *Führer*” eran “tan sólo resultado de los acuerdos logrados entre las cuatro direcciones” (ibid.: 542), es decir, los cuatro *rackets* en competencia que identifica Neumann: el Partido, la *Wehrmacht*, la burocracia y la industria. De acuerdo con Neumann, “no había ninguna necesidad de un Estado que estuviera por encima de todos estos grupos”, pues “eso podía ser incluso un obstáculo para llegar a acuerdos y dominar a las clases oprimidas” (ibid.), y significaría además una restricción de la arbitrariedad. “En consecuencia, es imposible identificar un órgano determinado en el sistema nacionalsocialista que tenga el monopolio del poder político”, señala Neumann, que concluye por ello que el sistema político alemán no es un Estado (ibid.: 541).

Sin duda, el nacionalsocialismo alemán y la Federación Rusa actual son sociedades enormemente diferentes; con todo, las reflexiones citadas de Neumann dan pie a hacer una observación reveladora sobre el gobierno de Putin. El periodo de la Federación Rusa anterior a la toma del poder de Putin en el año 2000 se describe como una época en la que apenas podía distinguirse entre “la actividad económica legal y las actividades del hampa criminal” (Laqueur, 2015: 63). De acuerdo con el historiador Walter Laqueur, si alguna vez se hicieran públicas el alcance y las circunstancias de las peleas de *rackets* en la época que siguió al colapso de la Unión Soviética, “podrían hacer que los sucesos de la era de los barones ladrones [*robber barons*] estadounidenses parezcan en comparación una riña de guardería” (ibid.). Si bien en el mandato de Boris Yeltsin, pese a enormes problemas, se dieron pasos en dirección hacia una democratización del país, Putin dijo al respecto: “Si la democracia significa la descomposición del Estado, no necesitamos la democracia” (cit. en Baker, Glaser, 2005: 286). Sin embargo, Putin no contrarrestó las tendencias desintegradoras que él mismo había observado derrocando e integrando a los *rackets* en el Estado de derecho, en la medida en la que eso sea posible dentro de las formas de dominación estatal. Su “sistema Putin” se caracteriza, más bien, por la destrucción de la división de poderes y de la validez universal del derecho, que se ven sustituidas por una vertical del poder orientada hacia él (Fuchshuber, 2019: 550 ss.). Tan sólo se preservó la “imitación de un sistema liberal-democrático y del estado de derecho” (Shevstova, 2006: 7). Es cierto que formalmente Putin dejó “intactas las instituciones y las determinaciones fundamentales de la constitución”, como escribe el experto en Rusia Manfred Hildemeier. “Formalmente la democracia y la división de poderes se mantienen como rasgos característicos y logros del orden post-soviético. Se ha intentado caracterizar esta dualidad como un ‘para-constitucionalismo’. Es manifiesto lo que se quiere decir con ello: que hacia afuera se intentó mantener las apariencias, pero que se socavaron las competencias de los órganos regulares para transferirlas a comisiones creadas por el presidente y dependientes de él” (Hildemeier, 2011: 20). Dentro de estas estructuras paralelas, Putin desempeña una función integradora que la politóloga Lilia Shevstova ha denominado una “institucionalización de la lealtad” (Shevstova, 2006: 8). Shevstova ha observado esa extraña ambivalencia en la función del presidente que Neumann había descrito a propósito del *Führer* nacionalsocialista: de acuerdo con ella, éste aparece por una parte como punto de culminación inexpugnable del poder político, pero al mismo tiempo aparece como la instancia que se limita a otorgar la facilidad nece-

saría a las decisiones y acuerdos que ya han tomado los distintos *rackets* en disputa. Para Shevstova “la pregunta por quién toma las decisiones y quién tiene más influencia, el presidente o su séquito” pierde todo sentido. “En el autoritarismo burocrático el caudillo depende del estrato de burócratas; tanto más cuanto más tiempo permanece en el poder. Pero sólo él está en condiciones de legitimar las decisiones que éstos toman” (ibíd.).

También en Rusia la eliminación o el socavamiento de las instancias de mediación social ha tenido un gran impacto sobre el Estado y la soberanía. En lugar de un sujeto estatal que “se ocupe y esté en condiciones de equilibrar los intereses y deseos de los distintos grupos y partidos”, Putin aparece como una de las personas que señalara Otto Kirchheimer que, “en unas condiciones extraordinarias, se muestran capaces de ejercer el dominio político” (Kirchheimer, 1964: 92). Putin se ha colocado en la cúspide de los *rackets* antagonistas de tecnócratas, oligarcas y los “silowiki” reclutados por los servicios de seguridad y se adapta a su rivalidad con la arbitrariedad de sus decisiones políticas, tal y como le resulta oportuno. Se sirve de la constante dinámica de competencia en la que los distintos *rackets* pugnan por las mejores posiciones de influencia sobre el presidente para ponerles a unos contra otros y reforzar así su posición de poder. Es cierto que, pese a las luchas y competencias internas, la Federación Rusa cuenta con una especie de monopolio estatal de la violencia que se emplea contra los que se designan como enemigos dentro y fuera del país; desde esta perspectiva se puede considerar a Rusia un “Estado”. Pero, al mismo tiempo, la creación de una guardia nacional que depende directamente del Presidente y que cuenta con amplias competencias y está fuertemente armada (Klein, 2016: 19) revela que este monopolio de la violencia se encuentra amenazado o que más bien se corresponde con una acumulación de poder paramilitar bajo el mando de Putin. La unidad política no está mediada por una dialéctica del derecho, sino que se produce tan espontánea como provisionalmente con la determinación del enemigo interno (contra personas LGTB, contra las personas a las que se declara “agentes extranjeros” o colaboradores de ONGs, así como contra otros representantes de una “decadencia de occidente”) o externo (frente a Ucrania, la OTAN, con la advertencia de una “rusofobia” de Occidente, etc.). Por ello, el orden político de la Federación Rusa podría denominarse un Estado de *rackets*. Se mantendrá mientras haya algo que repartir.

En Hungría, país miembro de la UE que a menudo se utiliza como ejemplo paradigmático de un Estado cada vez más autoritario, el giro que Viktor Orban ha

proclamado hacia un “Estado iliberal” no sólo revela consecuencias para la validez del derecho, sino también para la estatalidad y la soberanía. Pese a las intervenciones masivas en el estado de derecho húngaro, ciertas instancias centrales de mediación social no han perdido todo efecto –al menos si se otorga credibilidad a estudios como los del *think tank* Freedom House (2021)–. Sin embargo, el politólogo Bálint Magyar ofrece una imagen sombría de lo que denomina un Estado mafioso post-comunista, en el que la división de poderes y el sistema de contrapesos ha sido eliminado, la independencia de la justicia es cuestionable y otros muchos aspectos determinantes de una democracia constitucional han quedado sin efecto (Magyar, 2016). Para Magyar, las clasificaciones de la democracia como las que elaboran Freedom House y otros encubren las verdaderas dimensiones del socavamiento de la democracia y la estatalidad en Hungría (ibíd.: 3). Al igual que Horkheimer con la sociedad de *rackets*, también Magyar quiere evitar que el Estado mafioso se entienda como un Estado que se ve erosionado desde fuera por la acción de oligarcas que compiten entre sí. Más bien el propio Estado se convierte en el actor principal de una fusión de las esferas de la política y la economía, que en la sociedad burguesa están mediadas. Durante el gobierno de Fidesz (1998-2002) este proceso aún se había dado dentro de los límites de las instancias mediadoras institucionales, pues las reformas legales decisivas requerían una mayoría parlamentaria de dos tercios¹⁷. Desde 2010, es decir, desde que Fidesz vuelve al poder con mayoría absoluta, estas instancias mediadoras han sido derribadas y, “una vez se han deshecho de esta barrera, el atrincheramiento del Estado mafioso se ha llevado a cabo con la mayor intensidad posible” (ibíd.). Magyar describe en detalle la estructura de poder del Estado mafioso post-comunista. Aunque insiste repetidamente en que es su penetración institucional lo que ha dado al Estado su enorme estabilidad, no parece estar del todo seguro de su solidez. Si se sigue su análisis, el Estado húngaro habría perdido –formulado en palabras de Horkheimer (1939: 319)– “toda contradicción con el concepto de una particularidad dominante”. Sin embargo, con ello su unidad política se ha vuelto más precaria de lo que podría parecer. Sólo que no se pondrá en cuestión mientras el Estado tenga fondos suficientes a su disposición para repartir entre sus adeptos para garantizar su leal-

¹⁷ “Con una mayoría de menos de dos tercios, las condiciones necesarias para formar un Estado mafioso –el monopolio del poder y la eliminación de la separación de poderes– no podía tener lugar” (ibíd.: 3).

tad –si es que no lo logra mediante la intimidación–, y mientras pueda movilizar a la población contra enemigos internos y externos, uniéndola de esta manera.

Sin embargo, su inclusión en la UE pone límites al Estado mafioso húngaro. A diferencia de Putin en la Federación Rusa, Orban no puede actuar con la misma violencia despiadada en política interior y exterior. Como escribe Magyar, ante esta restricción de sus márgenes de maniobra, en último término el primer ministro húngaro tiene la opción de “aplicar a toda velocidad el esquema ideológico piramidal que aspira a movilizar el lado oscuro de los ciudadanos: elementos de homofobia, xenofobia, fundamentalismo religioso [...] se añaden en una mezcla cada vez más inflamable” (Magyar, 2016: 294).

Hasta qué punto es acertada esta valoración lo revela la ley aprobada en junio de 2021, que, con el pretexto de proteger a los niños, discrimina a personas LGTBQ: “Creo que con la nueva ley Orban quiere, por una parte, distraer de los distintos problemas recientes”, afirma el politólogo András Bozóki a la emisora Deutsche Welle, confirmando la tesis de Magyar: “Por otra parte [Orban] también ha perdido algunos temas. Por ejemplo, el miedo a la migración ya no está en condiciones de movilizar a las masas, puesto que apenas llegan refugiados. Por eso Orban recurre ahora a un tema identitario como la homofobia radical, que difumina deliberadamente los límites de los asuntos públicos y privados y tiene un propósito de polarización social” (Verseck, 2021).

Como revelan las reflexiones de Magyar, en último término la pertenencia a la EU es lo que garantiza la estabilidad del Estado mafioso húngaro. A la vez que las distintas subvenciones de la UE mantienen su liquidez, su integración en esta federación de Estados es lo que certifica su soberanía. Eso se vuelve particularmente claro si se tiene en cuenta la distinción analítica entre soberanía interior y exterior, como lo hace el abogado constitucional alemán Dieter Grimm: “Para gozar de soberanía exterior, basta que un Estado pueda aparecer como un sujeto estatal capaz de actuar”, afirma Grimm. Hungría es capaz de ello, y como Estado miembro de la UE también cuenta con la legitimidad para ello¹⁸.

Sin embargo, la soberanía interior, pese a todas las maniobras de política interna, parece abocada a la descomposición. Al final de su libro, Magyar sugiere una “espiral de desestabilización” del estado mafioso, entre otros motivos a causa de los precarios recursos financieros para sostener el régimen (Magyar, 2016: 290). Los

¹⁸ Esto refleja en cierto modo el primado de la política exterior en materia de soberanía subrayado por Leo Strauss (2008: 183 s.).

esfuerzos de Orban por crear estructuras paralelas que le permitan mantener el poder en el caso de una futura derrota electoral podrían apuntar en el mismo sentido (Verseck, 2021).

Evidentemente, estas breves observaciones sobre Hungría y la Federación Rusa son demasiado vagas e inespecíficas como para poder parecer plausibles por sí mismas. Tan sólo pretenden subrayar que es necesario un estudio más detenido de los gobiernos y Estados denominados “autoritarios”, cuyo carácter represivo no debe bastar para que se los equipare sin más con un “Estado fuerte”. La teoría de los *rackets* puede ofrecer una contribución para una investigación más diferenciada de la relación dialéctica que detectara Marcuse entre las formas iliberales-autoritarias de estatalidad y soberanía y su descomposición en el curso de la eliminación y el socavamiento de las instancias mediadoras.

7 LOS RACKETS Y EL NEOLIBERALISMO

¿Cuál es la relación de todo esto con el neoliberalismo? En primer lugar, la teoría neoliberal, tal y como la formularon sus autores determinantes, era una reacción a los procesos de transformación social que subyacen a las reflexiones de Horkheimer sobre la teoría de los *rackets*. Desde el punto de vista histórico, el neoliberalismo es un intento de responder a los procesos de concentración y monopolización de la sociedad en general y en particular a los procesos de descomposición de la República de Weimar –íntimamente relacionados con ellos–, que se han entendido como una crisis del liberalismo. Como escribe Thomas Biebricher, que se ha ocupado intensamente de la teoría política del neoliberalismo, el principal problema para estos teóricos eran el creciente corporativismo y el colectivismo (Biebricher, 2021: 32). Desde un punto de vista superficial, la teoría de los *rackets* y la teoría neoliberal casi parecerían converger aquí. Los primeros neoliberales no eran en absoluto “fundamentalistas del mercado; al contrario, en cierto modo era precisamente el mercado lo que se convirtió en un problema para ellos, pues en vista del declive y la crisis del liberalismo ya no era posible limitarse a contemplar cómo las férreas leyes de la economía regulaban las cosas automáticamente y por sí mismas” (ibíd.: 44). De modo que no sólo los ordoliberales habían considerado necesaria una “política agresiva antimonopolio, así como combatir todas las formas de poder económico” (ibíd.: 65). Si, en los debates sobre el New Deal en Estados Unidos, los críticos del intervencionismo de Estado ya habían advertido explíci-

tamente sobre la influencia de los *rackets*, esto valdría también implícitamente para los defensores de la teoría neoliberal.

“No es una exageración afirmar que el declive del liberalismo era equivalente para Hayek con el declive del Estado de derecho”, escribe Biebricher, y cita las siguientes palabras del precursor del pensamiento neoliberal: “El liberalismo es equivalente con la exigencia del ‘imperio de la ley’ en sentido clásico [...]” (Hayek, cit. Biebricher, 2021: 76). En este contexto Hayek advierte también que el desarrollo del Estado de derecho lleva a que apenas existan restricciones “a las que esté sometido el soberano”, (Biebricher, 2021: 77), por lo que “las sociedades liberales existentes se están transformando paulatinamente en sociedades totalitarias” (Hayek, cit. en Biebricher, 2021: 77 s.). Sin embargo, según Biebricher, muchos neoliberales se oponen “sobre todo a la supuesta mezcla y superposición de Estado, economía y sociedad [...]; a un Estado que intervenga en los procesos económicos en beneficio de determinados grupos de productores, y en cierto modo a instancia de ellos” (Biebricher, 2021: 106 s.), y que por tanto permitiría enlazar aquí sin problemas con Horkheimer, ya que “pierde completamente su contradicción con el concepto de una particularidad dominante” (Horkheimer, 1939: 319). El señalamiento de una superposición de Estado, economía y sociedad alerta de las implicaciones de esa fusión de Estado y sociedad que también Franz Neumann había analizado en sus reflexiones de teoría del derecho y Horkheimer en su teoría de los *rackets*; también los ordoliberales “temen que, en último término, estos enredos del Estado terminen por llevarle a su disolución y su destrucción” (Biebricher, 2021: 107).

Al menos una parte de los teóricos neoliberales quería tomar medidas contra el colapso del Estado en manos de intereses particulares por medio de un Estado fuerte y autoritario. Este “liberalismo autoritario” –tal y como lo denomina Biebricher– implicaba que teóricos neoliberales y ordoliberales como Hayek y Röpke “intentaron sistemáticamente llevar a cabo una distinción sistemática entre autoritarismo y dictadura, por una parte, y el totalitarismo que ellos criticaban por otra” (ibíd.: 111 s.). Lo que pretendían era un liberalismo sin sus momentos reflexivos, que aspiraban a la universalidad, es decir, sin aquellos momentos que para Horkheimer se convertían en “el elemento sustancial del espíritu” y que se contraponían a los *rackets* (Horkheimer, 1939/42: 289). Lo que los teóricos neoliberales buscaban era un liberalismo sin democracia. Hayek, por ejemplo, creía que era posible que una democracia ejerciera un poder totalitario, mientras que al mismo tiempo

cabía concebir que “un gobierno autoritario actúe siguiendo principios liberales” (Biebricher, 2021: 112).

Visto de este modo, el neoliberalismo reproduce teóricamente el cambio social que supuestamente quería contrarrestar. Hayek y otros reclamaban un Estado fuerte con la esperanza de que éste –en línea con la primera parte del citado postulado de Marcuse– pudiera preservar o restablecer “los fundamentos económicos y sociales” del liberalismo a través de medidas autoritarias y antidemocráticas, manteniendo así la unidad política. No es casual que se remita a menudo a la cercanía de Hayek con Carl Schmitt (Scheuermann, 1997). Hayek consideraba por ejemplo inconcebible que los principios constitucionales que afirmaba defender “se derroquen provisionalmente cuando se pone en peligro la preservación de ese orden a largo plazo” (Hayek, cit. Biebricher, 2021: 215). Apoyando inconscientemente la dinámica a la que Marcuse alude y que Horkheimer presenta al menos en parte, que en último término tiende a destruir estos fundamentos, los liberales quieren restituir el liberalismo con medios antiliberales. Con ello contribuyen a la tendencia que Marcuse había denominado un “contragolpe dialéctico contra el liberalismo”, que se realiza en la sociedad de *rackets*.

La sociedad de *rackets* va más allá de una “mera negación” (Marcuse) de las instancias mediadoras vinculadas al orden liberal porque en ella, con el abandono de los momentos reflexivos del liberalismo, se rescinde toda relación con el plano general –incluso la que aún es necesaria en la negación del liberalismo–. Lo que la teoría neoliberal comparte con su adversario declarado, el totalitarismo, es su oposición a la razón. Como puede mostrarse con Horkheimer, la existencia de una organización razonable de la sociedad *que se establece a través de las mediaciones*, tal y como había pretendido el liberalismo, es combatida o puesta en cuestión por la sociedad de *rackets*. Eso puede ocurrir remitiendo a una “falsa unidad” pseudonatural (Horkheimer, 1942d: 353), que como comunidad natural no necesita de mediación alguna y se cree eximida de legitimarse racionalmente porque representa una particularidad orgánica concreta, como en la demencia *völkisch* de los nacionalsocialistas. Violencia, exclusión y explotación no necesitan ya ninguna legitimación racional, mediada por la universalidad. Pero también el antirracionalismo de la teoría neoliberal desmiente toda posibilidad de una totalidad accesible a la razón. En este sentido la teoría neoliberal es genuinamente antiliberal.

En el caso de Hayek esto arraiga en que explica el liberalismo clásico “desde la tradición de la contrailustración”, como revela detalladamente Gerhard Stapelfeldt

en su estudio sobre el neoliberalismo (2009: 53 s.) y como reconoce también Biebricher (2021: 218). A primera vista puede parecer que la crítica del “racionalismo” (ibíd.: 186) de Hayek pudiera entenderse como parte de una autocrítica de la razón en la línea de *Dialéctica de la Ilustración*. Pero cuando se examina más atentamente queda claro que se refiere a otra cosa. Si Horkheimer y Adorno quieren mostrar que en la historia de la Ilustración, con su tendencia a una razón meramente instrumental, no ha habido demasiada Ilustración, sino más bien demasiado poca, en el sentido de que entienden que el supuesto límite de la posibilidad de esclarecer las relaciones sociales es un producto de la ideología burguesa, los neoliberales no intentan establecer el límite de la razón para superar a ésta, sino para definirla positivamente: “No abogamos por la abdicación de la razón, sino por un examen racional del ámbito en el que es adecuado emplear la razón”, escribe por ejemplo Hayek (cit. en Biebricher, 2021: 182). Rebasar ese límite, hacer todo accesible a la razón, significaría para él promover el Estado totalitario; Hayek establece “una relación directa entre la *hybris* de la razón y el ascenso del totalitarismo moderno, y también [Alexander] Rüstow considera que en último término el bolchevismo, el fascismo y el nacionalsocialismo son revueltas irracionales contra un racionalismo unilateral y absolutizado” (Biebricher, 2021: 188).

Frente a ello Horkheimer y Marcuse intentan mostrar –en la estela de Marx– que el liberalismo, pese a sus “elementos de auténtico racionalismo”, tiene un núcleo irracional, que cobra expresión en el credo liberal individualista de la “mano invisible” (Adam Smith) y la “astucia de la razón” (Hegel), que reproduce la totalidad social –lo universal– a través de la acción egoísta de muchos individuos y al margen de su conciencia. Y es que la racionalidad del liberalismo está “unida a la praxis racional del sujeto económico aislado, es decir, a una pluralidad de sujetos económicos individuales. Es cierto que, al final, la racionalidad de la praxis liberal se revela también como un todo, pero ese mismo todo se sustrae a la racionalización. [...] A través de esta privatización de la *ratio* la construcción racional de la sociedad llega a su fin objetivo” (ibíd.: 174). En este sentido *El capital* de Marx era una autocrítica de la razón. Ponía de manifiesto que el concepto de razón que subyacía a la autocomprensión del liberalismo no se correspondía con su propio concepto, porque no podía pretender una verdadera universalidad: la relación social no es percibida y parece desarrollar una vida propia independiente de los individuos: la socialización tiene lugar a espaldas de éstos. De modo que la sociedad aparece en forma fetichizada como segunda naturaleza. Horkheimer y sus cola-

boradores pretendían enlazar con el proyecto marxiano y desarrollarlo. Había que mostrar cómo una razón meramente particular se desarrolla como sinrazón: la racionalidad irracional de la autoconservación que se imbrica irreflexivamente en la dominación.

En lugar de llevar la Ilustración más allá de sí misma, la teoría neoliberal puede entenderse como apología de esta irracionalidad: “La sociedad en su conjunto es incognoscible, y por tanto no puede conducirse racionalmente, ni mucho menos disponerse de forma razonable: debe aceptarse como un entramado mitológico destinal”, afirma críticamente Stapelfeldt recogiendo lo que el neoliberal Wilhelm Röpke postula ofensivamente en su escrito “El orden natural”; es decir: el rechazo de una “filosofía social del hombre que se llama a sí mismo moderno y que cree poder ‘hacer’ la sociedad y la economía” (cit., en Biebricher, 2021: 173).

La sociedad se reduce así a una unidad inconsciente y sin mediaciones, en la que no hay nada realmente general, sino tan solo un todo que es la suma de sus partes. La pretensión de la ideología burguesa de superar la coacción, la violencia y la explotación, que aún latía en el liberalismo, pierde entonces no sólo el carácter de un imperativo social basado en la razón, sino que, de acuerdo con la ideología neoliberal del límite de la razón, la dominación se acepta como una necesidad natural, y ya esto es genuinamente autoritario. Lo que es una necesidad natural no tiene necesidad de legitimarse, e implica la perpetuación de la coacción, la explotación y la violencia. Éstas no han de ensalzarse, pero intentar superarlas remitiendo a una reproducción racional de la sociedad sólo puede conducir a un desastre totalitario. Sin embargo, una sociedad que ya no remita al plano de lo general ya no puede medirse ni criticarse por el grado de realización o de realizabilidad de sus propias pretensiones; en este sentido la teoría neoliberal es más que la mera negación del liberalismo.

Es cierto que la teoría y la praxis neoliberal quiere mantener instancias de mediación irrenunciables para una sociedad organizada según la forma del capital, pero sin su elemento reflexivo, que apunta al plano general. Eso lleva a que, en último término, las mediaciones se vean también socavadas y tiendan a convertirse en “medios técnicos para imponer determinados objetivos políticos” (Neumann, 1984: 518). La teoría neoliberal no sólo queda impotente y sin conceptos frente a las tendencias que dice querer combatir, sino que –como Hayek en Chile con Pinochet y en Portugal con Salazar– se convierte en su cómplice complaciente (Biebricher, 2021: 215 s.). Desea una soberanía que se manifieste en un dominio autoritario y

un Estado monolítico y antipluralista, que no pueda ser controlada por ninguna fuerza particular, y sin embargo queda inerme frente a la lógica de la totalidad social negativa del capital, que no logra conocer y que en Alemania culminó en el nacionalsocialismo. A diferencia de los fragmentos de la teoría de los *rackets* aquí presentados, la teoría neoliberal no logra comprender el nexo entre la unidad y la descomposición de la sociedad y su forma política¹⁹. De modo que la teoría neoliberal y la praxis del gobierno autoritario representan formas de reacción convergentes e inconscientes al proceso de crisis de la relación social basada en el capital, que no sólo tiende a ir más allá del liberalismo, sino a la autoabolición negativa del capital.

Traducción del alemán de Jordi Maiso

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (2003): “Reflexionen zur Klassentheorie”, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Fráncfort: Suhrkamp, 373-391.
- ASLUND, Anders (2019): *Russia's Crony Capitalism: The Path from Market Economy to Kleptocracy*. New Haven / Londres: Yale University Press.
- BAKER, Peter y GLASER, Susan (2005): *Kremlin Rising. Vladimir Putin's Russia and the End of Revolution*, Nueva York: Scribner.
- BIEBRICHER, Thomas (2021): *Die politische Theorie des Neoliberalismus*, Berlín: Suhrkamp.
- BRONNER, Stephen Eric (2018): “Gangster Politics”, *New Politics*, 29.09.2018; <https://newpol.org/gangster-politics/>
- DAWISHA, Karen (2014): *Putin's Kleptocracy: Who Owns Russia?* Nueva York: Simon + Schuster.
- EVANS, Richard J. (2005): *Das Dritte Reich. Band I. Der Aufstieg*, Munich: Deutsche Verlags-Anstalt.
- FREEDOM HOUSE (2021): “Freedom in the World 2021: Hungary”; <https://freedomhouse.org/country/hungary/freedom-world/2021>
- FUCHSHUBER, Thorsten (2019): *Rackets. Kritische Theorie der Bandenherrschaft*, Friburgo: ça ira.

¹⁹ Thomas Biebricher señala también en su estudio, a partir del ejemplo de Walter Eucken, en cuyas reflexiones “hay que registrar la falta de toda estrategia para que el Estado pueda lograr eludir la ofensiva de los grupos de interés” y hacer así frente a la tendencia diagnosticada por Eucken hacia la disolución del Estado (Biebricher, 2021: 208)

- GURFEIN, Murray I. (1934): "Racketeering", en Edwin R.A. Seligman, Alvin Johnson (eds.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. 13, Nueva York: Macmillan, 45-50.
- HILDEMEIER, Manfred (2011): "Von Gorbatschow zu Medwedew: Wiederkehr des starken Staates", *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 61/49-50, 16-22.
- HORKHEIMER, Max (1938): "Die Philosophie der absoluten Konzentration", en *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Fráncfort: Fischer 1988, 295-307.
- HORKHEIMER, Max (1939): "Die Juden und Europa", en *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Fráncfort: Fischer 1988, 308-331.
- HORKHEIMER, Max (1939/42a): "Die Rackets und der Geist", en *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Fráncfort: Fischer 1985, 287-291.
- HORKHEIMER, Max (1939/42b): "Theorie des Verbrechers", en *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Fráncfort: Fischer 1985, 266-276.
- HORKHEIMER, Max (1942a): "Vernunft und Selbsterhaltung", en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Fráncfort: Fischer 1987, 320-350.
- HORKHEIMER, Max (1942b): "Autoritärer Staat", en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Fráncfort: Fischer, 1987, 293-319.
- HORKHEIMER, Max (1942c): "Zur Rechtsphilosophie", en *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Fráncfort: Fischer, 1985, 261-263.
- HORKHEIMER, Max (1942d): "Einige Betrachtungen zur Curfew", en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Fischer, Fráncfort, 1987, 351-353.
- HORKHEIMER, Max (1943): "Zur Soziologie der Klassenverhältnisse", en *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Fráncfort, 1985, 75-104.
- HORKHEIMER, Max (1968): "Marx heute", en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Fischer, Fráncfort, 1996, 306-317.
- HORKHEIMER, Max (1996): *Briefwechsel 1941-1948*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 14, Fráncfort: Fischer.
- JAY, Martin (2020): "Trump, Scorsese, and the Frankfurt School's Theory of Racket Society", *Los Angeles Review of Books*, 5 de abril: <https://lareviewofbooks.org/article/trump-scorsese-and-the-frankfurt-schools-theory-of-racket-society/>
- JONES, Mark (2017): *Am Anfang war Gewalt. Die deutsche Revolution 1918/19 und der Beginn der Weimarer Republik*, Berlín: Propyläen.
- KIRCHHEIMER, Otto (1964): "Zur Frage der Souveränität", en *Politik und Verfassung*, Fráncfort: Suhrkamp, 57-95.
- KLEIN, Margarete (2016): "Russlands neue Nationalgarde: Stärkung der Machtvertikale des Putin-Regimes", *Osteuropa*, Jg. 66, 19-32.
- LAQUEUR, Walter (2015): *Putinismus. Wohin treibt Russland?*, Berlín: Propyläen.
- MAGYAR, Bálint (2016): *Post-Communist Mafia State: The Case of Hungary*, Budapest: Noran.
- MARCUSE, Herbert (1934): "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 3, 161-195.

- MARX, Karl (1978): *Das Kapital. Erster Band*, en *Marx-Engels-Werke*, vol. 23, Berlín: Dietz.
- MOMMSEN, Margareta (2017): *Das Putin-Syndikat: Russland im Griff der Geheimdienstler*. Munich: Beck.
- MOSSE, George L. (1993): *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenlosen Sterben*, Stuttgart: Klett-Cott.
- NEUMANN, Franz (1937): "Die Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft", *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 6, N° 3, 546-596.
- NEUMANN, Franz (1984): *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944*, Fráncfort: Fischer.
- SCHEUERMANN, William E. (1997): "The Unholy Alliance of Carl Schmitt and Friedrich A. Hayek", *Constellations*, Vol. 4, N° 2, 172-188.
- SCHMITT, Carl (1991): *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlín: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2002): *Der Begriff des Politischen*, Berlín: Dunker & Humblot.
- SHEVSTOVA, Lilia (2006): "Bürokratischer Autoritarismus - Fallen und Herausforderungen", *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 11, 6-13.
- STAPELFELDT, Gerhard (2009): *Kapitalistische Weltökonomie: Vom kapitalistischen Staatsinterventionismus zum Neoliberalismus*, vol. 4, libro 2, Hamburgo: Dr. Kovac.
- STIRK, Peter M. R. (1992): *Max Horkheimer. A New Interpretation*, Herfordshire: Rowman & Littlefield.
- STRAUSS, Leo (2008): "Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis" en *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe, Gesammelte Schriften*, vol. 3, Stuttgart: Metzler, 3-261.
- THEWELEIT, Klaus (1977): *Männerphantasien. 1. Band. Frauen, Fluten, Körper, Geschichte*, Fráncfort: roter stern.
- VERSECK, Keno (2021): „Ungarn: Viktor Orbáns neuer Hauptfeind heißt LGBTQ“, *Deutsche Welle*, 15.06; <https://www.dw.com/de/ungarn-viktor-orb%C3%A1ns-neuer-hauptfeind-heit%C3%9Ft-lgbtq/a-57896270>
- WALLAT, Hendrik (2014): "Horkheimers Liberalismuskritik der 1930er Jahre", en U. Ruschig y H. E. Schiller (eds.): *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno*, Baden Baden: Nomos, 18-40.
- WITWER, David (2009): *Shadow of the Racketeer: Scandal in Organized Labor*, Urbana/Chicago: University of Illinois Press.

POLLOCK Y LOS FRANKFURTIANOS

NOTAS SOBRE LA RECEPCIÓN DEL CONCEPTO DE CAPITALISMO DE ESTADO

Pollock and the Frankfurtians
Notes on the Reception of the Concept of State Capitalism

AMARO FLECK*

amarofleck@hotmail.com

LUIZ PHILIPPE DE CAUX**

luizphilipedcaux@gmail.com

Fecha de recepción: 17 de mayo de 2021
Fecha de aceptación: 16 de octubre de 2021

RESUMEN

A partir de una breve presentación del argumento de Pollock en “Capitalismo de Estado”, este trabajo busca rastrear su recepción frankfurtiana, es decir, su influencia en la obra de Horkheimer, Adorno, Habermas y Postone. Argumentando en contra de una parte preponderante de la literatura secundaria, sugerimos que esta influencia fue mucho más ambigua (y que la recepción de su argumento fue mucho más crítica) en Horkheimer y Adorno de lo que se suele reconocer, al contrario de lo que ocurre en el caso de Habermas, en el que la convergencia parece estar subestimada. Finalmente, sostenemos que el concepto de “capitalismo de Estado”, que ya es demasiado problemático como descripción del período económico de la posguerra en los países avanzados, está siendo cada vez más superado por la ola neoliberal que transforma a estas sociedades principalmente a partir de los años ochenta.

Palabras clave: capitalismo de Estado, Friedrich Pollock, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas, Moishe Postone.

* Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

** Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil.

ABSTRACT

From a brief presentation of Pollock's argument in "State Capitalism", this paper seeks to trace its frankfurtian reception, that is, its influence on the work of Horkheimer, Adorno, Habermas and Postone. Arguing against a preponderant part of the secondary literature, we suggest that this influence was much more ambiguous (and that the reception of that argument was much more critical) in Horkheimer and Adorno than is usually recognized, contrary to what happens in the Habermasian case, in which convergence seems to be underestimated. Finally, we argue that the concept of "State capitalism", which is already too problematic as a description of the post-war economic period in advanced countries, is increasingly being overcome with the neoliberal wave that transforms such societies mainly from the 1980s.

Keywords: State state Capitalism, Friedrich Pollock, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas, Moishe Postone.

1 INTRODUCCIÓN

No sin intenciones controvertidas, Philipp Lenhard, editor de las obras completas de Pollock en Alemania, considera que "la teoría del 'capitalismo de Estado', también llamada más tarde 'mundo administrado' o 'capitalismo tardío', marca el verdadero comienzo de la Teoría Crítica", siendo más determinante para esta tradición de pensamiento que el famoso ensayo de Horkheimer, "Teoría tradicional y teoría crítica" (Lenhard, 2014, pp. 7-8). Evitando la comparación, podríamos decir que ambos textos (o las dos ideas contenidas en ellos) son determinantes para la constitución de esa escuela. El caso es que la necesidad de actualizar la crítica por la transformación estructural del capitalismo representada en el diagnóstico de Pollock es fundamental para la teoría crítica de Frankfurt, y sus diversos representantes pensaron acerca de ese diagnóstico, aceptándolo o rechazándolo en mayor o menor medida, pero tomándolo siempre como decisivo.

Es común en la literatura que trata directa o indirectamente de la obra de Pollock la identificación entre la tesis del capitalismo de Estado y el diagnóstico de una creciente intervención estatal en el campo económico, es decir, se entiende el capitalismo de Estado como sinónimo de un orden planificado. Sin embargo, tal identificación tiende a oscurecer la peculiaridad de Pollock en el debate de la planificación, convirtiéndolo en un economista más, entre muchos otros, comprometido en demostrar que la planificación no es económicamente inviable. Además, cualquier observador mínimamente atento sabía que el Estado estaba comenzando

a desempeñar un papel cada vez más prominente en la economía, además de garantizar una gama más amplia de derechos para sus contribuyentes, especialmente a través de intervenciones en el mercado laboral. Las posibilidades de órdenes resultantes de la planificación son mucho más amplias que las descritas por Pollock en su tesis del capitalismo de Estado. La quintaesencia de esta tesis es la afirmación de la primacía de lo político sobre lo económico y, en consecuencia, la afirmación de que la producción se dirigió nuevamente hacia valores de uso, como en los modos de producción precapitalistas, en lugar de hacia valores de cambio; en otras palabras, para la satisfacción de necesidades, más que para la valorización del valor. Toda la polémica radica en este punto, ya que nadie seguía creyendo que se vivía en un orden basado en el antiguo *laissez-faire*, entonces considerado completamente obsoleto.

2 EL “CAPITALISMO DE ESTADO” DE POLLOCK

En el noveno y último de los volúmenes publicados del *Zeitschrift für Sozialforschung*, luego rebautizado como *Studies in Philosophy and Social Science*, Friedrich Pollock publicó dos trabajos: “Capitalismo de Estado: sus posibilidades y limitaciones” y “¿Es el nacionalsocialismo un nuevo orden?”. El último número de la revista también contó con contribuciones de Horkheimer (“El fin de la razón” y “Arte y cultura de masas”); Adorno (“Sobre la música popular”, “Spengler hoy” y “El ataque de Veblen a la cultura”); Marcuse (“Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”), así como con el aporte de otros teóricos asociados al Instituto de Investigaciones Sociales.

Los dos artículos de Pollock tratan del mismo asunto: la configuración económica de la Alemania nazi. En ambos, la Alemania nazi es vista como el presagio de una nueva era, como una situación avanzada de algo que debería repetirse en otros lugares. En otras palabras, la Alemania nazi sería entonces el ejemplo más cercano de un tipo ideal de capitalismo que tendería a extenderse, ya que las tendencias en esta dirección también podrían verse en otros lugares, aunque en una etapa incipiente. Es, por tanto, la cuestión que siempre ha estado en el centro de las preocupaciones de la teoría crítica: las transformaciones del capitalismo, así como las posibilidades y peligros derivados de estas transformaciones.

Pollock, por supuesto, no es el único teórico que aborda este tema. De hecho, una parte considerable de las discusiones en teoría social versó sobre este asunto,

especialmente durante las décadas de 1930 y 1940. Prácticamente no hubo disputa sobre el alcance e incluso la importancia de las transformaciones. Después de todo, hubo un acuerdo razonable de que el capitalismo había cambiado radicalmente, tanto por la adopción de medidas de estabilización macroeconómica, evitando el surgimiento, diseminación y profundización de crisis, como por el hecho de que el Estado asume funciones cada vez más destacadas: regular los mercados, redistribuir la riqueza, impulsar el desarrollo de industrias estratégicas, reemplazando las áreas fundamentales. Lo que se discutió fueron las implicaciones de estos cambios para la naturaleza misma y el futuro del capitalismo. Lo que Pollock ofrece en ambos trabajos es una contribución a la respuesta a este problema.

Pollock ofrece así una respuesta un tanto paradójica, que puede situarse como una posición extrema en el debate en cuestión, a saber, que, en sus palabras: “el verdadero problema de una sociedad planificada no reside en el ámbito económico, sino en el político, en los principios que deben aplicarse a la hora de decidir qué necesidades se deben preferir, cuánto tiempo se debe dedicar al trabajo, cuánto del producto social se debe consumir y cuánto se debe usar para la expansión, etc.” (Pollock, 1941: 204). Así, “la sustitución de medios económicos por medios políticos como última garantía para la reproducción de la vida económica cambia el carácter de todo el período histórico. Esto significa la transición de una era predominantemente económica a una era esencialmente política” (Pollock, 1941: 207). En resumen, “bajo el capitalismo de Estado (...) el motivo de lucro es reemplazado por el motivo de poder” (Pollock, 1941: 207).

La tesis es paradójica, al menos dentro del marxismo, ya que una de las características esenciales del capitalismo sería precisamente la defensa de una primacía de lo económico, que la dominación social se ejerce principalmente a través de la economía y no a través de la política. En otras palabras, superar la primacía de la economía significaría el socialismo o algún otro arreglo postcapitalista. Razón que lleva a Franz Neumann a declarar que “el propio término ‘capitalismo de Estado’ es una *contradictio in adjecto*” (Neumann, 2009: 224).

3 HORKHEIMER...

Amigo íntimo de Pollock desde su adolescencia, probablemente Horkheimer siguió de cerca el desarrollo de los argumentos presentados en sus trabajos publicados en la revista del Instituto, *Zeitschrift für Sozialforschung*. Pero la relación de Horkheimer

con las tesis presentadas en “Capitalismo de Estado” y “¿Sería el nacionalsocialismo un nuevo orden?” es más ambigua de lo que sugiere una parte significativa de la literatura que trata sobre su obra¹. A empezar por el hecho de que Horkheimer trabajaba, simultáneamente, sobre el mismo tema: las transformaciones estructurales de la sociedad capitalista. Este tema aparece en primer plano en los textos “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937), “Los judíos y Europa” (1939) y “El Estado autoritario” (escrito en 1940, publicado en 1942). Estos tres trabajos fueron escritos antes de los dos de Pollock recién mencionados, y avanzan una parte importante de lo que allí se defiende, pero también discrepan, exponiendo algunas observaciones que no se pueden identificar ni conciliar con el contenido de los mismos.

En “Teoría tradicional y teoría crítica”, Horkheimer parte del supuesto de que: “En los conceptos de empresa y de empresario hay, a pesar de su identidad, una diferencia, según se los extraiga de la representación de la primera forma de economía burguesa o del principio del capitalismo desarrollado, y según provengan de la crítica de la economía política del siglo XIX, la economía de los empresarios liberales, o de la del siglo XX, que tiene ante sí a los empresarios monopolistas.” (Horkheimer, 2003: 267).

Esto significa que la explicación y la crítica presentes en el *Capital* de Marx no pueden simplemente trasladarse a la realidad existente sesenta años después. Pero tampoco pueden considerarse obsoletos y, por tanto, ser abandonados. Según Horkheimer:

“La fijeza de la teoría consiste en que, a pesar de sus cambios, la sociedad, en cuanto a su estructura económica básica, a las relaciones de clase en su forma más simple y, con ello, también a la idea de su supresión, permanece idéntica.” (Horkheimer, 2003: 263).

Es a través de esta tensa relación con la crítica de la economía política marxista que Horkheimer busca construir su diagnóstico de la época. Marx sigue siendo necesario, porque su teoría del capitalismo todavía es capaz de explicar la “estructura económica fundamental” de la sociedad capitalista, pero su teoría ya no es suficiente para explicar las peculiaridades del capitalismo monopolista desarrollado, una nueva fase dentro del mismo período histórico. Por eso, el diagnóstico se cons-

¹ Las principales narrativas sobre la historia del instituto (Jay [2008], Wiggershaus [1995], Dubiel [1985]) argumentan que Horkheimer estaba totalmente de acuerdo con las tesis de Pollock publicadas en 1941. Abromeit (2011) considera que la adopción del diagnóstico de Pollock de Horkheimer es una de las razones que lo llevan a abandonar su modelo de teoría crítica desarrollado durante los años treinta.

truye en contraste con el de Marx, para actualizarlo. Para entender la década de 1930, es necesario dialogar con el *Capital*, más precisamente, es necesario partir de él y decir qué ha cambiado en relación a lo que allí se expone. Pero lo mismo ocurre en menor medida, si todavía aún ocurre, en los textos de Pollock publicados en 1941. Esto se debe a que el capitalismo de Estado no es simplemente una nueva “fase” en el mismo período, como afirmó Horkheimer en 1937, sino una nueva “era”.

El debate que tiene lugar a finales de la década de 1940 en el Instituto de Investigación Sociales, no solo entre Horkheimer y Pollock, sino también con los demás miembros, no se trata de si el capitalismo siguió siendo similar al explicado por Marx. Hubo consenso entre ellos en que se había producido un proceso de concentración económica, por lo que los acuerdos entre monopolios sustituyeron a la competencia entre capitalistas privados. También hubo consenso entre ellos en que la injerencia del Estado y el principio de planificación trajeron consigo cambios importantes. Pero si todos estuvieran de acuerdo en que el capitalismo había entrado en una nueva fase, no todos estarían de acuerdo en que entró en una nueva era. El disenso no se centraba en si el capitalismo había cambiado, sino en hasta qué punto lo había hecho. Y aquí Pollock representa uno de los extremos, Neumann probablemente el otro, y los otros miembros están o bien cerca de uno, o bien cerca del otro, sin, sin embargo, coincidir enteramente en sus posiciones con ninguno de ellos.

Las diferencias entre el capitalismo liberal del siglo XIX y el capitalismo monopolista de principios del siglo XX señaladas por Horkheimer en 1937 pueden enumerarse brevemente de la siguiente manera: 1) Existe una separación entre la propiedad de los medios de producción y su control, de modo que los propietarios legales ya no dirigen sus industrias; 2) Hay un proceso de concentración y cartelización de la economía, por lo que la competencia da paso al monopolio; 3) Como resultado, la sociedad ya no está dominada “por propietarios independientes, sino por camarillas de dirigentes de la industria y la política” (2003: 265); 4) Hay una desaparición de la resistencia y los trabajadores se vuelven cada vez más impotentes.

El hecho de que masas de trabajadores se vuelvan impotentes y sean lideradas por camarillas de industriales y políticos no significa una pérdida de importancia en los conflictos económicos. Por el contrario, Horkheimer afirma que “estas transformaciones no dejan de afectar la estructura de la teoría crítica. Ella no cede

a la ilusión cuidadosamente cultivada por las ciencias sociales, de que la propiedad y la ganancia ya no tienen el papel decisivo” (2003: 265). En lugar de un cambio de la primacía de lo económico a lo político, como Pollock dirá cuatro años después, lo que Horkheimer señala es que “lo económico determina más directa y conscientemente a los hombres” (2003: 266).

Dos años después, en “Los judíos y Europa”, el diagnóstico sobre la transformación estructural del capitalismo gana aún más protagonismo. Horkheimer refuerza las cuatro diferencias enumeradas anteriormente y les agrega tres: 5) “La esfera de la circulación (...) pierde su significación económica.” (2012: 18) y prácticamente desaparece; 6) la intervención y la planificación estatales conducen a una estabilización de la economía, de modo que “para el fascismo como sistema mundial no es previsible un final desde el punto de vista económico.” (2012: 10); 7) “La dominación social, que ya no puede mantenerse por medios económicos porque la propiedad privada ha quedado anticuada, se prolonga ahora por medios directamente políticos.” (2012: 9).

Las dos últimas declaraciones anticipan las tesis del capitalismo de Estado de Pollock. Mientras Horkheimer afirma que “el afán de beneficio culmina hoy en lo que siempre fue: afán de poder social” (2012: 9), Pollock dice que “el motivo de lucro es reemplazado por el motivo de poder” (Pollock, 1941: 207). Además, Horkheimer dice que “la economía no tiene ya una dinámica autónoma. Cede su poder a los económicamente poderosos.” (2012: 10). La proximidad es tan cercana que Abromeit concluye que, “como su viejo amigo Friedrich Pollock, (...) Horkheimer creía que el capitalismo de Estado representaba una nueva primacía de lo político sobre lo económico” (2011: 405). Y, de hecho, su conclusión se basa en un número significativo de pasajes encontrados en el texto de 1939. Sin embargo, aunque hay muchos pasajes que anticipan la exposición de Pollock, debe tenerse en cuenta que Horkheimer nunca afirma de manera definitiva la primacía del político sobre lo económico como se encuentra en el texto de Pollock, “Capitalismo de Estado”, siempre manteniendo una gran ambigüedad sobre el tema.

Incluso en “Los judíos y Europa”, Horkheimer se distancia claramente de Pollock por desconfiar de la unidad del Estado alemán, por darse cuenta de que allí había un conflicto velado:

“Bajo la superficie del Estado del *Führer* se libra una furibunda batalla entre los interesados por hacerse con el botín. Si no fuera por el interés que comparten en mantener a la población en jaque, hace tiempo que la élite alemana y otras

élites europeas hubieran entrado en guerras internas y externas. En el interior de los Estados totalitarios esta tensión es tan grande que Alemania podría disolverse de la noche a la mañana en un caos de luchas de gánsteres.” (Horkheimer, 2012: 13-14).

Esta afirmación es más coherente con el *Behemoth* de Neumann que con los argumentos de Pollock. Además, Horkheimer no afirma, como Pollock, que el Estado se apropie de la esfera económica, sino que lo político y lo económico se fusionen². Y aquí está el meollo de la diferencia: lejos de la estrecha separación propuesta por Pollock, en la que la política y la economía son lógicas diferentes, motivadas por intereses diferentes (poder o lucro), lo que Horkheimer sugiere a lo largo de estos tres textos es que la política y la economía tienden para convertirse en el mismo dominio, para superar sus diferencias.

Publicada en el mismo volumen que las “Tesis sobre el concepto de historia” de Walter Benjamin, “El Estado autoritario” inserta reflexiones sobre los cambios estructurales del capitalismo en una crítica a un cierto “confort” de una izquierda determinista que veía el “capitalismo de Estado” como un paso más en el inexorable camino hacia el socialismo. Para esta izquierda, la concentración de la propiedad en pocas manos, la separación de la propiedad y el control, el papel activo del Estado y la introducción del principio de planificación no serían más que signos de una transición pacífica hacia un orden racional. Contra esta convicción, Horkheimer muestra que este momento puede no ser transitorio, que el capitalismo de Estado, “el Estado autoritario del presente” (1987: 294), puede estabilizarse, en definitiva, es decir, que el capitalismo puede sobrevivir a la economía de mercado.

En este trabajo, Horkheimer habla de una “transición del capitalismo monopolista al capitalismo de Estado” (1987: 294). Por lo tanto, no caracteriza al capitalismo de Estado como capitalismo monopolista autoritario, sino como una fase post-monopolista. El Estado autoritario asumiría tres variantes: estatismo integral o socialismo de Estado soviético, fascismo o forma mixta y reformismo. Es represivo en todas sus variantes. A pesar de la adopción de la terminología que Pollock hizo famosa, nuevamente aparece una diferencia crucial, no solo en relación con los tra-

² “La abstracción capitalista se despliega racionalmente hacia modos concretos de dominación y de apropiación capitalista del beneficio, en un contexto en el que el libre mercado ya no puede seguir soportando los reveses de las crisis periódicas, y hacia la monopolización de las élites en torno a grupos empresariales y políticos con intereses coincidentes. Sin embargo, no se trata de la mera apropiación estatal de las esferas económica, política y social en disputa, sino que el aparato público, tal como sugiere Neumann a propósito del capitalismo monopolista nazi, es puesto al servicio de dichos intereses económicos”. (Maura, 2012, 251).

bajos pollockianos del 41, sino con su propio texto anterior, “Los judíos y Europa”. Ahora, Horkheimer señala que “a pesar de la supuesta ausencia de crisis, no hay armonía en absoluto. Aunque la plusvalía ya no se contabiliza como ganancia, de lo que se trata es de su apropiación. Se suprime la circulación, se modifica la explotación.” (1987: 301-2). Incluso la ausencia de una crisis es sólo aparente. “Con el capitalismo de Estado, el poder vuelve a tener la capacidad de consolidarse. Pero también es una forma precedera que contiene antagonismos. En él se puede ver fácilmente la ley de su caída: se basa en la represión de la productividad debido a la existencia de burócratas.” (1987: 309). Los mismos antagonismos que liquidaron el mercado bien podrían acabar con la fase fascista del capitalismo.

Aunque su variante “reformista” puede presentar un rostro más humano, que al oponerse a las demás puede “inducir a un lúgubre respeto por la perpetuación de la coerción” (1987: 316), que incluso puede verse como deseable para el realismo que, enredado en la cadena de avances y retrocesos, le toca al teórico crítico recordar que puede haber una intervención humana que proponga “un fin antinatural: el salto a la libertad” (1988: 329).

4 ... Y ADORNO

En una carta escrita a Horkheimer en el 8 de junio de 1941, Adorno afirma que “las razones del texto de Fritz [Pollock] obviamente provienen de su texto [“El Estado autoritario”] y solo están simplificadas y desdialéctizadas de una manera que las convierte en su contrario”. Con esta afirmación Adorno resume bien la situación: en las tres obras analizadas anteriormente, Horkheimer ya había expuesto una parte significativa de lo que comprendía las dos contribuciones de Pollock en 1941 a la revista del Instituto, pero al mismo tiempo Pollock habría caricaturizado los argumentos de Horkheimer, tornándolos no dialécticos y, por tanto, falsos. En la misma carta, Adorno explica su descontento:

“La mejor forma en que puedo resumir mi opinión sobre este texto [Capitalismo de Estado, de Pollock] es que representa una inversión de Kafka. Kafka representó la jerarquía de oficinas como un infierno. Aquí el infierno se convierte en una jerarquía de oficinas. Además, el conjunto está formulado en forma de tesis y, en un sentido husserliano, ‘desde arriba’, que menoscaba por completo de la urgencia, por no mencionar la suposición no dialéctica de que una econo-

mía no antagónica sea posible en una sociedad antagónica. (Adorno y Horkheimer, 2004: 139)³

Es, por un lado, una crítica de la forma, “no dialéctica”, “tética”, “desde arriba”, y, por otro lado, de contenido, que asume una economía no antagónica insertada en una sociedad antagonista. Si la recepción de Horkheimer de las tesis de Pollock es ambigua, la de Adorno comienza con un claro rechazo.

Durante este período, Adorno estuvo trabajando en textos de crítica cultural dirigidos a teóricos abierta o veladamente conservadores, como Spengler, Veblen y Huxley. En los artículos “Spengler tras el ocaso” (escrito en 1938), “El ataque de Veblen a la cultura” (1941) y “Aldous Huxley y la utopía” (1942) Adorno no llega a esbozar un diagnóstico de la época, aunque presenta algunos de los trazos del mismo. De esta forma, el texto central que muestra la posición de Adorno sobre las transformaciones del capitalismo es el manuscrito no publicado en ese momento, “Reflexiones sobre la teoría de clases” (1942).

Adorno es enfático al caracterizar el período como capitalismo monopolista: “La fase más reciente de la sociedad de clases se ve dominada por los monopolios; ésta empuja hacia el fascismo, hacia la forma de organización política digna de tal sociedad” (2004: 350). El manuscrito trata principalmente de la desaparición de la unidad de clase, lo que hace que la clase obrera deje de oponerse a la forma de organizar la vida social. Los proletarios se integran a la sociedad, en un proceso que es también el proceso de internalización de la coerción social. “El dominio se establece dentro de los hombres” (2004: 363). Adorno presenta el cambio con las siguientes palabras:

“Los proletarios tienen más que perder que sus cadenas. Su estándar de vida no ha empeorado, sino que ha mejorado en comparación con las circunstancias inglesas hace cien años, tal como se les presentaban a los autores del *Manifiesto*. Jornadas laborales más cortas, mejor alimentación, vivienda y vestimenta, coberturas a los familiares y a la propia vejez, con el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas a los trabajadores les ha caído en suerte una esperanza de vida promedio más elevada.” (Adorno, 2004: 357)

³ Y continúa: “Preveo una situación realmente aporética. Si el texto se publica en esta versión o en una similar, solo dañaría la reputación del Instituto, pero sobre todo la de Fritz [Pollock], y desataría los alaridos triunfales de Löwe, Neumann y tutti quanti. Pero, si no se publica, sería una seria un duro revés para el número [de la Revista] sobre el capitalismo de Estado, ya que no necesitamos hablar de lo que se puede esperar del trabajo de Neumann, inspirado en Lynd, sobre la posibilidad de un capitalismo de Estado democrático” (ibid.: 139 s.).

En este mismo manuscrito se menciona algo nuevo: la teoría de los *rackets*. Según Regatieri:

“Horkheimer y Adorno comienzan a usar el término *racket* para designar un mecanismo de constitución y actuación de grupos que defienden su particularismo frente a otros grupos y frente a la sociedad, reconocen y protegen a sus miembros mientras que fuera de su círculo solo ven una arena de conflictos por los bienes que buscan apropiarse, que también son disputados por otros grupos.” (2015: 80).

Los *rackets* son camarillas, grupos que intercambian ventajas, casi siempre al margen de la ley, para consolidar la cartelización en un ámbito económico determinado. No es una élite empresarial, como la que, según Pollock, controlaría el capitalismo de Estado. Por el contrario, los *rackets* compiten entre sí, pelean para destruir a otros y expandir su poder e influencia. En este sentido, son un elemento de desestabilización en el mundo administrado.

En la *Dialéctica de la Ilustración*, el tema de la capitulación del movimiento obrero reaparece, nuevamente con la observación de que esta capitulación es el resultado, al menos en parte, de la elevación del nivel de vida: “en una situación injusta la impotencia y la ductibilidad de las masas crecen con los bienes que se les otorga. La elevación, materialmente importante y socialmente miserable, del nivel de vida de los que están abajo se refleja en la hipócrita difusión del espíritu.” (Adorno y Horkheimer, 1998: 54-55). Junto a este ascenso, el individuo desaparece: “El aumento de la productividad económica, que por un lado crea las condiciones para un mundo más justo, procura, por otro, al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población. El individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos.” (1998: 54). Tal diagnóstico va acompañado de una crítica a la forma imperante de racionalidad, instrumental o subjetiva. Pero todo esto está directamente relacionado con el desarrollo del sistema económico: “la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicompreensivo” (1998: 83). En otras palabras, el llamado “mundo administrado” no es el mundo de la primacía de lo político, sino una situación histórica específica en la que los intereses económicos y los intereses políticos se vuelven tan interrelacionados que ya no es posible distinguir unos de los otros.

Si hubo un giro pesimista, es decir, si el “pesimismo” no estaba ya inscrito en los inicios de la teoría crítica, esto no se debe a la supuesta adopción de la tesis de

la primacía de lo político, ni a la presunta sustitución de lo objeto de la crítica, del capitalismo hacia la racionalidad instrumental, sino más bien la ausencia cada vez más sentida de fuerzas que se oponen a la forma en que se organiza la sociedad, la liquidación del sujeto y la capacidad de la civilización capitalista de perpetuarse a través de la internalización de la dominación. Como sistema antagónico, sigue teniendo contradicciones que en algún momento deben estallar, pero no se puede esperar que la emancipación resulte de su estallido.

5 HABERMAS

La influencia del diagnóstico de Pollock sobre Habermas ya no es la del diálogo directo o la del desarrollo conjunto de ideas en un mismo ambiente de debate, como lo fue en Horkheimer, Adorno y también Marcuse. El nombre de Pollock apenas aparece en el trabajo de Habermas y no hay referencias de afiliación explícita. Sin embargo, Honneth (1989: 290) ya había notado la similitud entre el diagnóstico que instruye al modelo habermasiano en general y el diagnóstico de 1941. Para Marramao (1982: 242-3), Habermas representa sólo una ‘variante’ de la ‘línea Horkheimer-Pollock-Adorno’ de comprensión de esa transformación político-económica. Nobre (1998: 47) considera que ciertas diferencias entre Adorno y Habermas revelan precisamente “las distintas posiciones que asumen en relación a los escritos de Pollock”. De hecho, llama la atención que es precisamente en Habermas donde aparecen más elementos del diagnóstico del capitalismo de Estado, y de una manera más unívoca: el capitalismo se ha estabilizado; ya no hay primacía de determinación de lo económico; la lucha de clases ya no está operativa; si cabe esperar crisis, son crisis de legitimación, no crisis económicas; la intervención técnica a gran escala estructura los diferentes ámbitos sociales; hay una forma democrática de capitalismo de Estado, y es en ella que se hay que apostarle las fichas.

En “Entre la filosofía y la ciencia: el marxismo como crítica”, cuya primera redacción es de 1960, Habermas abre el texto enumerando “cuatro hechos” que, en ese momento, “tomados en conjunto forman una barrera infranqueable ante una teoría de la recepción del marxismo” (Habermas, 2011: 356). La lista parece retomar y actualizar sin desviarse ciertos desarrollos descritos por Pollock: a) la crítica de la economía política ya no podría aprehender la vida social, ya que la base económica ya no tendría autonomía, sino que estaría “concebida en función de conflictos resueltos con autoconciencia política” (351); b) elevar el nivel de vida e inte-

grar a los trabajadores a través de la “coerción anónima del control indirecto” (352) eliminaría la posibilidad de expresar un conflicto social de motivación económica; c) el proletariado se habría disuelto como proletariado, es decir, como clase autoconsciente, de modo que la revolución y la teoría revolucionaria perderían su portador y d) la constitución del socialismo real soviético y su “dominación de funcionarios y cuadros”, que “parece recomendarse sólo como método de industrialización acelerada para los países en desarrollo” (354), habría paralizado la discusión sobre el marxismo.

“Técnica y ciencia como ‘ideología’”, de 1968, conserva el tono general del diagnóstico de 1960 y lo amplía en un punto decisivo. Dos elementos implicarían la caducidad del modelo de crítica de Marx: la creciente intervención estatal para asegurar la estabilidad del sistema y la transformación de la ciencia, desde su estrecha vinculación con la técnica, en “primera fuerza productiva” (Habermas, 2014: 102). El razonamiento tácito es el siguiente: el primer elemento invierte la relación de determinación entre base económica y superestructura política; el segundo elimina el carácter de la primera fuerza productiva del trabajo y alude a la invalidación de la teoría del valor trabajo⁴. La novedad de su tiempo sería algo observado por Marcuse en *El hombre unidimensional*: que la técnica y la ciencia no solo actúan como fuerza productiva, sino que también asumen el papel de legitimadoras de la dominación (es decir, también operan como ideología). La política tiende a asumir cada vez más la forma tecnocrática, en la que la toma de decisiones sobre los fines que debe perseguir el Estado ya no está disponible para el enfrentamiento político, sino que se presenta como una cuestión técnica, de cálculo de los mejores medios para fines que se presentan como inevitables:

“En la medida en que la actividad estatal se orienta hacia la estabilidad y el crecimiento del sistema económico, la política asume un peculiar carácter negativo: se guía por la eliminación de disfuncionalidades y la prevención de riesgos que puedan amenazar el sistema, es decir, no está dirigida a la *realización de propósitos prácticos*, sino a la *resolución de problemas técnicos*.” (Habermas, 2014: 105).

Este es un paso más allá del diagnóstico de Pollock. La política había ganado autonomía en relación con la economía, pero eso no significa que los hombres se liberen del automatismo de las leyes económicas y comiencen a conducirse cons-

⁴ Esta conclusión, aludida allí, se había extraído de una mala interpretación del “Fragmento de las máquinas” de los *Grundrisse* de Marx. Habermas considera que una afirmación de Marx sobre un modo de producción postcapitalista, ampliamente automatizado, se refiere a su etapa en la década de 1960. Cf. Habermas, 2011: 394ss.

cientemente, más aún por estar en medio de un conflicto sofocado, en la toma de decisiones sobre la distribución del producto social. Ahora, la lógica de la política es también una lógica sistémica. El diagnóstico del capitalismo de Estado está incrustado en la teoría weberiana de la racionalización, cuyas implicaciones lo llevan más allá de sí mismo. La racionalización sistémica engloba los procesos sociales en su conjunto, los económicos y los políticos, y sin un sentido de determinación que vaya de una esfera a otra.

Frente a esta nueva comprensión sociológica, Habermas considera, en 1973, en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, que “un concepto de crisis adecuado en términos de ciencias sociales debe, por tanto, cubrir el nexo de integración sistémica e integración social” (Habermas, 1973: 13). Es decir, para entender en qué sentido las crisis siguen siendo posibles en esta nueva configuración del capitalismo, sería necesario abandonar un modelo, entendido por Habermas como obsoleto, que postula que las crisis surgen del automovimiento internamente contradictorio de la valoración del capital. La sociedad está compuesta por diferentes sistemas con sus propias legalidades; y, al mismo tiempo, por el mundo de la vida, que estructura la sociedad compartiendo normas y símbolos lingüísticos. Es necesario un enfoque que visualice tendencias de crisis distintas y variadas. Los sistemas se encuentran en un alto grado de racionalización interna, lo que les da estabilidad y los equipa para la prevención de crisis. Si puede surgir una crisis entonces, concluye Habermas, es más probable que no se trate de crisis económicas, que ya no ocurrirían espontáneamente, sino de crisis complejas que surgen de la interacción de los sistemas entre sí y con el mundo de la vida, a partir de la imposibilidad de encontrar una solución de compromiso definitiva entre la apropiación privada y la legitimación pública de las actividades estatales que la subvencionan, o, en otras palabras, la dificultad del Estado para “asegurar la lealtad de las masas y, al mismo tiempo, mantener el proceso de acumulación en marcha” (Habermas, 1973: 88). Esta tensión podría provocar crecientes crisis de motivación y legitimación, es decir, respectivamente, para el *input* y el *output* del sistema político.

La *Teoría de la Acción Comunicativa*, publicada en 1981, finalmente sistematiza una macroteoría al mismo tiempo informada por este diagnóstico y equipada para perfeccionarla. El diagnóstico de la tecnificación de la política y el pronóstico de la posibilidad de crisis de legitimación desencadenadas por las necesarias fallas administrativas y conciliatorias del Estado social encuentran una descripción y actualización en términos de la tesis de la colonización sistémica del mundo de la vida.

El cambio continuo en la relación entre el Estado, el mercado y el mundo de la vida puede conceptualizarse a partir de las nociones de diferenciación funcional de diferentes subsistemas (administrativos y económicos) que ganan autonomía a partir de la especialización de códigos propios y desacomplejados (poder y dinero). Habiéndose separado del mundo de la vida, es decir, tornándose relativamente independientes del intercambio de valores y símbolos culturales por parte de los individuos para operar, “los imperativos de los subsistemas autónomos, tan pronto como se despojan de su velo ideológico, penetran *desde afuera* en el mundo de la vida – como señores coloniales en una sociedad tribal – y fuerzan la asimilación” (Habermas, 1987, v.2: 522). En consecuencia, solo la intensificación de la comunicación no distorsionada, que reproduciría el mundo de la vida en su propia lógica, puede ofrecer resistencia a la colonización. A diferencia del “motivo de lucro” y el “motivo de poder” de Pollock, el dinero y el poder en la obra principal de Habermas no son el uno para el otro como una especie de un género más amplio, sino que son especies de códigos sistémicos, y ninguno tiene la primacía de la determinación, pero se relacionan entre sí en diferentes equilibrios y contextos, pero ambos actúan en la determinación del mundo vivido. Así, Habermas describe esas “estructuras del capitalismo tardío” (“intervencionismo estatal, democracia de masas y el Estado social”) (Habermas, 1987, v.2: 512) en el umbral histórico del desmantelamiento de la forma clásica de capitalismo de Estado.

6 POSTONE

Habiendo cruzado ese umbral y en el espíritu de una renovación de la teoría crítica de Marx, Moishe Postone presenta una crítica fundamental de Pollock y las implicaciones de su diagnóstico para la tradición de Frankfurt en general. Si el objetivo de Pollock y de los miembros del Instituto en aquel momento hubiera sido determinar la especificidad histórica del capitalismo de su tiempo, Postone puede, a cierta distancia histórica, proponer el objetivo opuesto y complementario: encontrar “conceptualmente el núcleo fundamental del capitalismo” (Postone, 2003: 03), que permanece igual en sus distintas fases. Para Postone, es precisamente porque Pollock no es capaz de determinar correctamente la estructura del capitalismo que su forma de evaluar el diagnóstico en sí necesita dejar vacíos y confusiones conceptuales. Pero, por otro lado, es sólo ante el mismo diagnóstico, esta vez correctamente valorado, que ese “núcleo fundamental” del modo de producción capitalista

puede encontrarse más allá de su configuración liberal del siglo XIX (lo que implica, en el mismo acto, descubrir también lo que significaría dejar *efectivamente* el capitalismo para tras).

Para Postone, Pollock se equivocó al describir la nueva fase del capitalismo como una fase caracterizada por la subrogación de la primacía de lo económico por la de lo político y, en consecuencia, por la domesticación, como si viniera de un lugar externo, de la dinámica inestable y contradictoria del capital. Sin poder rastrear contradicciones en el objeto criticado, a partir de entonces la crítica ya no es capaz de encontrar posibilidades de superación en la propia sociedad capitalista, ni de ubicar reflexivamente la constitución de sí misma como elemento inmanente de tensión en el orden existente. Entonces, para Postone, una desorientación de la crítica frankfurtiana posterior, que habría seguido a Pollock y terminó en la ilusión de totalización y aplanamiento de las contradicciones, que la llevó a buscar los puntos archimédicos más distintos para una crítica que ya no podía ser inmanente a objeto, pero no pudo evitar serlo.

La confusión de Pollock, en una palabra, habría sido considerar que las leyes económicas inmanentes, cuyo funcionamiento habría sido suprimido por la planificación consciente, eran leyes ubicadas en el *mercado*, entendido como una instancia de *distribución* automática de bienes económicos. Cuando la interferencia del Estado ya no permite que tenga lugar esta distribución por mecanismos de oferta y demanda, Pollock ve abolidas las leyes del movimiento del capital en general. La forma confusa en que Pollock justifica el uso del término “capitalismo de Estado” (“esta expresión indica cuatro elementos mejor que todos los demás términos sugeridos: que el capitalismo de Estado es el sucesor del capitalismo privado; que el Estado asume funciones importantes del capitalista privado; que el interés por las ganancias todavía juega un papel importante y que esto no es socialismo ” [Pollock, 1941: 201]) demuestra, para Postone, que Pollock no tiene un concepto adecuado de capitalismo. Al sostener que lo económico cede el paso a lo político, Pollock opera con un concepto restringido de economía, igual a la coordinación automática de necesidades y recursos por parte del mercado. Esta coordinación, sí, da paso en el capitalismo posliberal a formas mixtas de coordinación competitiva, monopolística y planificada, pero, cualquiera que sea su configuración, siguen siendo modos de distribución derivados de los desarrollos en la esfera de la *producción*. Con presupuestos teóricos y propósitos diferentes, Postone quiere disolver la paradoja acusada por Marramao en la forma en que entiende la relación entre economía y

política que sería común a los frankfurtianos en general: al fin y al cabo, la primacía de determinar la política estaría determinada de modo continuo y subterráneo por la economía, que así preservaría la primacía⁵. La disolución de la paradoja sería posible mediante una correcta comprensión de la relación entre producción y distribución, y del valor, no como una ley que regula la distribución, sino como una estructuración, basada en la producción como momento preponderante, de la sociedad capitalista como un todo.

En la base de la evaluación de Pollock hay una mala comprensión de lo que significa la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Pollock considera que el progreso de las fuerzas productivas ocurre solo en términos de medida, es decir, como una dimensión de una grandeza de la misma calidad: solo en la forma en que es posible mejorar medios cada vez más eficientes para lograr el mismo fin. Las fuerzas productivas, entendidas siempre desde su configuración industrial, que combina el trabajo humano y los artefactos técnicos que aumentan la productividad de ese trabajo, progresarían en intensidad hasta llegar a un cierto grado en el que se hace inevitable una adaptación de las relaciones de producción. Si, en el capitalismo liberal, las fuerzas productivas y las relaciones de producción estuvieran continuamente en contradicción, el capitalismo de Estado representaría en última instancia la adecuación de las relaciones de producción a las fuerzas productivas. La planificación centralizada es la forma adecuada y racional de distribuir y asignar recursos según lo requiera una determinada reordenación productiva. Así, la contradicción desaparecería. Las fuerzas productivas y las relaciones de producción ya no actuarían como límites y obstáculos entre sí, sino que operarían de manera armoniosa y unidimensional. En definitiva, el capitalismo de Estado se entiende como una nueva configuración de las relaciones de producción, que Postone disputa. Significa que hay nuevas relaciones de distribución, pero las relaciones de producción siguen siendo las mismas, y esto se debe a que las fuerzas productivas siguen siendo cualitativamente las mismas. Y, asimismo, sus leyes de funcionamiento inmanentes y contradictorias.

⁵ “El hecho de que el Estado opere con registros opuestos para reaccionar ante los mismos mecanismos solo confirma su estricta dependencia de las 'leyes' de la relación de cambio y sus disfunciones. Si son estos últimos los que hacen necesaria la intervención reguladora de la administración política, entonces la contradicción no está en el Estado, sino sólo en la relación de intercambio. Así, la autonomía y la dependencia absoluta del político coinciden paradójicamente y forman una sola aporía de ambos lados”. (Marramao, 1982: 263).

Pero si Pollock se equivocó al considerar que las relaciones de producción habían cambiado, el hecho de que clasificara lo que él entendía como nuevas relaciones de producción como relaciones capitalistas apunta a una reconceptualización de lo invariante en el capitalismo a través de sus sucesivas transformaciones. Si ciertas relaciones de producción que no se caracterizan por i) relaciones de clase, institucionalizadas en ii) propiedad privada de los medios de producción y mediadas por iii) el mercado todavía se denominan capitalistas, es porque al menos estos tres rasgos no serían esenciales. al capitalismo:

“La lógica de la interpretación de Pollock debería haber inducido una reconsideración fundamental: si el mercado y la propiedad privada son, de hecho, consideradas como relaciones capitalistas de producción, la forma posliberal ideal-típica no debería considerarse como capitalista. Por otro lado, caracterizar la nueva forma como capitalista, a pesar de la (presunta) abolición de estas estructuras relacionales, exige implícitamente una determinación distinta de las relaciones de producción esenciales para el capitalismo (Postone, 2003: 101).

Para Postone, el enfoque de Pollock “tiene el valor heurístico involuntario de permitir la percepción del carácter problemático de las asunciones del marxismo tradicional” (Postone, 2003: 103). Históricamente fue necesario que el mercado perdiera su centralidad como instancia de distribución, precisamente lo que fue diagnosticado, pero mal interpretado por Pollock, para tornar claro que la categoría central del valor no puede interpretarse de manera restringida como una categoría distributiva, es decir, al igual que la mediación por la totalidad social de lo que es, como equivalente, a cada una de las partes de las relaciones de intercambio. Más que eso, el valor es la compulsión de la inmensa riqueza producida para encontrar su medida en una abstracción que no concierne a las necesidades humanas, aunque depende de ellas: “cuando se concibe el valor esencialmente como una categoría de distribución mediada por el mercado, él es tratado como un *modo de distribución de la riqueza* históricamente específico, pero no como una específica *forma de la riqueza* en sí misma.” (Postone, 2003: 45). Pollock y los frankfurtianos, dice Postone, “rompen con el marxismo tradicional en un aspecto decisivo” (Postone, 2003: 103), pero aún sería necesario que esa configuración del capitalismo organizado comenzara a disolverse para que la ilusión de un aplanamiento de la contradicción fundamental del capitalismo podría abandonarse.

7 CONCLUSIÓN

En retrospectiva, desde el final del momento “organizado” del capitalismo, los límites de la interpretación de Pollock del período que recién comenzaba son más evidentes (como ya se señaló, por cierto, en la valoración realizada por Postone). La desorganización promovida por la ola neoliberal, con la desregulación de los mercados financieros, con la flexibilización del mercado laboral, con el desmantelamiento de los servicios de protección social y con el surgimiento de multinacionales que superan la soberanía de los Estados nacionales, indica una nueva fase del capitalismo, en el que los imperativos económicos vuelven a hacer explícito su protagonismo, en una especie de retorno de lo que nunca dejara de ser. Si la interpretación de Pollock hasta los treinta gloriosos europeos conservó alguna plausibilidad superficial, la reestructuración posfordista históricamente ha eliminado los restos de su verosimilitud.

Más que eso, la fase neoliberal del capitalismo opera como una especie de “asalto a la política”, generando efectos de desdemocratización de la sociedad. Esto ocurre tanto por la diseminación de una racionalidad económica que comienza a manejar los conflictos sociales como si fueran solo el resultado de una mala asignación de recursos, es decir, como si fueran problemas de eficiencia, y no de diferentes propósitos que se persiguen, como por la restricción del alcance de las políticas gubernamentales, de lo que podrían hacer los gobiernos, a través de restricciones financieras y fiscales (impuestas por endeudamiento y regulaciones), del financiamiento de campañas electorales espectaculares, y del desmantelamiento de sindicatos y otros mecanismos extrapartidarios de presión política.

Tal proceso de desdemocratización de la sociedad está incrustado, en sí mismo, en el despliegue de las contradicciones del capital. Como Marx bien señala en *El Capital*, la dinámica capitalista hace imperativa la búsqueda de un crecimiento que solo puede ocurrir a través de una revolución constante de los medios de producción. Esta revolución no solo tiende a disminuir la tasa de ganancia al cambiar la composición orgánica del capital, aumentando la participación del capital constante a expensas de la participación del capital variable, sino que también tiende a excluir cada vez a más trabajadores del mercado laboral debido al incremento de productividad derivados de esta revolución. Esto crea un excedente, una población que se vuelve superflua, no necesaria para la reproducción del capital (y también excluida del mercado de consumo, una vez que se ha vuelto insalubre). Como ad-

vierte Adorno: “El fantasma del desempleo tecnológico sigue persistiendo de tal manera que, en la era de la automatización, las personas que están en el proceso de producción también se sienten potencialmente superfluas, (...) se sienten en la verdad como potenciales desempleados”. (Adorno, 2020: 47)

Esto, sin embargo, altera radicalmente la correlación de fuerzas, reduciendo cada vez más el poder de negociación de los trabajadores, amenazados por el espectro del desempleo, el exceso de oferta laboral y los menores costos de los procesos de automatización. Expulsadas del sistema de reproducción económica, privadas de lo poco que les quedaba de agencia y autonomía real como sujetos de trabajo, que apoyaban su ciudadanía, las masas se volvieron cada vez más impotentes políticamente. Así, en lugar de una primacía de lo político sobre lo económico o en lugar de una coexistencia más o menos armoniosa entre el sistema político y el sistema económico, el desarrollo de la sociedad capitalista ha tendido y sigue tendiendo a una primacía cada vez más directa de lo económico.

Es cierto que, al menos desde la crisis de 2008, las sociedades se han ido volviendo, en cierto sentido, progresivamente hiperpolitizadas, con la aparición de todo tipo de antagonismos, divergencias, extremismos y polarizaciones entrelazados. Sin embargo, la política aquí significa algo muy diferente de lo que representaba para Pollock. La primacía de la política de Pollock fue la primacía del resultado del enfrentamiento de las agrupaciones sociales en decisiones estatales conscientes sobre la asignación de recursos, en vez de un mero equilibrio ciego de intercambios en un mercado no regulado. La politización contemporánea radicalizada es más bien una manifestación del mismo proceso de desintegración y anomia que engendra la desregulación económica. Sin el respaldo de la fuerza material del trabajo, las pautas se pluralizan y tienden a reducirse a su articulación discursiva. Así, no hay nada parecido a una determinación de la economía por la política, como quería Pollock.

REFERENCIAS

- ABROMEIT, John (2011): *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- ADORNO, Theodor W. (1997): “Reflexionen zur Klassentheorie”, en *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Soziologische Schriften I. Fráncfort: Suhrkamp, 373-391.
- ADORNO, Theodor W. (2004): *Escritos sociológicos*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max. (1998): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max (2004): *Briefwechsel 1927-1969*. Vol. II: 1938-1944. Fráncfort: Suhrkamp.
- DUBIEL, Helmut. *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.
- JAY, Martin (2008): *A imaginação dialética*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- HABERMAS, Jürgen (1973): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Fráncfort: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 v. 4. ed. Fráncfort: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (2011): *Teoria e práxis: Estudos de filosofia social*. Trad. R. Melo. São Paulo: UNESP.
- HABERMAS, Jürgen (2014): *Técnica e ciência como "ideologia"*. Trad. F. Gonçalves. São Paulo: UNESP.
- HONNETH, Axel (1989). *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Fráncfort: Suhrkamp.
- HORKHEIMER, Max (2012): "Los judíos y Europa", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n. 4: 2-24.
- HORKHEIMER, Max (1987): "Autoritärer Staat", en *Gesammelte Schriften*. Vol. 5. Schriften 1940-1950. Fráncfort: Fischer, 293-319.
- HORKHEIMER, Max. *Teoría crítica*. Madrid: Amorrortu, 2003.
- LENHARD, Philipp (2014): "In den Marxschen Begriffen stimmt etwas nicht: Friedrich Pollock und der Anfang der Kritischen Theorie", *Sans Phrase: Zeitschrift für Ideologiekritik*, 5, 5-16.
- MARRAMAO, Giacomo (1982): "Die Formveränderung des politischen Konflikts im Spätkapitalismus: Zur Kritik des politiktheoretischen Paradigmas der Frankfurter Schule", en Bonß, Wolfgang; Honneth, Axel (orgs.). *Sozialforschung als Kritik: zum sozialwissenschaftliche Potential der Kritischen Theorie*. Fráncfort: Suhrkamp, 240-274.
- MAURA, Eduardo (2012): "Presentación de 'Los judíos y Europa' de Max Horkheimer", *Constelaciones*, 4, 244-254.
- NEUMANN, Franz (2009): *Behemoth*. Chicago: Ivan R. Dee.
- NOBRE, Marco (1998): *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras.
- POLLOCK, Friedrich (1941): "State Capitalism", *Studies in Philosophy and Social Science*, IX (2), 200-25.
- POSTONE, Moishe (2003): *Time, labor, and social domination*. Cambridge University Press.
- POSTONE, Moishe (2017): "The current crisis and the anachronism of value: A marxian Reading", *Continental Thought & Theory*, 1 (4), 38-54.
- REGATIERI, Ricardo P (2015): *Do capitalismo monopolista ao processo civilizatório: A crítica da dominação nos debates no Instituto de Pesquisa Social no início da década de 40 e na elaboração da Dialética do Esclarecimento*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Departamento de Sociologia.

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo.
São Paulo.

WIGGERSHAUS, Rolf (1995): *The Frankfurt School: its history, theories, and political significance*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

RACIONALIDAD, AUTORIDAD, OLIGOPOLIO Y ESTADO: POLLOCK, HORKHEIMER Y NEUMANN FRENTE AL ESTADO NACIONALSOCIALISTA

*Rationality, Authority, Oligopoly and the State:
Pollock, Horkheimer and Neumann on the National Socialist State*

EDUARDO PAZOS PASCUAL*

epazos@ucm.es

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 21 de junio de 2021

RESUMEN

El presente artículo se propone reconstruir los pormenores de la disputa que, entre finales de los años treinta y principios de los cuarenta, enfrentase a los colaboradores del *Institut für Sozialforschung*, con respecto a la naturaleza y el funcionamiento del Estado nacionalsocialista alemán. Igualmente, trata de combatir la interpretación usual del episodio, y de resituar en su contexto los contenidos y los enfoques de los distintos autores. La disputa interna entre varios de los colaboradores- Max Horkheimer, Friedrich Pollock y Franz Neumann fueron los principales implicados- supone uno de los momentos estelares de la primera generación de la teoría crítica. La recepción del debate en la academia, desde hace mucho tiempo, ha cristalizado en una interpretación dualista, según la cual los núcleos del debate- la pregunta por el tipo de capitalismo reinante en Alemania y por su relación con los fundamentos del liberalismo al que venía a sustituir- habrían enfrentado a la pareja de directores del Institut, Pollock y Horkheimer, frente a un pensador periférico a la institución, Franz Neumann. El artículo trata de defender una interpretación diferente, según la cual cada uno de estos pensadores debe ser entendido como una voz propia, en acuerdo y desacuerdo con sus colaboradores en función de la cuestión tratada. El artículo trata de mostrar cercanías entre las ideas de Horkheimer y Neumann, o desacuerdos entre Pollock y Horkheimer, que han sido obviadas por la interpretación usual del debate.

Palabras clave: Estado, capitalismo, nacionalsocialismo, autoridad, racionalidad, monopolio.

* Universidad Complutense de Madrid.

ABSTRACT

This article aims to reconstruct the details of the dispute that, between the late 1930s and the early 1940s, confronted the collaborators of the *Institut für Sozialforschung*, with respect to the intimate nature and functioning of the German National Socialist State. It also attempts to combat the usual interpretation of the episode and to place the contents and approaches of the various authors in context. The internal dispute between several of the contributors – Max Horkheimer, Friedrich Pollock and Franz Neumann were the main ones involved – is one of the highlights of the first generation of critical theory. The reception of the debate in academia has long crystallized in a dualistic interpretation, according to which the core of the debate – the question of the type of capitalism prevailing in Germany and its relation to the foundations of the liberalism it was to replace – would have pitted the pair of directors of the Institut, Pollock and Horkheimer, against a thinker peripheral to the institution, Franz Neumann. The article tries to defend a different interpretation, according to which each of these thinkers should be understood as a voice of his own, in agreement and disagreement with his collaborators depending on the issue at hand. The article tries to show closeness between the ideas of Horkheimer and Neumann, or disagreements between Pollock and Horkheimer, which have been overlooked by the usual interpretation of the debate.

Keywords: state, capitalism, national socialism, authority, rationality, monopoly.

A mediados de 1934, un año después de la toma del poder por parte del NSDAP, el Instituto para la Investigación Social de Frankfurt desembarcó en Estados Unidos. La historia de la institución es conocida. Desde la toma de posesión de Horkheimer, en 1931, el Instituto había organizado su actividad en torno a un proyecto de carácter multidisciplinar que tenía por objetivos tanto la reactivación del pensamiento marxista frente a su osificación en los cuadros del movimiento obrero como la realización de una panorámica del estado de conciencia de las masas trabajadoras, así como una radiografía de los cambios que el nuevo modo de producción taylorista-fordista había introducido en las dinámicas sociales. Las bases teóricas de esta corriente eran la historia de la filosofía, en la que Horkheimer, Löwenthal o Marcuse se habían formado, y el psicoanálisis, cuyo peso era cargado inicialmente por Erich Fromm, así como el propio pensamiento marxista, extraacadémicamente presente en todo el ambiente de Alemania tras el fin de la Gran Guerra.

Durante la primera mitad de la década de los treinta, el círculo de Horkheimer ostentó en soledad el predominio dentro del Institut, solo contrapesado por figuras

de la etapa precedente de la institución, como Henryk Grossmann, representantes de una intelectualidad más cercana a la historiografía obrera, en el sentido que el primer director, Carl Grunberg, había pretendido.

A partir de 1934, sin embargo, más y más refugiados alemanes fueron construyendo en los Estados Unidos una réplica a pequeña escala de las comunidades intelectuales de Weimar. Para 1938, la plantilla del Institut había sufrido cambios de importancia: junto al declive del hasta entonces influyente Fromm, surgió contrapuesta la figura de Theodor W. Adorno, que había llegado a Nueva York ese mismo año después de su exilio en Londres. Aparte de él, el Instituto buscó ampliar sus áreas de influencia contratando a tiempo parcial a dos pensadores, Franz Neumann y Otto Kirchheimer, cuya formación como juristas representaba una novedad en los perfiles intelectuales del Institut¹. Ellos fueron los representantes de una segunda línea de pensamiento del Institut, inasimilable al núcleo interno en múltiples aspectos. Unidos por el interés común en una radiografía radical de la sociedad burguesa y, en estos años, por comprender teóricamente el fenómeno del fascismo, Kirchheimer y Neumann partían, no obstante, de planteamientos sustancialmente diferentes. Educados como alumnos de algunas de las figuras principales de la jurisprudencia de Weimar, radicalizados políticamente, al igual que Pollock y Horkheimer, a partir del final de la Gran Guerra, habían canalizado sus intereses políticos y teóricos a través de la militancia en las alas radicales del SPD. El interés teórico de sus investigaciones pasaba por registrar la mutación de las funciones del Derecho Constitucional, plasmado en la Constitución de Weimar², en una época de enormes cambios económicos y sociales, así como por abrir vías para presionar la democracia parlamentaria en favor de los intereses de las clases trabajadoras.

El ascenso del nacionalsocialismo supuso para los autores del Institut la conclusión de muchos procesos que la economía marxista llevaba registrando desde finales del siglo XIX: los enormes procesos de concentración de capital que mutilaban el campo de la competencia libre en favor del surgimiento de grandes oligopolios tanto en Europa como al otro lado del Atlántico; los procesos de despersonalización

¹ Horkheimer conoció a Neumann en 1936, durante un breve viaje a Europa. Aparte de sus contribuciones teóricas, fue el encargado tanto de gestionar los fondos bibliográficos del Instituto que quedaban allí como de resolver los asuntos legales de la institución.

² Neumann estudió bajo la dirección de Hugo Sinzheimer, padre de alguno de los artículos más radicales de la Constitución. De Otto Kirchheimer siempre se dijo que fue el alumno predilecto de Carl Schmitt, que se convertiría en una de las figuras principales de la judicatura nazi.

de las relaciones sociales y burocratización de las instituciones, que acompañaron la nueva y necesaria gestión estatal ampliada; la atomización de unos individuos integrados política y culturalmente bajo las nascentes sociedades de masas; la erosión tanto de la esfera privada de la vida como de las instituciones y esquemas de relaciones sociales que habían florecido en el capitalismo privado decimonónico. Las mutaciones en la forma de organización social en la que la generación de los padres de los autores del Institut había vivido se situaron en el centro de los intereses de la institución en el momento en que la victoria del régimen nazi, por sorpresa para muchos, selló el destino de la vieja Alemania y de la joven sociedad weimariana.

La cuestión de la naturaleza política y económica del régimen que el nazismo llevaba casi una década desarrollando en Alemania enfrentó internamente a los asociados del Institut. Este enfrentamiento no ha sido pasado por alto en los tomos dedicados a recoger la historia de la teoría crítica, donde ha sido reseñado con frecuencia. Esta recepción ha acabado por dar lugar a diversos comentarios y reapropiaciones, y el debate sobre el Estado nacionalsocialista ha terminado por transformarse en un relato forjado a partir de lugares comunes. Según este, en el seno del Institut se produjo una confrontación a dos bandos entre el núcleo y la periferia de la teoría crítica: por un lado, Neumann, en alianza principalmente con Otto Kirchheimer, Herbert Marcuse, y Arkadi Gurland, habría defendido la idea de que el régimen nacionalsocialista era, de una parte, un nuevo modo de organización del capitalismo monopolista; en un segundo momento, representaba una ruptura con respecto a toda la tradición política moderna, la ilustrada en especial. Constituía una aberración, ajena por completo a los órdenes liberales democráticos. En oposición a ellos, desde el núcleo del Institut, sus dos directores, Pollock y Horkheimer, habrían mantenido la idea de que, si bien el orden nacionalsocialista representaba efectivamente un nuevo estadio del proceso de desarrollo capitalista, era este un estadio en el que el núcleo del capitalismo como era conocido hasta entonces tocaba a su fin. Mediante las nuevas herramientas de planificación estatal, la gestión económica del capitalismo era un problema resuelto. La anarquía del mercado- origen de las contradicciones que daban alas a la posibilidad del colapso según la teoría marxista clásica- era sustituida por un control directo por parte del Estado, dando como resultado la desaparición del mercado y la eliminación de la esfera de la circulación tal como la describía la economía política clásica. Paralelamente, este nuevo estadio no se encontraba en oposición a la historia de la teoría

política burguesa nacida en 1789; lejos de ello, el orden del fascismo constituía la última fase de un despliegue lineal, en la que el fascismo era simplemente el resultado último de los fundamentos internos del orden burgués.

Este resumen de la esencia de la disputa ilustra la comprensión usual que se ha tenido en la academia acerca de este momento de la historia de la teoría crítica. Como relato construido a partir de sucesivas interpretaciones, combina una porción de verdad con un conjunto de reduccionismos de peso no despreciable, que han contaminado los detalles de la constelación de problemas teóricos a los que los autores pretendían originariamente dar respuesta. Mientras que las conclusiones del debate son dogmáticamente repetidas, no se ha dedicado un trabajo serio a la exposición de los elementos concretos analizados por Neumann o Pollock, tales como el aparato económico, el papel de la ideología y el discurso, o la composición de la estructura social.

Un trabajo de esa envergadura queda fuera de los objetivos del presente artículo³. En su lugar, se pretende seleccionar un conjunto de cuestiones presentes en el diálogo a tres bandas entre Pollock, Horkheimer y Neumann, que, guiadas por la clave de la interrogación por la nueva forma del Estado, puedan iluminar tanto la coherencia y contexto de sus aportaciones como ofrecer una interpretación diferente del núcleo de sus divergencias teóricas.

1 LA FIGURA DEL ESTADO

En la primera parte de su obra magna, *Behemoth*, Neumann diseccionaba diversos aspectos de la ideología y el discurso del Reich, tales como la fundamentación de su teoría política, el perfil psicológico de su líder o sus ideas acerca de la cuestión racial. Allí también, no obstante, se dedicó a combatir algunas de las interpretaciones más comunes sobre la forma estatal de Alemania.

Uno de los ejes comunes de la interpretación asentada del debate ha sido la afirmación de Neumann acerca de la inexistencia del Estado en Alemania. Debe notarse, no obstante, que el *Behemoth*, ese monstruo sin orden interno, es tan solo el punto de llegada del análisis de Neumann, y no la premisa del mismo:

Muchos observadores competentes han llegado a la conclusión de que como la teoría política y constitucional nacionalsocialista se halla en un estado de flujo, no puede afirmarse nada de modo definido. Nuestra tarea será mostrar que no es cier-

³ Para un primer intento de responder a esa tarea, puede consultarse Pazos Pascual (2020).

to, que hay un módulo definido de teoría política y constitucional, aunque no encaja en las categorías racionales que conocemos (Neumann, 1943: 97).

La afirmación de la inexistencia de una teoría política racional, coherente, que da su fundamentación a la negación del Estado, vendría solo tras el análisis completo de los mecanismos de actuación estatal en materia económica, política y social. No fue ofrecida como contrapartida a las interpretaciones existentes en la comunidad alemana sobre la figura del Estado alemán, que lo encuadraban bien bajo la idea del Estado total, bien bajo la figura del Estado dual. Con respecto a la primera, uno de los principales intentos de Neumann consistió en poner límites a la fácil caracterización del autoritarismo nazi como una prolongación irrestricta del poder estatal.

La tesis del Estado total no era una mera fantasmagoría, tal y como el *Behemoth* no era evidente; los enormes procesos de concentración de capital, así como la lucha ideológica del partido nazi contra la doctrina liberal, ofrecían buenas razones para la permisividad frente al desarrollo y despliegue del Leviatán. Como consecuencia del monopolio, por tanto, e igualmente como consumación del proceso ‘tardomoderno’ (Neumann) de difuminación entre el poder legislativo y ejecutivo, la tesis del Estado total reflejaba la realidad (ibíd.: 73). Sin embargo, la estricta separación entre la judicatura del partido y otros brazos del poder estatal (muy especialmente la alta burocracia y el ejército, así como la entera esfera privada de los negocios), revelaba la inadecuación de una lectura unidireccional del crecimiento del poder del Estado, que era limitado por la autoridad del NSDAP en múltiples frentes.

Correlativamente, la interpretación de una sustitución, o fusión, entre el Estado y el NSDAP no podía ser sostenida, en la medida en que el partido, en los ámbitos relativos al control del trabajo, así como las administraciones civiles y militar, se encontró supeditado –hasta la ausencia– al poder estatal (ibíd.: 93 y ss.) Al final, Neumann mostró en *Behemoth* como la propia idea del Estado total fue perdiendo peso e importancia de forma progresiva dentro del partido (ibíd.: 86).

La hipertrofia estatal era un fenómeno tan evidente que no fue problematizado por un autor como Pollock, ocupado en erigir un análisis del capitalismo de Estado como tipo ideal, fundamentalmente a partir de sus determinaciones económicas. Las mayores divergencias entre Neumann y Pollock residían en la forma del aparato económico alemán, que comentamos más adelante. En el texto de *Capitalismo de Estado*, la proliferación del intervencionismo estatal fue aceptada como el

hecho evidente que era.

Horkheimer, por su parte, siempre entendió los procesos de hipertrofia estatal desde una posición menos imparcial. Aunque Neumann o Pollock no eran ingenuos defensores de las bondades del intervencionismo, su formación como técnicos administrativos les condujo a admirar en ocasiones la eficacia resolutoria de los órdenes estatales⁴, y a soñar peligrosamente con la posibilidad de su adaptación a un orden racional de la sociedad. En Horkheimer, la admiración por la potencia de control social de los Estados de la primera posguerra siempre estuvo teñida de horror. *El Estado autoritario* es probablemente el mejor ejemplo de esta posición antiestatalista, que veía en la defensa del Estado el punto de conexión entre Robespierre y Hitler (Horkheimer, 2016: 17), el foco de la desactivación instrumentalización total del movimiento obrero (Horkheimer 1976: 99) y el lugar en que confluían la fetichista herencia filosófica del pensamiento moderno con la nueva dominación fruto del desarrollo técnico.

Solo en las conclusiones de la obra Neumann decretó el *Behemoth* como la figura apropiada para Alemania. La razón última de este *dictum*, aunque apoyada en todo el análisis empírico realizado en la obra, se situaba en la cuestión del carácter de la teoría política. Por muy diferentes corrientes y orientaciones que los Estados modernos hubiesen podido adoptar, al menos compartían un rasgo: el carácter racional de su teoría política, acompañado de su herramienta de aplicación, el Derecho y la generalidad de la ley. Por racional, Neumann entendió aquí el sentido más plano, de justificación teórica y de compromiso real, por parte de los partidarios de la doctrina en cuestión, con los dictados de dicha teoría (que son, acertadamente o no, considerados como los mejores y más apropiados).

Si el nacionalsocialismo no podía presentar ninguna teoría política como propia era precisamente a causa de su inherente irracionalidad, que le impedía apoyarse tanto en el racionalismo de Hobbes, como en el legado de los contrarrevolucionarios católicos admirados por Schmitt, como en toda otra teoría política de las que, no obstante, hacía contantemente usos puramente instrumentales, tales como el relativismo o el pragmatismo (Neumann, 1943: 508, 509). Si los nazis podían arrojarse una teoría política propia, habría de ser por fuerza una antimoderna, de carácter irracional. Neumann, no obstante, decretó como imposible esta tarea: “una teo-

⁴ La investigación de Neumann sobre la estructura económica del Reich parte burlescamente de la experiencia originaria de la filosofía: “Los éxitos de la economía alemana son asombrosos [...] todos los observadores están de acuerdo en emitir este juicio” (Neumann, 1943: 254).

ría política no puede ser no-racional” (ibíd.: 512).

Sin una derivación racional del poder político y sin una estructura jurídica acorde, basada en la generalidad formal y el imperio de la ley, Neumann no encontró razones para hablar de la existencia del Estado en Alemania. El régimen nacional-socialista se revelaba como un no-Estado, como un *Un-Staat*.

2 POLLOCK Y NEUMANN: LA ESTRUCTURA ECONÓMICA DEL REICH

El análisis económico del Reich no constituye solo el cuerpo central del *Behemoth*, sino el núcleo del debate entre Neumann y Pollock. Desde el inicio de la guerra muchos de los intelectuales del Institut produjeron artículos que incluían el sintagma ‘capitalismo de Estado’ en sus títulos. Ya en 1933 Pollock había hecho referencia a un nuevo ‘capitalismo estatal’ que surgía como resultado frente al crack del 29 (Wiggershaus, 1995: 280). Horkheimer escribió en 1940 un texto –originalmente llamado *Capitalismo de Estado* y que fue finalmente publicado como *El Estado Autoritario*– donde profundizaba ideas del artículo sobre los judíos de 1939, y establecía el capitalismo estatal como una nueva fase histórica que sucedía al liberalismo. En 1941, tanto el número anual de los *Studies in Philosophy and Social Science*, como una serie de conferencias en la Universidad de Columbia tuvieron como objeto el capitalismo de Estado. Incluso el artículo de Neumann en los *Studies* analizaba el movimiento obrero ‘bajo el Capitalismo de Estado’.

El desencuentro entre las ideas de Pollock y Neumann se había fraguado en los meses anteriores a la publicación, cuando el artículo fue revisado por diversos miembros del círculo interno del Institut. La correspondencia de los autores en este periodo desmonta fácilmente la interpretación simplificada del debate, según la cual Neumann, el asociado, se habría enfrentado a los dos directores del Institut, Pollock y Horkheimer. En realidad, todo el círculo interno de Horkheimer tuvo severas críticas hacia las ideas de Pollock. Löwenthal, Adorno, y el propio Horkheimer tuvieron, directa o indirectamente, palabras con Pollock acerca del contenido de su estudio. Neumann atacó la falta de una teoría de la transición al capitalismo de Estado desde el liberalismo monopólico; Adorno y Horkheimer se alarmaron especialmente por el tratamiento simplista de las ideas de *El Estado Autoritario* y por la confianza que llegaba a demostrar en la capacidad del nuevo régimen para servir de bisagra a una sociedad emancipada.

Para el momento en que Neumann finalizó la redacción de *Behemoth*, en 1942,

el texto de Pollock ya había sido publicado en los *Studies*. Por tanto, aparte de expresar –sin éxito– sus preocupaciones a Horkheimer, Neumann solo pudo presentar por escrito en *Behemoth*, sin nombrarle directamente, un resumen de las posiciones de Pollock:

Existe una tendencia creciente a negar el carácter capitalista del nacionalsocialismo [...] según esta escuela, en Alemania ya no hay empresarios, sino solo gerentes [...] se ha suprimido el mercado [...] los precios son administrativos y también los salarios. Por tanto, ya no funciona la ley del valor [...] el poder al que está sometido el obrero ya no es económico. Es una explotación política [...] Se ha sustituido el incentivo de la ganancia por el incentivo de poder (Neumann 1943: 254).

Excepto la primera frase de esta descripción⁵, todas las posiciones descritas aquí por Neumann son presentadas por Pollock, y constituyen los fundamentos efectivos de su famosa teoría de la primacía de lo político.

En *Behemoth*, Neumann adujo dos opciones para desbancar la teoría del capitalismo de Estado: “la primera consistiría en deducir teóricamente la imposibilidad de semejante estructura; la segunda, en mostrar con detalle la estructura [...] Nos proponemos seguir sobre todo el segundo método” (ibid.: 256). En efecto, el primer método no le reportó a Neumann muchos argumentos de peso⁶. La demostración teórica de la imposibilidad del capitalismo de Estado, que le llevó a definir la propia expresión como una *contradictio in adiecto*, se reducía a afirmar que un Estado que poseyese todo el capital, quebraría la lógica de la circulación, pilar del sistema capitalista: “una vez que el Estado ha llegado a ser el único propietario de los medios [...] semejante Estado ya no es capitalista” (Ídem.) Sin embargo, esta vía no ofrecía un punto de partida para confrontar a Pollock, que en las primeras páginas de *Capitalismo de Estado* se cuidó de señalar el hecho obvio de que “la palabra capitalismo de Estado [...] podría entenderse que denota una sociedad en la que el Estado es el único propietario de todo el capital, y esto no [es lo que] significa [...] para quienes lo utilizan” (Pollock, 2019, 47) Optando entonces por la segunda vía, Neumann trató de presentar una imagen detallada de la superficie económica de

⁵ Pollock nunca negó el carácter capitalista del nacionalsocialismo; Neumann, de hecho, le criticaría por ser incapaz de definir correctamente el funcionamiento de un capitalismo que había desactivado la ganancia como el motor fundamental –capitalismo cuya existencia, por tanto, no era negada en modo alguno–.

⁶ Discrepo aquí con la lectura de Wiggershaus, que ve ambas vías de crítica de forma interconectada (Wiggershaus, 1995: 284)

Alemania que disputase la tesis de Pollock al nivel de las tendencias empíricas.

Desde luego, no faltaban aspectos en los que Neumann y Pollock coincidían. El debate entre ellos nunca partió tanto de diferentes imágenes de la realidad de Alemania –a pesar de que Neumann criticase la ceguera de Pollock– sino de las interpretaciones y lecturas de procesos en ocasiones evidentes. La acelerada monopolización, así como la cartelización obligatoria de las empresas, fueron reseñados por ambos (Neumann, 1943: 300) (Pollock, 2019: 107). Igualmente compartida era la idea de que el intervencionismo estatal era un remedio contra los efectos más lacerantes de un liberalismo monopolizado. Neumann, Pollock y Horkheimer advirtieron con una sola voz de que los efectos calmantes del pleno empleo nazi como medida de paz social no debían ser subestimados. Esta lectura les condujo a la afirmación de la improbabilidad de un colapso económico del régimen. Pollock y Neumann, además, coincidieron en señalar el mercado de trabajo como la esfera más absolutamente subsumida bajo el nuevo poder estatal. El hecho de que el Estado hubiese “alcanzado ya el límite máximo de control en este terreno” (Neumann, 1943: 376) corroboraba la idea de Pollock de que el salario había perdido su función liberal, la de distribuir la fuerza de trabajo en el mercado (Pollock, 2019: 95)

Sin embargo, en muchos otros aspectos, Neumann se opuso frontalmente a Pollock, bien en su interpretación de los hechos, bien asombrado por la ausencia de hechos que avalasen dicha interpretación.

En primer lugar, Neumann se confrontó con el concepto guía con el que Pollock definía las economías planificadas: el concepto de plan general. Pollock, al tanto de las investigaciones sobre el Estado alemán, se apresuraba a asegurar la inexistencia de un plan similar en Alemania, pero argumentaba a favor de los intentos de su construcción⁷. Neumann, en línea con su interpretación del carácter caótico, anárquico, del orden alemán, respondía que “la economía alemana no se ajusta a ningún programa, no se basa en ninguna doctrina coherente” (Neumann, 1943: 260). De hecho, si la tesis de la primacía de lo político sobre lo económico tenía algo de cierto, solo era el hecho burlón de que el NSDAP había sido, desde siempre, reticente y hostil a la promulgación de una doctrina económica oficial y definida (ibíd.: 264-265).

⁷ “No tenemos la información de que exista un plan general en la Alemania nazi [...] En su lugar, se encuentra el objetivo de armar uno de la manera más rápida y eficiente posible, con el pleno uso de todos los recursos” (Pollock, 2019: 95).

Algo similar ocurría en sus respectivos análisis sobre la estructura de las organizaciones económicas y las instituciones gubernamentales. Pollock había destacado los inmensos procesos de racionalización de la estructura económica, y los había ligado rápidamente a una valoración plana de su mayor eficiencia con respecto a la vieja organización liberal, entendiendo el conjunto como una actuación deliberada de las clases dominantes. Neumann no dejó de presentar los cambios ocurridos en la estructura económica como un resultado de varios factores, entre los cuales la preparación bélica tenía un peso tan grande como la pervivencia y coacción impersonal de las contradicciones del capitalismo. La economía planificada no era una muestra del triunfo del orden autoritario sobre la anarquía liberal, sino un recubrimiento de sus mudas coacciones. “El mercado, lejos de abolirse, funciona bajo tierra” (ibid.: 351).

Estos hechos ponían en cuestión una línea argumentativa central para el análisis de Pollock: la tesis de la instauración de una dictadura de gerentes, de un régimen opuesto al capitalismo liberal en el que la figura del capitalista había sido reducida a la de un arrendatario (Pollock, 2019: 60) y en el que la categoría de la propiedad iba perdiendo cada vez más fuerza como reguladora del ordenamiento social: “Bajo el capitalismo de Estado, los hombres se encuentran como comandantes y comandados; la medida en la que uno puede mandar o tiene que obedecer depende [...] de su posición en la configuración política y solo de manera secundaria en la medida de su propiedad” (ibid.: 58). Aunque Pollock no era ingenuo con respecto a la continuidad y conveniencia de sectores de la clase dominante (altos industriales, bancos) con el aparato del Estado, en su análisis prácticamente planteó la posibilidad de una sustitución total de los viejos capitalistas por gerentes y administrativos estatales llegados al poder por medios políticos.

En primer lugar, Neumann señaló la unidireccionalidad del argumento de Pollock. Por cierto, que fuese que en el capitalismo posliberal el contacto estrecho con el poder político era un requisito indispensable, la realidad era que gran parte del poder político del Estado seguía en manos de grandes representantes de la propiedad privada. El gran capital había financiado al NSDAP, y se había congraciado con él. Simultáneamente, aunque la doctrina del NSDAP establecía una autonomía del mundo económico respecto del partido, individualidades del mismo habían hecho carrera en la alta industria desde 1933⁸. Neumann rechazó las tesis de Pollock acerca de la sustitución de capitalistas por gerentes, defendiendo la plena

⁸ El conglomerado industrial de Hermann Göring es el ejemplo más representativo.

continuidad de los capitalistas privados: “Otto Wolff, Friedrich Flick y Günther Quandt⁹ no son gerentes, sino grandes capitalistas. No son rentiers de los que a final de año cortan los cupones de dividendos de sus acciones y los hacen efectivos” (Neumann, 1943: 326).

En conclusión, para Neumann los procesos de burocratización conllevaban una destrucción de las relaciones directas entre la propiedad y el mundo, y la instauración de mediaciones burocráticas¹⁰ en cada paso de la vida social. Esta despersonalización de las relaciones podía confundirse con una desaparición de la propiedad privada, cuando en realidad solo un velo burocrático de nuevas instancias se interponía entre los gobernantes económicos reales y el mundo en el que actuaban (ibíd.: 326).

El último eje del análisis de Pollock que Neumann deseaba combatir era el papel de la ganancia. Mostrar que el capitalismo se alejaba de las coordenadas del liberalismo pasaba por determinar que la ganancia económica había dejado de ser el motor del sistema.

La lectura de Pollock sobre el papel del ánimo de lucro y de las ganancias en el capitalismo de Estado constituye uno de los aspectos más contradictorios y ambiguos de su aportación. En *Capitalismo de Estado* afirmó que los intereses de lucro, como el resto de aspectos de la esfera económica, estaban subordinados a lo establecido por el plan general (Pollock, 2019: 54). Unas páginas después, adoptando un enfoque más amplio, estableció que el ánimo de lucro desaparecía para ser sustituido por el ánimo de poder (político)¹¹, y que el propio lucro era un marco de referencia liberal inoperante en el nuevo orden.

Los análisis empíricos de Neumann y otros autores habían advertido a Pollock sobre la existencia de enormes ganancias para los empresarios del Reich. Pollock admitió el carácter paradójico de su afirmación al destacar que, a pesar de la cuantía de las ganancias, estas habían perdido su función principal bajo el liberalis-

⁹ Wolff, Flick y Quandt dirigieron importantes combinaciones industriales en la Alemania nazi. Como ejemplo de que la competencia -entre arios- no había muerto, sino que solo había desaparecido su carácter liberal, Neumann citó en varias ocasiones el caso de un industrial caído en desgracia, Fritz Thyssen, cuyos negocios fueron absorbidos por Göring, y que partió al exilio argentino.

¹⁰ Horkheimer, por su parte, caracterizó el nuevo capitalismo posliberal como un sistema que había eliminado por completo las mediaciones liberales. Esta antítesis tiene a su base las distintas ideas de ambos autores acerca del modo de dominación que caracterizaba el nuevo orden, que comentaré más adelante.

¹¹ Neumann no ha sido el único en criticar la fragilidad e indefinición de la pareja de conceptos lucro (beneficio)/poder en el texto de Pollock. Momentos como este demuestran que las ideas de *Capitalismo de Estado* no eran del todo coherentes en ocasiones.

mo, la dirección de los flujos de capital (ibíd.: 54). Para explicarse, tuvo que remitir a la idea de que, en el nacionalsocialismo, la producción perdía su carácter mercantil –ligado para Pollock a la idea de un mercado autorregulado– y se transformaba en una producción de objetos de uso, y no de mercancías. A pesar de su rechazo a la posibilidad de que esta producción para el uso constituyese un rasgo emancipatorio, sin duda esta conclusión constituye uno de los desenlaces más insatisfactorios de su teoría, y parece dar la razón a Neumann cuando afirma que los partidarios del capitalismo de Estado compartían la visión del fascismo sobre el liberalismo (Neumann, 1943: 255), por cuanto las razones de Pollock para mantener la etiqueta de capitalista para el régimen nazi parecían disolverse en momentos como este¹².

Horkheimer, implícitamente, se mantenía igualmente cercano a Neumann en este aspecto; su defensa del carácter capitalista del Reich siguió siendo la clave para la lectura de sus textos¹³. Estas palabras que Neumann escribió con respecto a los controles de precios, que interpretaba como meros espejismos jurídicos que permitían el pleno funcionamiento de un mercado oligopólico, podrían haber sido escritas por el director del Institut, en la medida en que sus ideas con respecto a la ilusión óptica por la cual los mecanismos de la dominación burguesa pervivían en Alemania eran plenamente compartidas: “El control de precios organiza y apresura el proceso de selección que tiene lugar en la economía de competencia” (ibíd.: 352).

Las conclusiones del análisis económico de Pollock son de sobra conocidas. El fin de la era del liberalismo y el triunfo de la primacía de lo político conllevaba la instauración de un modelo de capitalismo cuya esencia había mutado profundamente; la anarquía del mercado era sustituida por una gestión estatal de carácter técnico; las leyes económicas que Marx hubiera podido alguna vez descubrir, habían quedado desactivadas. Pollock fue más allá que ningún otro al afirmar, implícitamente, el fin de los conceptos centrales de la crítica de la economía política, tales como el valor y la mercancía. El enorme potencial de la capacidad de gestión técnica apoyaba la imagen de un verdadero capitalismo conciliado, libre de contradicción sistémica, de un núcleo irracional que constituyese la posibilidad de su

¹² En el párrafo siguiente, Pollock no pudo evitar contraponer la “economía capitalista” al nacionalsocialismo.

¹³ Baste recordar la frase más famosa de *Los judíos y Europa*: “Quien no quiera hablar de capitalismo, debería callar también sobre el fascismo” (Horkheimer, 2016: 2)

superación¹⁴.

Neumann criticó horrorizado esta visión de Pollock del capitalismo de Estado, por cuanto parecía dar un apoyo teórico a la posibilidad real de un Reich de mil años. Paradójicamente, las páginas de *Capitalismo de Estado* no dejaban de presentar el nuevo orden bajo su hipotética gestión democrática, y afirmaban como tarea futura la investigación de las posibilidades de reconversión de una economía planificada de cara a la emancipación social.

Ya deberían haberse hecho claras las profundas objeciones de Neumann a estas ideas. Por compartido que fuese el análisis sobre las mutaciones del orden económico y el fin del liberalismo de Weimar, Neumann rechazaba de plano los elementos que para Pollock fundamentaban el cambio de paradigma, y afirmaba que la posición central que ocupaba el Estado en la gestión de un mercado en modo alguno desaparecido era “el único significado posible de la primacía de la política sobre la economía” (Pollock, 2019: 86-87).

En todo momento en que tuvo que recapitular los resultados de su análisis Neumann se preocupó en destacar la continuidad del sistema capitalista en Alemania: “se ha restringido mucho el automatismo del capitalismo libre, precario aun en un régimen democrático de capitalismo monopolístico. Pero el capitalismo subsiste” (Neumann, 1943: 294).

Asimilar la posición de Horkheimer a la de Pollock en este punto es uno de los errores más graves de la interpretación usual del debate. Mientras que en Pollock, aún bajo el paraguas del tipo ideal, realmente se ofrece la imagen de un capitalismo pulido, libre tanto del peligro del colapso económico como de la contradicción sistémica, en la obra de Horkheimer pueden encontrarse continuas referencias en la dirección opuesta. Leer en sus textos que “la reproducción de lo existente por vía del mercado de trabajo se vuelve ineficiente” (Horkheimer, 2016: 5) no debería llevarnos a alinear rápidamente a los dos directores del Institut (por cuanto la ineficacia del mercado autorregulado para controlar los efectos perniciosos derivados de los ciclos del capital, como el desempleo masivo, también era un punto reconocido por Neumann, y no implica adhesión a la desaparición del mercado defendida por Pollock).

Por lo que respecta a la idea de un capitalismo aporoblemático, Horkheimer siempre se mantuvo distante de Pollock, y más cercano a las opiniones de Neu-

¹⁴ “Al analizar la estructura del capitalismo de Estado soy incapaz de descubrir las fuerzas económicas inherentes que impiden el funcionamiento del nuevo orden” (Pollock, 2019: 112).

mann acerca de la continuidad de las contradicciones económicas. “A pesar de la denominada ausencia de crisis –escribió– no existe armonía alguna” (Horkheimer, 1976: 105). La completa racionalización, en sentido weberiano, que conllevaba el paso al capitalismo autoritario nunca tuvo para Horkheimer el carácter de mayor racionalidad que puede ser intuido en las opiniones de Pollock, quien solo necesitaba salvar al capitalismo de Estado de su gestión autoritaria por parte del NSDAP. En el mismo sentido ha de entenderse la afirmación de *El Estado Autoritario* según la cual “el capitalismo estatal elimina el mercado e hipnotiza la crisis por la duración de la Alemania eterna” (ibíd.: 98). Incluso el formalista Neumann se vio obligado a escribir una tercera parte para su *Behemoth*, en la que analizar los medios por los cuales el régimen nacionalsocialista conseguía perpetuar el ejercicio de una palmaria irracionalidad, sin oposiciones internas de importancia. El análisis de Horkheimer, cortado por el patrón de su propio modelo de teoría crítica, intentó mostrar el modo según el cual las contradicciones del capitalismo, que no habían desaparecido en modo alguno, se volvían no obstante progresivamente más irreconocibles al calor de la gestión estatal del aparato económico: “En lugar del agujereado velo del dinero, interviene el de la técnica, aún más grueso [...] más naturales, más inevitables, parecen las crisis [...]” (Horkheimer, 2000: 114).

3 NEUMANN Y HORKHEIMER: LA TEORÍA DE LOS RACKETS

La insistencia en la pervivencia una forma capitalista plenamente operativa no fue el único momento en que las opiniones de Horkheimer y Neumann coincidieron. En su análisis sobre la composición social del Reich, Neumann entroncó con el núcleo central de las reflexiones de Horkheimer sobre la nueva dominación surgida tras la Gran Guerra: La ‘teoría de los rackets’¹⁵. Nunca recogida y sistematizada, la teoría de los rackets es más una clave de comprensión del fenómeno de la dominación de clase posparlamentarista que una teoría de cuerpo desarrollado. Para Horkheimer, la dominación ejercida por la clase dirigente en las nuevas formaciones sociales había tomado su modelo de las organizaciones ilegales que, bajo el parlamentarismo liberal, operaban en la clandestinidad, tales como la mafia italoamericana y otras organizaciones criminales que proliferaron en algunos lugares de Europa y Estados Unidos durante el periodo de entreguerras. Bajo las normas de

¹⁵ Esta palabra inglesa, que significa ‘estafa’, remite a grupos organizados de extorsión, que proporcionaban protección a cambio de dinero.

las organizaciones de gánsteres, toda actuación delictiva era resuelta mediante códigos paralegales, en una estructura personalista y clientelista en la que primaban las relaciones de fuerza frente a cualquier otro código.

La perversión de todas las formas legales del parlamentarismo, junto con la asunción completa del principio de liderazgo para grandes partes de la clase dirigente y la práctica establecida del terror y el chantaje como medios políticos, convertía la forma de actuación de las organizaciones criminales, que habían subsistido en los márgenes del liberalismo durante su época de esplendor, en el nuevo modelo de dominación para el capitalismo posliberal:

El monopolio hizo estallar de nuevo esos límites, y con él regresa la dominación a su esencia propia, que solo subsistía en toda su pureza precisamente allí donde la inhumanidad encontró el escondrijo que le había dejado una forma más humana de dominación: entre los miserables Rackets y las mafias de las grandes ciudades (ibid.: 102).

No es difícil ver la cercanía de estas ideas con la imagen que Neumann había presentado en *Behemoth* de la actuación de los líderes del NSDAP y de otros grupos de poder. También en su obra calificó a estos como verdaderos gánsteres. Esta idea lo llevó, acompañado de Pollock y Horkheimer, a preguntarse por el pegamento capaz de unir a una nueva clase dominante cuyo carácter, a diferencia de modelos previos del orden social, era enormemente heterogéneo, y cuyos intereses eran solo temporal y superficialmente comunes. “¿Podrá la identidad de intereses transitorios resistir la presión de un egoísmo brutal [...]?” (Neumann, 1943: 439). La imagen que ofrecía la clase dirigente era cercana a la teoría de los rackets en la medida en que las alianzas de poder político y económico eran frágiles y temporales, careciendo de sustrato más allá de la concordancia de los fines particulares:

Estos diversos estratos no se mantienen unidos por una lealtad mutua. ¿A quién la tendrían, después de todo? No al Estado, pues este ha sido abolido ideológicamente y, hasta cierto punto, en la realidad. [...] La adoración por el Führer no es un sucedáneo adecuado, porque el carisma de este se desvanecerá [...] En cuanto a conceptos tales como libertad e igualdad, es dudoso que fueran alguna vez la base de una lealtad mutua, pero desde luego no lo son hoy [...] Lo único que queda son las ganancias, el poder, el prestigio y sobre todo el miedo [...] En la actualidad, cada sector necesita de los demás (ibid.: 439).

En *Los judíos y Europa* Horkheimer se expresó igualmente sobre la fragilidad de

las alianzas en la clase dominante¹⁶. En consonancia con la lectura de Marx acerca del poder de las categorías de factura social que estructuraban el capitalismo, el momento en el que el poder anónimo del orden económico alcanzaba su pleno desarrollo, era también el momento en que el control humano sobre dicho poder se deshacía en sus manos, atomizando a la propia clase dirigente. En *Razón y autoconservación*, Horkheimer registró nuevamente la mutilación de la racionalidad a que los dirigentes del nuevo orden estaban compelidos:

Quién está llamado a grandes cosas no debe llevar en sí huella alguna de lo que la razón ha aniquilado en su autocritica. Debe encarnar la autoconservación de la mala totalidad, una autoconservación que se ha identificado totalmente con la destrucción de lo humano. Al comienzo de la historia del Racket moderno están los inquisidores y al final, los caudillos del aparato fascista (Horkheimer, 2000, 102).

4 ARCANUM DOMINATIONIS

En muchos momentos, la disputa entre las posiciones de Neumann, Pollock y Horkheimer no tenía en su base una imagen distinta de la realidad, sino un relato divergente sobre qué significado podía extraerse de dicho estado de cosas. Todo el análisis de la superficie política económica y social de Alemania, es un ejemplo: la divergencia de interpretaciones sobre los fenómenos del Estado alemán no trae consigo, de forma directa, la explicación de todas las conclusiones a las que Neumann o Horkheimer llegaron. La diferencia entre ellas era, en ocasiones, estrecha, algo que ha llevado a comentaristas del debate a ver este como poco más que una disputa onomástica acerca del mejor modo de nombrar un fenómeno que todos veían bajo la misma lente (Wiggershaus, 1995: 288).

No comparto esta opinión tan extrema. Por más que, por momentos, las diferencias entre los supuestos bandos parezcan escasas, puede demostrarse la existencia de implicaciones de muy diverso calado. Estas implicaciones se relacionan, como es lógico, con el trasfondo biográfico de los autores, que condicionó su visión sobre el fascismo. Este hecho no resta valor al análisis anterior, pues el material acerca de la situación en Alemania no deja de ser la piedra de toque sobre la que comprender la definición de Horkheimer del capitalismo estatal como el destino final de la sociedad de la mercancía, o la propia denominación de Neumann de la

¹⁶ “Alemania podría disolverse de la noche a la mañana en un caos de luchas de gánsteres” (Horkheimer, 2016: 14).

Alemania nazi como un *Behemoth*.

En las últimas páginas de su obra, Neumann señaló cual era el nuevo modo de dominación de esta forma de capitalismo monopólico autoritario. Hasta ahora, solo había incidido en el hecho de que, con la extensión de los procesos de burocratización, se había producido una proliferación de instancias mediadoras en lo que anteriormente fuesen relaciones directas de carácter personal. La gestión familiar, laboral, así como el ejercicio de las funciones ciudadanas se encontraban atravesadas de instancias burocráticas. Este fenómeno hablaba de la superficie del proceso. Sin embargo, al referirse al modo general de la dominación nazi, Neumann afirmó lo siguiente: “estamos ante una forma de sociedad en la que los grupos gobernantes controlan al resto de la población de una manera directa, sin que medie ese aparato racional aunque coercitivo que hasta ahora se conoce con el nombre de Estado” (Neumann 1943: 518). La proliferación de mediaciones burocráticas y la desaparición de las mediaciones liberales de carácter racional, se presentan como aspectos paradójicos, cuando resultan complementarios. Solo la influencia de las ideas de Horkheimer permite entender su tardía aparición en *Behemoth*.

La mediación burocrática en las relaciones sociales, combinada con la particular irracionalidad de la teoría política nacionalsocialista daba como resultado una forma de dominación perteneciente “al periodo primitivo de la absolución del Estado, en el que la ‘teoría’ no era más que un *arcanum dominationis*¹⁷ [...] una suma de artificios para conservar el poder” (Neumann, 1943: 513). El periodo liberal parlamentario había constituido un interludio, tras el cual la dominación burguesa había retornado a los métodos sangrientos y descarnados de su época fundacional.

Para 1939 Horkheimer ya había puesto por escrito que el fascismo había eliminado las mediaciones liberales en el proceso de dominación (Horkheimer, 2016: 4). En todos sus textos se hallan referencias a la idea de que el autoritarismo nazi constituía una vuelta a la dominación sangrienta de la época de fundación de los Estados-nación. La teoría de los rackets apuntaba también a este punto¹⁸. Igualmente suya era la idea de que el liberalismo había constituido un interludio (Hork-

¹⁷ Esta definición de la ley como *arcanum dominationis* fue el único componente feudal del nacionalsocialismo que Neumann mantuvo de su lectura en *The Rule of Law*, su tesis de 1935 (Neumann, 1986: 293).

¹⁸ “Antes, la sentencia [...] era anónima [...] concedió a las personas el honor de ignorarlas [...] el veredicto era humano en su inhumanidad. En el Estado del Führer, los que deben vivir y morir son designados intencionadamente” (Horkheimer, 2016: 19).

heimer, 2000: 102).

De nuevo, frente al relato que ve a Pollock y Horkheimer aunados para el enfrentamiento con las tesis de Neumann, un vistazo a los textos demuestra mayores cercanías entre los supuestamente enfrentados y mayores alejamientos entre los supuestamente unidos. Como señalamos antes, para Pollock el capitalismo posliberal había traído consigo una dominación de tipo personal, que él denominó política, y que sustituía no solo al liberalismo, sino también a buena parte del núcleo del orden capitalista. Paralelamente, en *Capitalismo de Estado*, Pollock alumbraba no obstante esperanzas de que el nuevo orden pudiese aun servir de bisagra para la emancipación social¹⁹.

Tanto Neumann como Horkheimer se enfrentaron a estas ideas. En lo referente a la continuidad de la dominación de clase, Neumann y Horkheimer disponían de mejores argumentos para su defensa, por cuanto rechazaron, aun desde distintas ópticas, las implicaciones más radicales de las tesis de Pollock²⁰.

Ambos coincidían igualmente en señalar el carácter directo, in-mediató, de la nueva dominación posliberal, a pesar de llegar por diferentes vías. Desde *Los judíos y Europa*, Horkheimer fue enlazando las ideas acerca de la dictadura de gerentes con los rasgos de la dominación directa. Paradójicamente, como escribió en *El Estado Autoritario*, el momento de la primacía de lo político, al coincidir con la era de la gestión técnica de un capitalismo aquejado de gigantismo repentino, convirtió el ejercicio de lo político en un fenómeno cada vez más impersonal. En su final, la era del poder político directo era, no obstante, la era del fin de la especificidad de los gobernantes, la era de la mutilación por parte del orden económico del carácter autónomo de los dirigentes. Acabó por ver la nueva dominación como la combinación de un mundo progresivamente administrado junto con el surgimiento de un nuevo tipo antropológico de individuo, un punto en el que Neumann no le siguió (Wiggershaus, 1995: 290). Aunque en varios momentos Horkheimer describió la nueva dominación social como simplemente el viejo modelo, ahora desenmascarado de su supuesta –e ideológica– justificación racional liberal, lo cierto es que no

¹⁹ “¿Puede el capitalismo democrático de Estado ser más que una fase transitoria que conduzca [...] a eliminar los remanentes del sistema capitalista?”. Por las críticas del resto del círculo de Horkheimer, Pollock había recortado su texto original, que debía ser aún más complaciente para con el capitalismo estatal (Pollock, 2019: 87).

²⁰ “Desaparece la economía, no su crítica”. Esta frase de *El Estado Autoritario* resume bien la posición de Horkheimer con respecto a Pollock, en la que la aceptación de las tesis sobre el fin de la circulación no iba acompañada de la asunción de un capitalismo plenamente gestionable y libre de contradicción sistémica (Horkheimer, 1976: 104).

pudo dejar de observar que detrás de la máscara no había otro sujeto que el propio poder anónimo del capital.

Leo Löwenthal ha insistido en que fue Franz Neumann el defensor más estricto del nazismo como nueva estrategia del capital monopolista, mientras que Horkheimer habría insistido en la necesidad de reseñar la novedad del nuevo orden (Dubiel, 1993: 80-81). A la vista de los textos, no parece fácil encuadrar a cada uno de ellos en unos márgenes tan estrechos. Horkheimer resaltó de forma continua la pervivencia del capitalismo en Alemania, y situó la gestión autoritaria del monopolio como la herramienta que permitía la aceleración de los ciclos de acumulación del capital. Neumann, por su parte, no dejó de señalar que el fenómeno no podía ser comprendido en un sentido tan unilateral. Por momentos, élites del NSDAP habían remado en contra de los intereses del gran capital y la plena identificación entre el partido y el interés de los grandes capitalistas era constantemente impedida por la heterogeneidad de la clase dirigente.

Hay, no obstante, un último aspecto en el que Neumann y Horkheimer si parecieron chocar frontalmente: el dictamen sobre la relación del nuevo orden con el liberalismo que había destronado. Como producto político irracional en su núcleo, como *Behemoth*, el régimen fue interpretado por Neumann en una dinámica rupturista con la tradición delpensamiento político ilustrado. La completa destrucción de la fundación racional del Derecho, así como la reinserción de elementos animistas en la vida política del Reich, determinaron el *dictum* de Neumann no menos que su propia comprensión de las posibilidades inherentes a la democracia representativa²¹. A pesar de la autocrítica realizada en *Behemoth* al papel de las organizaciones obreras en Weimar, su fracaso no modificó la confianza de Neumann en la posibilidad práctica del ejercicio de una democracia económica. A nivel teórico, tampoco pudo alterar el hecho de que, a sus ojos, el régimen nazi representase la quiebra y liquidación de una tradición política que, a pesar del carácter ideológico de su libertad, a pesar del formalismo aséptico y descarnado de la generalidad de su ley, constituía no obstante un encuadre más esperanzador para los intereses de la clase trabajadora que la subyugación irracional al poder y la arbitrariedad de las disposiciones jurídicas que habían tomado forma con el ascenso del NSDAP.

Horkheimer provenía de una tradición muy diferente. A pesar de la evidente

²¹ Frente a la temprana conciencia de Horkheimer acerca del peligro del fascismo, Neumann aun pudo escribir en 1929 que “las condiciones sociales se han transformado profundamente y se desarrollarán en favor de la clase trabajadora de año en año” (Neumann, 1978).

simpatía política y la colaboración práctica circunstancial con la extrema izquierda durante la república de Weimar²², el círculo que tomaría la dirección del Institut nunca se sintió impelido a defender los intereses revolucionarios a través de la militancia política en las organizaciones obreras²³. Nunca, de 1918 en adelante, mantuvieron cercanía alguna con los círculos en los que Neumann desarrolló su carrera profesional. Esta distancia, en la que se han basado las caracterizaciones del Institut como una institución 'elitista' de marxismo académico, no impidió que Horkheimer y sus colegas desarrollaran a lo largo de los veinte una conciencia profunda sobre los peligros del nacionalsocialismo, que, como Neumann relatase en *Behemoth*, cogió desprevenida a la entera estructura sindical de Weimar. Aun a fecha de 1942, el rechazo de Neumann al trabajo desarrollado por el Institut desde 1934 le avocó a una comprensión demasiado simplista de la estructura psicológica de las masas trabajadoras de Alemania. La atribución a estas de un anticapitalismo latente, así como de una resistencia al antisemitismo, no solo no estaban fundamentados en la obra, sino que caen muy por debajo de las conclusiones de los trabajos del Institut dedicados al tema.

Por momentos, Neumann subió al carro de las ideas de Horkheimer, sin compartir totalmente sus presupuestos, dificultando una articulación precisa de los conceptos implicados. Este hecho es especialmente cierto respecto de la teoría de los rackets. En *Razón y autoconservación*, Horkheimer previno contra una utilización exclusivamente política de la 'tesis del gang':

Los nacionalsocialistas no se salieron del desarrollo, como pretende el discurso que los califica de gánsters. Aun siendo gánsters, recogen una tendencia del periodo monopolista [...] No es verdad que un grupo de gánsteres se haya arrogado en Alemania el dominio sobre la sociedad, sino que la dominación social desemboca en el dominio de los gánsters partiendo de su propio principio económico (Horkheimer, 2000, 101-102).

Neumann no puede ser encuadrado bajo esta interpretación errónea. Para él, era evidente que los nazis en modo alguno habían salido de la nada. Por su ingenuidad al respecto de esta cuestión había criticado duramente a los cuadros sindicales del SPD. Más aún, también coincidía en señalar la dominación nazi como la

²² Horkheimer y Pollock escondieron en su piso de estudiantes a varios militantes durante los eventos revolucionarios de 1918 en Alemania.

²³ Leo Löwenthal ha explicado este punto, defendiendo la presencia en esos años de un clima general de radicalismo político que permeaba el estrato social de los hijos acomodados de judíos independientemente de la pertenencia a los cuadros sindicales o de partido (Dubiel, 1993: 19).

nueva etapa de la dominación burguesa, quizás incluso más estrictamente que Horkheimer. Y, sin embargo, para él, el 'propio principio económico' del que partía la nueva dominación no afectaba, no obstante, a su defensa del liberalismo parlamentario como sistema político ni, por tanto, a su interpretación rupturista del nacionalsocialismo. Desde el punto de vista de la historia del pensamiento occidental, el régimen nacionalsocialista representaba, efectivamente, 'la Ilustración devastada' (López, 2010).

Horkheimer llevaba años orientando su comprensión del fenómeno fascista en relación con la crítica del desarrollo de las categorías del pensamiento occidental. Dos años después, en *Dialéctica de la Ilustración*, estas intuiciones encontrarían su expresión más plena. La interpretación continuista que Horkheimer ofreció del fascismo estaba apoyada en la tarea que ocuparía a Horkheimer en los años subsiguientes: la investigación sobre las mutaciones históricas del concepto de razón. *Razón y autoconservación* estableció la conexión entre la mutilación de la racionalidad occidental y el fenómeno fascista desde su primera página: "Los conceptos troncales de la civilización occidental están a punto de desmoronarse [...] el concepto de razón es central" (Horkheimer, 2000: 89). El análisis de Horkheimer del concepto de razón debe ser tenido en cuenta, pues solo la comprensión de la mutilación de la razón como automutilación, como un movimiento dialéctico de ejercicio de violencia sobre sí misma, permite entender sus interpretaciones acerca del régimen nazi como producto final del orden creado por la Revolución Francesa. Las diferencias entre Neumann y Horkheimer no tienen tanto que ver con la imagen que ofreciese el Estado alemán -en la que coincidían más que con Pollock- sino con la diferente consideración acerca del destino del concepto de razón. Mientras que Neumann interpretó la destrucción de la razón en Alemania como un ataque externo, para Horkheimer la historia de la teoría demostraba que la posibilidad finalmente realizada en el Reich se encontraba inserta en la dinámica que había alzado el pensamiento burgués contra el orden del Antiguo Régimen.

Para Horkheimer, la burocratización de la sociedad civil, la hipertrofia estatal, la claudicación de las organizaciones obreras eran fenómenos que caían bajo la misma dinámica histórica: la tendencia hacia el modelo autoritario del capitalismo estatal. Cuando situó su base filosófica en el mutilado concepto de razón, reducida a un uso instrumental despojado de toda autorreflexión de fines -un hecho plasmado en la doctrina del partido nazi-, no pudo dejar de observar los cabos que unían ambos procesos. El hecho de que la concepción secular de la realidad hu-

biese llevado consigo la tendencia a la integración de los agentes sociales bajo control estatal unía en un mismo denominador el liberalismo y su descendiente autoritario. El nacionalsocialismo representaba realmente una ruptura del orden liberal; pero no era, como Neumann pensara, un ataque externo proveniente de unos advenedizos aupados por el poder económico; la ruptura era tan solo la conclusión lógica de unos presupuestos de partida cuya irracionalidad había sido puesta de manifiesto por la obra de Marx.

El capitalismo de Estado era realmente el estadio final de las sociedades mercantiles. Los planos de desarrollo de la sociedad, en el liberalismo y en el autoritarismo nazi, mantenían una misma independencia respecto de la conciencia de los implicados; la heteronomía de los individuos, su incapacidad para organizar la sociedad de acuerdo con un criterio racional, decretaban el movimiento desde la sociedad mercantil al capitalismo de Estado como un proceso independiente de sus agentes, similar al desarrollo hegeliano de la conciencia en la historia (ibíd.: 112). La diferencia entre las posiciones de Neumann y Horkheimer es traída a colación con frecuencia; no obstante, la explicación de la misma, la referencia a la importancia de la crítica del concepto de razón –que suele ser relegado al trabajo posterior de Horkheimer– no es encontrada fácilmente en los textos sobre la disputa.

Si Neumann había podido criticar a Pollock la falta de fundamentos de su crítica al nazismo, apoyada tan solo en un rechazo moral, Horkheimer radicalizaba esta crítica contra Neumann. También él, al establecer el paradigma liberal parlamentario pluralista como opuesto al irracionalismo del NSDAP, había subestimado las opciones del régimen. También él se había cegado con la tarea de mostrar la imposibilidad del funcionamiento del nacionalsocialismo. A pesar de la profundidad del análisis de Neumann, en último término la fragilidad del régimen estaba apoyada en el carácter irracional de su teoría política. Horkheimer, que compartía esta idea, previno no obstante contra la sobreestimación de la irracionalidad política como talón de Aquiles del Reich. Esta era solo otra cara de la misma moneda en la historia irracional, ciega de las sociedades occidentales:

“Que las fuerzas del progreso hayan sido derrotadas y que el fascismo pueda durar eternamente incapacita a los intelectuales para el pensamiento. Estos creen que todo cuanto funciona debería ser bueno, y por ello intentan demostrar que el fascismo no puede funcionar. Pero hay periodos en los que lo existente, en su fuerza y empeño, se convierte en lo peor” (Horkheimer, 2016: 23).

Esta caracterización sobre las posturas implicadas no debiera ser entendida

como una declaración unilateral. Al igual que sucede con la propia denominación de los trabajos del Institut como los de una 'escuela', calificativo que siempre extrañó a sus autores, el debate sobre la naturaleza del Estado a finales de los treinta no puede ser comparado a la estructura filosófica clásica de dos posiciones opuestas férreamente enfrentadas. Ambas posturas se mantuvieron siempre, en estos años, en aproximaciones dubitativas más que en certezas declaradas.

No obstante, no deja de ser cierto que las conclusiones de la disputa fueron, para ambos, el fundamento de desarrollo de su trabajo intelectual en la década siguiente. La trágica muerte de Neumann en un accidente de coche en 1955 interrumpiría el desarrollo de sus trabajos acerca de la sociología del poder. Horkheimer, por su parte, se llevó del debate la idea del destino de las sociedades occidentales como destino del concepto de razón a su creciente colaboración con Theodor W. Adorno. Sus siguientes obras, la *Dialéctica* y la *Crítica*, deben ser entendidas bajo el paradigma de lo relatado aquí, más por cuanto en principio suelen ser leídas como meros análisis de las sociedades que habían derrotado al nazismo en el campo de batalla, pretendidamente antagónicas a este.

REFERENCIAS

- COLOM, Francisco (1992): *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la teoría crítica*, Barcelona: Anthropos.
- DUBIEL, Helmut (1993): *Leo Löwenthal, una conversación autobiográfica*, Valencia: Alfons el Magnanim.
- FROMM, Erich (1984): *Working Class in Weimar Germany: Psychological and Sociological Study*. Oxford: Berg.
- HOKHEIMER, Max (2016): “Los judíos y Europa”, *Constelaciones, revista de teoría crítica*, 4(4), 2-24.
- HOKHEIMER, Max (1976): *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona: Edicions 62.
- HOKHEIMER, Max (1986): *Ocaso*, Madrid: Anthropos,
- HOKHEIMER, Max (1998): *Teoría Crítica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- HOKHEIMER, Max (2000): *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona: Espasa.
- LÓPEZ, Pablo (2010): “Behemoth, o la Ilustración devastada: reconsiderando a Franz Neumann”, *Daimon, Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 3*, 207-214.
- LÓPEZ, Pablo (2020): “Democracia, poder, derecho. Franz Neumann y la tragedia de la libertad moderna” en: *Ante la catástrofe*, Barcelona: Herder.

- LÓPEZ, Pablo (2020): “La exigencia democrática: Franz Neumann en Weimar”, en *Laboratorio Weimar, la crisis de la globalización en Euroamérica (1918-1933)*, Madrid: Tecnos.
- NEUMANN, Franz (1943): *Behemoth, pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- NEUMANN, Franz (1986): *The Rule of Law, Political Theory and the Legal System in the Modern Society*, Warwickshire, UK, Berg Publishers.
- NEUMANN, Franz (1978): *Über die Voraussetzungen und den Rechtsbegriff einer Wirtschaftsverfassung*, en *Wirtschaft, Staat, Demokratie*, Fráncfort: Suhrkamp.
- PAZOS PASCUAL, Eduardo (2020): *El orden de hierro: una lectura de los textos del debate sobre el Estado alemán en el Institut für Sozialforschung (1939-1942)*. [Trabajo Fin de Máster] en E-prints UCM: <https://eprints.ucm.es/63054/>
- POLLOCK, Friedrich (2019): “Capitalismo de Estado”, en *Sobre el Capitalismo de Estado*, Medellín, Ennegativo.
- POLLOCK, Friedrich (2019): “¿Es el nacionalsocialismo un nuevo orden?” en *Sobre el Capitalismo de Estado*, Medellín: Ennegativo.
- SOLLNER, Alfons (1984): *Leftist students of the conservative revolution: Neumann, Kirchheimer, Marcuse*, Telos, 61, 55-70.
- STIRK, Peter (1992): *Max Horkheimer: A new interpretation*, Maryland: Rowman & Littlefield.
- VILLACAÑAS, José Luis (2001): “Los límites de la influencia de Carl Schmitt en la República de Weimar”, *Isegoría*, N° 24.
- WIGGERSHAUS, Rolf (1995): *The Frankfurt School, its history, theories, and political significance* Massachusetts: MIT Press.

CRITICAL THEORY, ORDOLIBERALISM AND THE CAPITALIST STATE

Teoría Crítica, Ordoliberalismo y el Estado capitalista

ALEX ÁLVAREZ TAYLOR*

ataylor@ucm.es

Received: March 25, 2021

Accepted: June 21, 2021

ABSTRACT

In this contribution, the author uses the concept of the state as the political form of capitalist society to shed light on the state theories of two intellectual currents that were heavily marked by crisis of capitalism during the interwar period, namely the Freiburg school of ordoliberals and the Institute for Social Research or *Institut für Sozialforschung* (IfS). Though politically opposed, both intellectual currents argued that the free market, left to its own devices, produces crises that lead to the collapse of the relatively autonomous form of the liberal state (*Rechtsstaat*), and thus to undesirable forms of state intervention and administration. Today, liberal capitalism is said to be in crisis once again. For this reason, this paper compares and contrasts two historic approaches to the “liberal state-economy relation in crisis” and considers their implications for critical theories of the state today.

Keywords: authoritarianism, ordoliberalism, neoliberalism, capitalist state, state-form, value-form, Weimar, state theory, form theory.

RESUMEN

En esta contribución, el autor utiliza el concepto de Estado como forma política de la sociedad capitalista para arrojar luz sobre las teorías del Estado de dos corrientes intelectuales marcadas por la crisis del capitalismo durante el período de entreguerras: la perspectiva ordoliberal asociada con la Escuela de Friburgo y la de los socios del Instituto de Investigación Social o *Institut für Sozialforschung* (IfS). Aunque políticamente opuestas, ambas perspectivas sostenían que el mercado libre, abandonado a su propia suerte, produce situaciones de crisis que conducen hacia el colapso de la forma relativamente autónoma del Estado de derecho liberal (*Rechtsstaat*) y el auge de formas indeseables de gobierno e intervención estatal. Hoy es una afirmación común que el capitalismo liberal ha

* Universidad Complutense de Madrid.

entrado de nuevo en crisis. Por ende, el presente artículo compara y contrasta dos perspectivas históricas sobre “la relación Estado-economía en crisis” y analiza las posibles consecuencias de estas para la Teoría Crítica del Estado.

Palabras clave: autoritarismo, ordoliberalismo, neoliberalismo, Estado capitalista, forma-Estado, forma-valor, Weimar, teoría del Estado, teoría-forma del Estado.

1 THE CAPITALIST STATE

1.1 *Illiberal Neoliberalism and the Capitalist State*

The crisis that followed the financial crash of 2008 has often been characterised as a “crisis of neoliberalism”, of a specifically financial stage of capitalism that seeks to extend the competitive logic of the market to all areas of life. However, as Chris O’Kane observes, in the aftermath of 2008 critics of neoliberalism largely focused on the excesses of global finance at the expense of an analysis of the state.¹ This is problematic considering the key role the state plays not only in managing crises but also in reproducing capitalist society as a whole.² In *The Crisis of Neoliberalism* Gerard Duménil and Dominique Lévy define neoliberalism as “a new stage of capitalism” that “expresses the strategy of the capitalist classes in alliance with ... financial managers ... to strengthen their hegemony and expand it globally” (2011: 1). For them, neoliberalism amounts to a doctrine reflecting a given moment of capitalist development, which a particular class fraction instrumentalises to gain a competitive advantage over other fractions. Since the state is not mentioned, we may assume that neoliberal strategy strengthens its hegemony either by convincing or manipulating nation states into adopting a series of policies that benefit a global élite.

However, the political state is not an innocent fool that looks on powerlessly as capitalism develops. In fact, the neoliberal state is a capitalist state, and the capitalist state is the political form of the capitalist relations of production, regardless of their

¹ This essay takes the following as its point of departure: Aufheben Collective (2010) and Chris O’Kane (2014).

² In Slobodian and Plehwe (2020), the term “neoliberal state” appears once –in a footnote– while the term “capitalist state” does not appear at all.

stage of development.³ This paper argues that to understand the crisis of the (neo)liberal capitalist state, one ought to examine the form-determined relation between the capitalist state and the capitalist mode of production.⁴ What does the state do that the allegedly self-regulating economic sphere cannot do for itself?⁵ Do the functions of the state determine its form? Is an increase in state intervention the sign of a postliberal era or are liberal forms of state control at all possible? What can the Institute for Social Research (IfS) and Freiburg school analyses tell us about a post-liberal society in which some economic players are paradoxically “too big to fail”?⁶ Such an analysis aims to shed light on the “unilateral” and or “instrumental” state models that characterise much of the Marxist tradition. In short, this paper compares and contrasts two distinct (and largely heterodox) theories of the collapse of the liberal form of the state-economy relation. It examines how such theories relate to a form theory of the capitalist state and assesses the extent to which such theories address some of the limitations associated with more orthodox critical approaches.⁷

³ The conception of the state as the political form of capitalist reproduction was first put forward by Johannes Agnoli in response to the social-democratic state theories of Claus Offe and Jürgen Habermas. According to this view, the state and the economy form two distinct parts of a conjoined whole. That is, they speak different languages but share the same objective: the reproduction of capitalist society. For Agnoli and Bonefeld, the continuity of the capitalist system can only be assured if the state remains institutionally separate from competition between economic agents. Agnoli's conception is often contrasted with the idea that the state can be “derived” from the capital relation. For more on the West German State Derivation debate, see Simon Clarke (1991). See also Holloway and Piccioto (1978).

⁴ For “form theory” and its relation to the IfS, Cf. Neupert-Doppler (2018: 816), Harms (2018: 852).

⁵ For example, Elmar Altvater claims that the state performs at least four maintenance functions private capitalists cannot: establishing a legal framework for commodity exchange, containing the class antagonism, enforcing rules of international trade, expanding markets territorially and delivering infrastructure projects. Cf. Altvater (1972: 97-108).

⁶ The authors associated with the Institute for Social Research - misleadingly known as the Frankfurt School - developed radical democratic and anticapitalist social theories with explicit reference to the fate of the Weimar Republic and the rise of Nazism. The “Freiburg School”, on the other hand, refers to a loose tradition of German “ordo” or “neo”-liberalism, which sought to establish the political and theoretical foundations for a return to liberal capitalism in the aftermath of Weimar and both during and after Hitler. While the two tendencies disagree on the causes underlying Weimar's collapse, in their diagnoses they often point to the same symptoms. One important factor they did agree on was the negative impact of monopoly capitalism and the concentration of power in the hands of special interest groups. As Olson (2018: 835) points out: “The phrase ‘too big to fail’ may have been coined only in the crisis of 2008 but the concept had already been applied in 1929 and the years that followed.”

⁷ The state is understood here as the specific political form that corresponds to the (historically) specific social form of production. My analysis draws on Werner Bonefeld's well-known work on ordoliberalism, and on the “Open Marxism” state theory with which it is associated. In a “form-determined” model, the state has access to an array of politico-economic powers that are determined by the forms of the capitalist economy, and which benefit its reproduction. Many Marxist accounts

1.2 *The Unilateral Conception of the Neoliberal State*

Contemporary critics of neoliberalism often take a “unilateral” or one-sided approach to the state-economy relation. This view holds that the sphere of the (global) economy advances at the expense of the (national) sphere of politics and vice versa.⁸ Perspectives as diverse as the influential globalisation theory of David Held and Ulrich Beck, traditional Marxist approaches, and even post-Marxist theories of “cognitive” capitalism all share this view, to some extent.⁹ Traditional Marxist state theories can count on several points of departure, including but not limited to: Marx’s topology of “base” and “superstructure” (*Überbau*) from the 1859 Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, the *Communist Manifesto*’s view of the state as the committee of the ruling class, aspects of Engels’ criticisms of nineteenth-century German social democracy, Lenin’s theory of the class state in *State and Revolution*, or discussions regarding social democracy before, during and after the rise of fascism in Europe. Unlike revolutionary Marxism, social democracy regards the political state as a wholly independent and neutral arena in which different class actors compete to implement social reforms. However, for the subsequent form-based theory “the class character of the state (is) determined ultimately by the structural relationship between the state and the economy, embedded in the form of the state determined by its function within the system as a whole” Clarke (1991: 5). Therefore, as an expression of bourgeois society the state is neither independent nor neutral with respect to the economic.¹⁰ By focusing on the state’s systemic function, form theory aims to go beyond both the traditional “unilateral class instrument” and social-democratic “neutral apparatus” models that still inform much of today’s thinking about the neoliberal capitalist state.

of the state can be regarded as “formless” because they treat the state as a *thing* that is both logically and historically external to the nexus of relations that constitute the capitalist social form. That is, they view the state as a transhistorical and merely *political* entity that has, over time, been taken over by the allegedly incompatible, alien power of the capitalist economy. They thus fail to consider the historically specific, political-economic form of the capitalist state.

⁸ Cf. Sørensen (2004)

⁹ In sociology, the spatiotemporal approach to social theory was particularly pronounced during the nineteen nineties and the beginning of the new millenium. See Ulrich Beck (1998: 28-30), (2002). For traditional Marxism see Vladimir Lenin’s *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*. For a psychological approach see Yan Moulier-Boutang’s *Cognitive Capitalism*.

¹⁰As Neupert-Doppler (2018: 817) points out, “the theory of the state as the political form of capitalism also follows from the theories of Marx and Engels, who in their early works had already described the modern state as the ‘form in which, the individuals of which society consists have subsequently given themselves collective expression.’”

1.3 Marx and Engels on the State

Marx's early comments on the liberal state responded critically to Hegel's political philosophy. For Marx, by attributing equality and universality to the bourgeois constitutional state (*Rechtsstaat*), Hegel had inverted the topology of state and civil society. On the other hand, Marx argues that the liberal state acquired its distinctive political form during the historical transition towards a new system of generalised commodity production. As the political form of commodity society, the state manifests specific attributes and functions. During this shared transition, Marx documents a growing separation between the functions of the state and those of civil society, that is, between political rule and economic exploitation. Compared to pre-capitalist societies of direct coercion, what is historically specific about liberal capitalist society is the indirect character of its class exploitation. Since under capitalist social relations direct political force is no longer necessary for economic exploitation, it is enough for the state to function as an impersonal, class neutral, and independent guarantor for private property rights and the political equality and universality of buyers and sellers of labour power. However, the state must have some degree of independence or sovereignty if it is to compel *all* participants to recognise one another as legal owners of private property. For this reason, the early Marx maintains that the political equality and universality of the neutral *Rechtsstaat* is a fiction because it only guarantees equality in a formal rather than a material sense. The liberal state's relative sovereignty thus functions as an instrument of class power: its detached legal forms (i.e. freedom of contract) conveniently serve to mask the interests of the propertied class. Nevertheless, the later Marx of *Capital* puts forward a different view. Rather than simply serving to regulate competition and contain the class struggle, the relatively autonomous form of the capitalist state *itself* serves a systemic function: to reproduce the capitalist society and relation in general.¹¹ Marx thus poses a dilemma that was never exhaustively theorised in his own work: how is one to conceive of the state's relative autonomy in terms of form as well as function?¹²

¹¹ Cf. Marx (1990: 711). In other words, Marx goes on to indicate that the *really neutral* state supports the capitalist *general interest* over and above the interests of specific class fractions. Cf. Heinrich (2012: 205)

¹² To avoid confusion, the different connotations of the term "form" ought to be clarified. In its most basic sense, "form" refers to the constitution of the liberal state as an entity shaped by virtue of its separation from the economy. The term acquires a new dimension when Marx develops his theory

Marx and Engels' early or "precritical" state conceptions thus predate several general and scattered theoretical advances made in *Capital: A Critique of Political Economy* and in *Grundrisse*.¹³ For Marx, *Capital* is a fundamental critique both of bourgeois economic science and of its conditions of possibility in the self-conception of its main proponents.¹⁴ The classical economists offered a transhistorical economic theory which rightly identified labour as the source of value but failed to ask why labour adopts the specific form of value under capitalist relations of production. For this reason, *Capital's* decisive contribution is a theory of historically specific social forms. Lacking a theory of specific social forms, the classical economists presented labour not as a social relation embedded in the nexus of specifically capitalist relations, but as a self-evident, atemporal and formless *thing* or instrument that could be appropriated by the ruling class during different stages of development. Unable to fully break with the classical viewpoint, traditional Marxism saw its task as "liberating" labour from the bourgeois sphere of circulation. Similarly, most but not all of Marx and Engels' pre-critical writings depict the state as a self-evident and formless instrument or "medium" (Engels) waiting to be picked up, as it were, by the dominant class of a given stage of economic development.¹⁵

In "Ludwig Feuerbach" Engels (1994) presents a good example of a state theory that downplays the form element. Following Marx's early cue, Engels proposes a materialist alternative to the "traditional conception" (shared by Hegel) that sees "in the state the determining element, and in civil society the element determined by it." Rather than something peculiar, for Engels it is "self-evident" that economic interests, regardless of which class happens to be in power, must pass through the

of specific social forms. In the latter case, "form" refers to the "forms of appearance" of definite social relations in civil society. A state-economy model can thus be described as "formless" in two main respects. First, it may not acknowledge that the liberal state's basic form is one of separation relative to civil society. Second, a formless theory may fail to ask why it is that in capitalism private interests take on the form of appearance of an impersonal apparatus of public power. It would thus fail to relate the state's legal forms of appearance (law, nation) to the specific socioeconomic forms of the commodity, money, capital, interest, rent etc.

¹³ Marx and Engels' views on the state changed significantly after embarking on the critique of political economy in the 1850s. For the early Engels the state is "the state of the most powerful, economically dominant class, which through the medium of the state, becomes also the politically dominant class." Cf. Engels (1990: 271).

¹⁴ In a 17th April, 1867 letter to Johann Phillip Becker, Marx considers *Capital* to be "the most terrible missile that has yet been hurled at the heads of the bourgeoisie."

¹⁵ It followed that to liberate labour one had to liberate the state that had been taken hostage by the market. As such traditional views failed to ask after the specific character of labour under capitalist relations of productions, they also failed to account for the specific form of the capitalist state.

“will of the state” to obtain their “general validity in the form of laws”.¹⁶ Yet rather than examining, as Pashukanis noted, why it is that under specifically capitalist conditions such private interests assume the form of a public entity distinct from the economy, Engels draws attention to the “content” of this “merely formal will”, asking us to consider for whom or for what external purposes the state is being used. What Engels discovers is that the “will of the state” is determined in the last instance by its content, namely “by the changing needs of civil society” and “by the development of the productive forces and relations of exchange”.¹⁷ Thus in “Ludwig Feuerbach” the state is not and never has been an “independent domain” with laws of development distinct from those of the economy.

Similarly, the traditional Marxist and “unilateral” view sees the political and economic spheres as engaged in a directly instrumental relationship in which the functions of the state are evidently and directly subordinate to the needs of the dominant economic class at any given stage of accumulation. That the changing material needs of civil society determine the conduct of the state was not, however, a novel let alone a Marxian argument. Adam Smith anticipated Engels’ reading, arguing that in the inevitable transition towards commercial society the character of the political sphere as authority or jurisdiction “all necessarily flowed from the state of property” (Smith, 1977: 543).

1.4 *Traditional Marxism and Contemporary Scholarship*

By drawing on Marx and Engels’ early polemical and residually liberal formulations, traditional Marxism tended to focus excessively on *who* is instrumentalising the state, rather than on *how* the state works to reproduce capitalist relations as such (Elbe, 2010: 23). O’Kane cites Elbe’s observation that Engels’ “content-based” model of the state as the “mere instrument” of the ruling class “paved the way” for social-democratic and imperialist state theories and thus for Marxism-Leninism (O’Kane 2014: 6), (Elbe, 2010: 22). Specifically, traditional Marxist state theory drew on a logico-historical interpretation of *Capital*¹⁸ and on Engels’ notion that the capitalist

¹⁶ Cf. Chapter 4 (on Marx) in Engels (1994).

¹⁷ Like Engels, Marx distances himself from Hegel’s state model in his 1859 Preface: “neither legal relations nor political forms could be comprehended whether by themselves or on the basis of a so-called general development of the human mind, but that on the contrary they originate in the material conditions of life.” Cf. Marx (2010: 262).

¹⁸ The logical-historical or historically “developmental” interpretation regarded Marx’s presentation of “simple” commodity exchange in the initial sections of volume I to be an account of the historical

state, once the “ideal collective capitalist”, increasingly assumes the role of a “real collective capitalist” or large corporation.¹⁹ Subsequently, in the 20th century many traditional and even heterodox or Western Marxists maintained that as capitalism developed historically, a newly empowered capitalist class arose, one confident enough to manipulate the state into managing what had previously been the competitive activity of the free market and private entrepreneurs. Such instrumentalism often leads to the idea that the state can be simply taken over by a proletarian party and ideology and used to direct a “socialist” economy.

Additionally, traditional Marxist state theory tends to: overlook specific differences between capitalist and pre-capitalist societies, attribute false harmony to the ruling classes, and overstate the anti-establishment credentials of the welfare state. Its understanding of the state-economy relation as an age-old struggle between monolithic blocs informs both academic and popular conceptions of neoliberalism. According to Slobodian and Plehwe, much of the critical scholarship on neoliberalism in the 1990s “began with the basic contention that the ideology meant the rollback of the state and the return of *laissez-faire*: a market fundamentalism, which purportedly dictated the liberation of markets and the transformation of every member of the world’s population into *homo economicus*.” (Slobodian & Plehwe, 2020: 4). This modern unilateral view regards neoliberalism as an economic *ideology* or *doctrine*, as an “-ism” that aims to debilitate the state.²⁰ Furthermore, as O’Kane and Phillip Mirowski note, while many left-wing scholars of neoliberalism criticise the influence of private economic power on the public sphere, they are unable to explain the process by which the interests of the capitalist state bleed into everyday life, hence the last-minute resort to Foucauldian biopolitics by many post-Marxist interpretations (O’Kane, 2014), (Mirowski, 2013: 105). Today, while part of the scholarship has indeed broadened to include the idea of a “strong state and free economy”

emergence of capitalism. This influential reading led to a markedly “stageist” approach to the study of capitalist society in the 20th century.

¹⁹ In *Anti-Dühring*, Engels argues that “The modern state, no matter what its form, is essentially a capitalist machine, the state of the capitalists, the ideal personification of the total national capital. The more it proceeds to the taking over of productive forces, the more does it actually become the national capitalist, the more citizens does it exploit. The workers remain wage-workers—proletarians. The capitalist relation is not done away with. It is rather brought to a head.” Cf. Engels (2010: 266)

²⁰ Cf. Held (1995: 133).

(Bonefeld) and a “roll-out” phase (Peck), the popular critical reception of neoliberalism continues to reinforce the earlier unilateral view.²¹

1.5 *The Idea of a Form-based Theory*

As Altvater, Bonefeld, Neupert-Doppler and others indicate, a more adequate approach understands the capitalist state as a historically specific organisation, the functions of which are delimited by a politico-economic logic or rationality that is detached from but fundamentally connected to the goal of the social form of production: valorisation.²² In other words, it regards the state as the political form of the bourgeois relations of production and their goal: to extract surplus value from living labour (Bonefeld, 2014: 12). As such, the state’s politico-economic capacities are determined by the historically specific social form in which it is integrated: value circumscribes the capacities of the state. In practice, this means that the capitalist state does for surplus value extraction or valorisation that which it is unable to do for itself. Though such politico-economic capacities do have certain instrumental functions, *how* such functions are implemented cannot be inferred by simply regarding the political state as the hostage of a particular economic power (O’Kane, 2014: 3) (Neupert-Doppler, 2018: 817). Rather, we can understand the conduct of the capitalist state better if we consider the ways in which its policies correspond to a particular value-determined rationality – one that presupposes that the state governs to reproduce capitalist society as a whole.²³ This differs from the idea that the principal goal of the (neoliberal) state is to privilege a particular class fraction. Unfortunately, though Marx’s writings on the state are fragmentary and incomplete,

²¹ For neoliberalism as ideology or doctrine in popular books and press, see for example Naomi Klein’s *The Shock Doctrine: the Rise of Disaster Capitalism* or George Monbiot’s article “Neoliberalism – the ideology at the root of all our problems”, *The Guardian*, April 15, 2016, URL: <https://www.theguardian.com/books/2016/apr/15/neoliberalism-ideology-problem-george-monbiot>.

For academic and Marxist accounts, Cf. Saad-Filho (2010) and Navarro (2007)

²² Valorisation (of capital) refers to the process of surplus-value accumulation that a society based on the movement of coins and wage-labour uses to extend and reproduce itself. Cf. Altvater and Brigitte Mahnkopf (2002: 50)

²³ From a neoliberal viewpoint, it is the responsibility of the state welfare system is to teach the (temporarily) unemployed to see themselves as entrepreneurs in transit. The fact that job centres and unemployment benefits or subsidies continue to exist does not correspond to the idea of neoliberalism as a radically anti-state and anti-welfare ideology. For neoliberalism does not aim for full employment. Rather, it charges the state with the responsibility of ensuring that there is always a potential workforce ready to compete on the market. The state, through taxation (politico-economic capacity) funds a minimum of unemployment support to stop potential entrepreneurs from dying of hunger and to educate them in the morality of work – a policy which clearly benefits the reproduction of capitalism but does not correspond to the interests of any particular class fraction.

we can nevertheless identify the foundations of a form-determined (*Formbestimmt*) conception of the state in the third volume of *Capital*:

“The specific economic form in which unpaid surplus labour is pumped out of the direct producer determines the relationship of domination and servitude, as this grows directly out of production itself and reacts back on it in turn as a determinant. On this is based the entire configuration of the economic community arising from the actual relations of production, and hence also its specific political form. It is in each case the direct relationship of the owners of the conditions of production to the immediate producers – a relationship whose particular form naturally corresponds always to a certain level of development of the type and manner of labour, and hence to the development of its social productivity – in which we find the innermost secret, the hidden basis of the entire social edifice, and hence also the political form of the relationship of sovereignty and dependence, in short, the specific form of state in each case.”²⁴

As O’Kane states, a form-determined theory of the capitalist state would document the categorical development of the state as the specific political form that corresponds to the specificities of the economic form. In this view, the state’s relative independence from the free economy serves the ends of valorisation. It is only by virtue of its immediate institutional separation from but mediated connection to the economic sphere that the state is free to govern on behalf of the market and its functionaries free to use its form-determined powers in a way that responds to the changing needs of valorisation, for example, by using military power to open markets or illegalising trade unions to keep wages down (O’Kane, 2014: 5). This model gradually begins to take shape in Marx’s corpus after the publication of the *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in which the state is portrayed as an actively “parasitic” organisation that “enmeshes, controls, regulates, supervises and regiments civil society”, in the sense of a referee that enforces policy based on formal freedom and equality in exchange, the right to private property, and the ability to buy and sell labour power.²⁵ At this point, Marx’s concept of the neutrality of the Bonapartist state is moving towards being understood as a real “form of appearance” and away from being regarded as an illusory deception. Though not *directly* subordinate to bourgeois power and interests the French state still maintained the political and legal conditions necessary for capitalist development to take place. In *Capital*, Marx ob-

²⁴ Marx (2015: 778).

²⁵ Cf. Marx (2010b: 186, 237).

serves that during the earlier process of primitive accumulation the ascendant bourgeois class directly commanded the liberal state to legally extend the length of the working day so that it could extract the capital it needed to continue expanding. However, Marx writes that “in the ordinary run of things” the liberal state need not concern itself with direct political intervention because it can count on the “silent compulsion” of the “natural laws of production” to discipline labour.²⁶ The fragmentary comments in Marx’s later work suggest an image of the developed capitalist state as a political form in its “ideal average”, neutral vis-a-vis specific class interests but which governs in the “general interest” by reproducing the social form of production and ensuring the conditions for silent compulsion as a whole.

2 THE STATE THEORIES OF THE INSTITUTE FOR SOCIAL RESEARCH

Alexander Neupert-Doppler (2018) offers a valuable analysis of how the heterodox state theories of Eugen Pashukanis and Critical Theory began to use elements of Marx’s mature critique to distance themselves from the assumptions of traditional Marxism.²⁷ What follows is a short summary of Neupert-Doppler’s account of this initial departure. Pashukanis’ state theory begins with the question of why it is that under developed capitalist conditions private or class rule takes on the public form of state rule.²⁸ It notes that the institutions of commodity society and the liberal-constitutional state share a common historical origin; however, it also notes that this tells us little about “the logic behind their complementarity” and how to interpret it (Neupert-Doppler, 2018: 817). According to Neupert-Doppler, for Pashukanis the answer to such complementarity “lies in the function of the state as a (liberal) *Rechtsstaat*, that is, a state that contains the class struggle and regulates competition on the basis of law.” (2018: 817). Nevertheless, Neupert-Doppler adds that a) “the functions that a state might take on do not explain the form itself” and b) that the authors of

²⁶ Cf. Marx (1990: 899, 900)

²⁷ Neumann openly acknowledges Pashukanis’ Marxist contribution to legal theory. The extent to which the other members of the IfS were directly influenced by Pashukanis is a question that is beyond the scope of this paper.

²⁸ Pashukanis poses the famous “question” in *The General Theory of Law & Marxism* (1923): “Why does class rule not remain what it is, the factual subjugation of one section of the population by the other? Why does it assume the form of official state rule, or - which is the same thing - why does the machinery of state coercion not come into being as the private machinery of the ruling class: why does it detach itself from the ruling class and take on the form of an impersonal apparatus of public power, separate from society?” See Eugen Pashukanis (2003: 139)

the Institute for Social Research (IfS) “were precisely focused on the decline of liberal states” and thus on the historic collapse of its relatively autonomous form. Indeed, Marx suggests that the relatively autonomous connection between the legal form and the commodity form must be grounded in the capitalist relations of production themselves, in the very practice of producing and exchanging commodities (819).²⁹ The IfS authors begin to question traditional Marxism’s blindness as to the specific form of state rule under capitalist conditions. Their theories reflect Pashukanis’ idea that the formal relation between the state and civil society is determined by the functions the state assumes during a given stage of historical development.³⁰ For IfS state theory, the liberal rule of law was appropriate to the competitive capitalism of the private, entrepreneurial class. In their view, this competitive stage had since given way to a monopoly capitalism that required an interventionist, Authoritarian State. Representing an intermediary position with respect to traditional Marxist, heterodox/Western Marxist, and social democratic state theories, for Neupert-Doppler (817) they adopted, via Marx and Lukács, the fundamental distinction between the essence of capitalist society and its form(s) of appearance:

“In this argument, the commodity form, which posits human labour power as a commodity, and the legal form, which posits the individuals as legal subjects, express the essence of exploitation and domination in the form of free labour and abstract legal equality. Just as Marx conceives of the forms of commodities, money, capital and interest as forms of definite social relations, the forms of law, politics, the State and the nation are forms of these same relations, too.”

This once heterodox position became central to the form-theoretical “state debates” in post-war Western Europe (817). Simon Clarke attributes “this change of direction to the failure of traditional Marxist state theories”. However, in the “Introduction” to their volume on the West German state debate John Holloway and Sol Picciotto implicitly refer to the heterodox state theories of Friedrich Pollock and Max Horkheimer when they write of the need to supersede “those who believed in a ‘new capitalism’ which might still be oppressive, but in which the problem of economic crisis had largely been solved by state intervention” (Holloway & Picciotto, 1978:1). Similarly, Moishe Postone is openly critical of Pollock and Horkheimer’s

²⁹ As Neupert-Doppler points out, Marx’s account implies that “formal legal equality is not just a precondition for commodity exchange, the exchange of commodities itself is its content.” (2018: 819)

³⁰ By remaining “faithful to the idea of the primacy of the real economy” Pashukanis falls short of a fully developed form theory grounded in capitalist relations. (2018: 820)

state theories.³¹ Thus for some, the “state debate” conception of the state as the political form of capitalist society arose as a corrective to IfS theories of postliberal capitalism.³² Were Postone, Holloway, and Picciotto right to single out Horkheimer and Pollock? To what extent did the authors of the IfS move beyond Pashukanis’ “functional” view towards a categorical form theory of the state? How relevant to this debate are the lesser-known state theories of Franz Neumann and Herbert Marcuse? The aim of this section is to provide a necessarily broad and provisional overview of the Institute’s key theorisations of the postliberal or “new capitalist” state, in order to ground the comparison with ordoliberal state theory in the subsequent section.³³

2.1 Pollock: The Postliberal State as an Authoritarian State

According to Moishe Postone and Harry Dahms, the aim of the Institute’s research or *Forschung* was to update Marx’s social critique in light of transformed socio-historical conditions. (Postone, 1996: 84) “The issue was no longer the critique of political economy in its latest state of capitalist development, but the critique of *political* economy – that is, of the relationship between the administrative state and the economy” (Dahms, 2000: 326). To update Marx’s critique, Horkheimer felt it necessary to draw on theories of rationalisation found in the works of Georg Simmel, Max Weber and Georg Lukács (Dahms, 2000: 326). Having visited the USSR from 1927 to 1928, in the early thirties Pollock began to formulate his concept of “State Capitalism” (Neupert-Doppler, 2018: 823). Similarly, Horkheimer would frame his take on State Capitalism in terms of an “Authoritarian State” in which the principles of technical administration replace the earlier, liberal principle of economic *laissez faire* (Horkheimer, 2000: 345). Though Pollock’s State Capitalism initially applied to *state* socialism, he later introduced modifications of the term to encompass other instances of postliberal societies. Against Neumann, Pollock termed the Nazi regime

³¹ Cf. Moishe Postone (1996)

³² It is beyond the scope of this paper to take into account other significant texts associated with the Institute’s state theory, for example, Adorno’s “Reflections on Class Theory”, Benjamin’s “*Kritik der Gewalt*”, Sohn-Rethel’s *The Economy and Class Structure of German Fascism*, or Kirchheimer’s work on the state, among others.

³³ “Postliberal” here refers both to the authoritarian turn of the Weimar state and the subsequent rise of Nazism and to Western states after the Second World War. Both the Frankfurt School and the Freiburg ordoliberals develop their social theories around the notion that the capitalism of the first half of the twentieth century has left liberal free-market capitalism behind, and that this has had important consequences for how we think about the capitalist state.

“authoritarian State Capitalism” (Pollock, 1941b). For the postliberal societies of Roosevelt and Mussolini, Pollock developed the term “state capitalist intervention”, the distinctive feature of which is “the suspension of the market mechanism in economies dominated by large corporations” and the preponderance of the administrative state (Dahms, 2000: 336-7). Reflecting Hilferding’s early claim that “in accordance with the dialectical method, conceptual evolution runs parallel with historical evolution” (Hilferding, 1920: 39), Pollock’s “State Capitalism” offers a logical-historical account of the state as a rationalising instrument appropriate to the new stage of development. Its central argument is that the contradictory dynamic of the free market economy necessarily leads to agglomeration and monopolisation, which in turn encourages greater state intervention in the economy and society.³⁴ The rise of a public state apparatus and central plan signals the collapse of private-competitive capitalism, the price mechanism, and the invisible hand as means of market allocation. The crises of the liberal stage are apparently a thing of the past. Crucially, since instability results from the dynamic of the liberal market sphere itself, namely from the contradiction between the forces and relations of production, Pollock argues that “any attempt to reconstitute a social organization based on liberal economic mechanisms would historically be doomed to failure”, that “it would be a wasted effort to attempt to re-establish the technical, economic and social-psychological conditions for a free market economy.” (Pollock in Postone, 1996: 92). The four tenets of Pollock’s theory in “State Capitalism: Its Possibilities and Limitations” (Pollock, 1941) are as follows:

1. Public state-capitalism is the historical successor to private, liberal capitalism.
2. The state, as total social or “collective” capitalist, “assumes important functions of the private capitalist”, that is, it behaves like a corporation.
3. The profit motive still plays a significant role.
4. It is not socialism.

State Capitalism signals the end of the primacy of the economic and the institution of the “primacy of the political” (Postone, 1996: 90) Furthermore, since the economy has turned fungible, for Pollock it becomes necessary to ask: who directs the economic process and to what end? What is the goal of the economic process in

³⁴ One reason why the logical-historical interpretation may have appeared to make sense to contemporary observers is that the transition from liberalism to statism, as Neupert-Doppler points out, “also corresponds to global trends in the 1930s and 1940s.” It is true that a process of monopolisation took place, whether this was a necessary step is the subject of debate (2018: 823).

advanced capitalism? Pollock's conception of State Capitalism can certainly be admired for its breadth of ambition in accounting for various kinds of postliberal society. Nevertheless, for Postone "the assertion that economic "laws" lose their essential function when the state supersedes the market indicates that, in his view, such laws are rooted only in the market mode of social regulation." (1996: 97) Were that the case, Marx's critique of the contradictory character of capitalism would be "relegated" to the liberal era and invalidated with respect to postliberal or monopoly forms of capitalism (1996: 98). Another issue for Postone is that Pollock considers Marx's forms of value, the commodity, money, surplus value, rent, etc "solely in terms of the market" and not as categories of production (1996: 97). This implies that capitalist social relations apply only to the market and not to the sphere of production, echoing traditional Marxism's "standpoint" critique, which holds that labour ought to be "freed" from the influence of irrational market forces. Pollock thus echoes traditional Marxism in various respects. First, labour is regarded as a timeless and formless thing or instrument and not as a social relation that is itself embedded in the nexus of capitalist relations. Second, it makes uncritical use of Engel's view of the state as "real collective capitalist" (Engels, 2010: 267). Third, since capitalism has entered a qualitatively and historically new and mass "corporate" phase, and since the state merely reflects the successive stages of economic development, Pollock's analysis requires not only a new theory of the capitalist state, but also a novel class dynamic in which "key bureaucrats in the business, state and party allied with the remaining vested interests" (Dahms, 2000: 340). However, regardless of its level of development, since State Capitalism is a capitalist society, we are already familiar with the goal of the economic process: valorisation and the reproduction of capitalist social relations. Since Pollock's emphasis was on the *politics* of a historically "advanced capitalism", Dahms argues that he does not address the economic function of the rationalising state (2000: 342). Nevertheless, in focusing on the *political* state not only did Pollock draw attention to an aspect of Marx's critique that had been neglected by the economism of traditional Marxism; with Horkheimer he also helped to develop an unrivalled description of the mutilating effect of instrumental or technical rationality on social institutions. Unfortunately, Postone regards the subsequent emphasis on instrumental reason as symptomatic of the IfS' failure to revise Marx's categories, and thus to live up to the claim that Critical Theory represents an updated form of Marxian critique. Postone, however, fails to criticise State Capitalism as a state theory in its own right. Instead, he dismisses

Pollock's model for not having grasped the categorical rather than historical dimension of Marx's critique of capitalism. As a state theory, Pollock's account accords with the traditional view that the complementary relation between the (administrative) state and (monopoly) capitalism can be explained in terms of the functional role the state assumes: namely replacing the haphazard, liberal mode of market allocation with a calculated plan. Thus, since "State Capitalism" is formless in a political-legal as well as a politico-economic sense, it can only argue that the relative autonomy of the *Rechtsstaat* has collapsed in a historical sense.

2.2 Horkheimer: *The Authoritarian State*

Horkheimer sets out his basic views on the postliberal state-economy relation in the 1940 essay "The Authoritarian State" (Horkheimer, 1973: 3-20). The term refers both to the state socialism of the Soviet Union and to fascist regimes. Like Pollock, Horkheimer documents a "transition from monopoly to state capitalism" in which "joint-stock companies" followed by trusts and finally the state take control of circulation as well as production. The cornerstone of the liberal economy, that is, the sphere of exchange or circulation – what Marx sarcastically refers to as the bourgeois "Eden of Human Rights" and Horkheimer as the "El Dorado of bourgeois existence" – has been liquidated (Horkheimer, 1973:3). The basic contradiction of the earlier liberal economy is that it generates the technical means of saving on labour costs, inventing machines that make workers redundant, but not work per se. The defective mechanism of the liberal sphere means that "the state, as the official representative of capitalist society ... must finally take over the management of production" and civil servants must "perform the functions previously carried out by private profit-seekers." (1973: 3). Furthermore, whereas workers previously related to an individual capitalist in a liberal society beset by crises of accumulation, in post-liberal society the wage labourer's relation to capital becomes more acute insofar as she is exploited by its very "embodiment" – the state (1973: 3). Yet "in spite of the alleged absence of crises there is no harmony." (1973: 8). As all forms of state capitalism are "repressive, exploitative, and antagonistic", Horkheimer recognises that the Authoritarian State is "ultimately transitory rather than stable." (Postone, 1996: 110) Horkheimer's basic argument is that as capitalism develops historically, the state abandons its neutral function as "ideal collective capitalist" and increasingly becomes an openly partial apparatus, a "real collective capitalist" that adjusts according to the interests of the dominant economic class. Nevertheless, at another point

in the text, Horkheimer seems to contradict his description of the state as a biased public apparatus. Positing a classically liberal or Smithian conception of the state as “police”, Horkheimer describes it as “the organisation which bourgeois society creates for itself to maintain the general external conditions for the capitalist means of production against encroachments either by the workers or the capitalists” (Horkheimer, 1973: 3). Horkheimer resolves this apparent contradiction by employing a somewhat counterintuitive distinction: the state maintains such external conditions insofar as it “increasingly takes possession of once private forces of production.” In other words, the new state fulfils the traditional role of ideal collective capitalist to the extent that it behaves as real collective capitalist. How, we might ask, can the state defend the general conditions of competition and avoid distorting the price signalling mechanism if it intervenes directly in the market as a monopolising power group with partial interests? Another ambiguity in Horkheimer’s account is that while “The Authoritarian State” shares Pollock’s developmental view of a transition to state capitalism, unlike the early Hilferding he does not regard this movement as a logical-historical inevitability: “dialectic is not identical with development” (1973: 12). If Horkheimer misleadingly refers to State Capitalism as the “last stage of class society” it is because “the existing material conditions make possible and promote that leap” (12). That is, it is precisely the gap between concept and reality that grounds the possibility of revolutionary action or praxis (13). Furthermore, Horkheimer states that “the equality of commodity owners (in exchange) is an ideological illusion which breaks down in an industrial system and which yields to overt domination in an authoritarian state” (13). Neupert-Doppler observes that “with open domination not mediated by the form of law, the fetishism of law that belonged to it is also extinguished.” (2018: 823). Since the neutrality and universality of the liberal rule of law is no longer self-evident, state socialism (and by implication fascism) can openly declare the establishment of a proletarian “class state”, that is, an openly partial state.

For Postone, Horkheimer’s “Authoritarian State” adopts an “analysis of postliberal capitalism essentially similar to Pollock’s” (Postone 1996: 87). Postone’s analysis can be summarised as follows: instead of grounding his account in Marx’s socio-economic categories (as forms of appearance of specific social relations), Horkheimer enlisted a precritical concept of labour. Labour, understood as the process of mastering nature and developing human powers, is potentially liberatory. Nevertheless, anachronistic market relations which subject labour to “economic laws” such as the profit motive hold back its emancipatory potential. The inner contradictions of

market society lead to the concentration of money and the rise of a monopoly ruling class. A noncontradictory, public capitalism follows on from the old, contradictory, private capitalism. No longer the object of market relations, labour is subjected to repressive, bureaucratic planning. At this point, Postone's description of "The Authoritarian State" is almost indistinguishable from his account of Pollock's theory of State Capitalism. However, there are three important points that ought to be mentioned. First, Postone argues that Horkheimer locates the very possibility of social critique precisely in the disparity between creative forces and restrictive relations of production. If historical development has eliminated this contradiction in its transition towards a one-dimensional or non-contradictory society, then Critical Theory would lose its ground. Second, echoing a point made earlier, Postone's Horkheimer indicates that capitalist development is not necessarily the result of iron laws of history, as it were. Yet, whether contingent or not, Horkheimer observes that, in practice, the liberal *Rechtsstaat* everywhere transforms into some form of market-free Authoritarian State characterised by greater levels of repression. The implications are stark: if repressive logic and action cannot be attributed to the internal dynamic of exchange relations, what does this tell us about the nature of labour itself? For Postone, this led Horkheimer to attribute sinister motives to labour as such and to locate technical or instrumental rationality prior to the advent of commodity society, in man's very metabolism with nature. It is at this point, Postone argues, that Critical Theory shifted its emphasis from the Marxian critique of society towards a more pessimistic account of the rise of instrumental rationality in Western Civilisation (1996: 119).

In short, though Horkheimer does recognise that one of the maintenance functions of a capitalist state is to ensure the reproduction of capitalist social relations in general, he seemingly contradicts this point by claiming that state intervention and the "decimation" of the bourgeois sphere of exchange are necessary to ensure that capitalist society outlives the instability of the market.³⁵ Like Pollock, Horkheimer argues -implicitly- that the relatively autonomous form of the *Rechtsstaat* collapsed after the Authoritarian State took control of what had previously been the sphere of the liberal economy. Postone's comparison of the two authors, while convincing in

³⁵ As the article will show further on, this places Horkheimer in direct contradiction with the Freiburg school, which sees the orderly functioning of the market as depending on a strong state that limits itself to refereeing the economic 'game' rather than intervening in it.

its portrayal of their traditional Marxist assumptions, tends to overstate the similarities between the two authors, and tends to object to such state theories for betraying a precritical concept of labour rather than for their indebtedness to precritical state theories.

2.3 Marcuse: *The Irrationalist Authoritarian-Liberal State*

Marcuse's philosophical and cultural-historical analysis of the authoritarian state complements those of his associates at the Institute for Social Research. In his 1934 essay for the *Zeitschrift für Sozialforschung*, "The Struggle against Liberalism in the Totalitarian View of the State", Marcuse notes that the advent of the Authoritarian State is accompanied by the rise of a worldview he characterises as "heroic-völkisch realism" (Marcuse, 2009: 2). In principle, Marcuse regards liberal democracy as a rationalist project that contributes towards the victory of reason. Its doctrine stems from liberal naturalism, namely the idea that social life is governed by natural law (2009: 7). However, under certain conditions, natural rationalism tips over into illiberal naturalism, in which the specific character of the *Volk*-nation is regarded as a natural or eternal given. This heroic-*völkisch* mode is the *Authoritarian State*, and its enemy is liberal, enlightenment culture. Significantly, Marcuse argues that "liberalist naturalism already contains, pre-formed, those tendencies that, with the change from industrial to monopoly capitalist, take on an irrationalist character" (9). Like Horkheimer, Marcuse attributes this postliberal shift to a shift in capitalist development. However, rather than solely promoting exclusionary and monopolistic organisations, for Marcuse the transition to monopoly capitalism also activates xenophobic and irrational elements that lie dormant in liberal naturalism, in the *culture* of liberal society. If the nativism of the Authoritarian State attacks capitalism, it does so only to protect its underlying structure. It attacks only one type of capitalist – the petty "merchant breed" and thus only one type of capitalism – stock or free-market capitalism, types which for Marcuse "have already been displaced by the course of economic development." The Authoritarian State uses the image of a "bygone" liberal capitalism to channel popular antibourgeois sentiment away from the fact that at no moment does it challenge the bourgeois relations of production that underpin it. At the same time, the authoritarian state celebrates the figure of the "gifted economic leader" or "born executive" over that of the economic specialist or analyst (2009: 7).

Citing Ludwig von Mises and Giovanni Gentile's support for far-right regimes, Marcuse shows that because for liberalism "capitalism is the only possible order of social relations" an authoritarian, non-democratic government is acceptable if free-market society is threatened by popular, mass democratic or Marxist demands (2009: 6). Indeed, for Marcuse, the "total authoritarian state" maintains the basic principle of liberalism, namely, that society should be organised around the recognition of private property and the private initiative of the entrepreneur. However, while the Authoritarian State maintains this principle of organisation, it modifies the liberal model in light of the immediate requirements of capitalist development, in this case those of monopoly capitalism. The shift from a liberal to a *volkisch* worldview reflects the fact that "they are all essentially part of the transition ... to monopoly capitalism ... and especially the large units such as cartels and trusts require a strong state mobilizing all means of power" (2009: 12). Drawing on a traditional interpretation of Marx's base-superstructure topology, Marcuse summarises his view (2009: 13):

"The turn from the liberalist to the total-authoritarian state occurs within the framework of a single social order. With regard to the unity of this economic base, we can say it is liberalism that 'produces' the total authoritarian state out of itself, as its own consummation at a more advanced stage of development. The total-authoritarian state brings with it the organization and theory of society that correspond to the monopolistic stage of capitalism."

Marcuse's basic argument is that the one-sidedness of liberal rationality, which does not ground reason in sensuous human praxis but only in a formal conception of "natural" law, must resort to irrational justifications. Liberal capitalism, incapable of delivering *material* freedom and equality, always incubates its irrational negation. If liberal capitalism has a global, mobile, and mercantile character, then it also harbours the potential for a national, static, and industrial capitalism. This negation is activated by a change in capitalist development, though it is unclear to what extent this is regarded as a necessary evolution. By this token, the rise of monopoly capitalism requires the state to adopt an illiberal *Weltanschauung* which has cultural precedents in Germany. Marcuse's interdisciplinary analysis shows how neoliberalism in Germany - with its concern for authenticity, quality, morality and substantiality - responds to a specific cultural anxiety about the state of play of bourgeois modernity, the historical impact of which cannot be underestimated. His observation that both illiberal and liberal forms of capitalism wage cultural wars on one other to

distract from their shared economic constitution is timely and relevant. Furthermore, Marcuse perceptively links the pseudo-critique of the culture of liberal capitalism to the rise of xenophobic and nativist politics.

2.4 Neumann: *The Postliberal Nazi Regime*

In the late twenties in Berlin, Franz Neumann met Otto Kirchheimer and lectured alongside Carl Schmitt and Hermann Heller, coiner of the term “authoritarian liberalism”. His post-WWII magnum opus, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944* is one of the Institute’s most historically significant works.³⁶ Written, in part, against Pollock’s one-sidedly *political* interpretation of *State Capitalism*, the elementary claim in the second section of *Behemoth* is that the Weimar state collapsed even before the Nazis came to power. It disintegrated because of an increasing imbalance between the economic forces and relations of production, in a context of increasing monopolisation that supposedly rendered the old liberal-contractual state obsolete (Neumann, 2009: 221-358). According to Felix Sassmannhausen, for Neumann the “phase of liberal and democratic capitalism ends with the emergence of monopolistic capital at the beginning of the 20th century” (Felix Sassmannhausen, 2019: 308). Neumann’s theory can be summarised as follows. First, every mode of production is understood to give rise to a corresponding and complementary political-legal framework (Neumann, 2009: 255). That is, the legal form of the state is understood to be positively and causally derived from the socioeconomic content of historical development. Thus, the regulative centre of the state is to be found in the economic as well as in the political sphere. Prior to the rise of late-Weimar monopoly capitalism, the liberal constitutional state best matched the requirements of free market capitalism. In a law-based liberal regime, the state must intervene in society in order to continually regenerate and sustain the conditions necessary for free, undistorted competition (Olson, 2018: 93). The state does not plan for competition in its abstract capacity as a capitalist state. Rather, it plans and intervenes for competition because that is what the competitive class power demands of it at that given moment. (Neumann, 1996: 101) In Neumann’s schema,

³⁶ In 1933 the SA broke into the law practice he shared with Ernest Fraenckel in order to arrest him for his political activity and Jewish heritage. His affiliation with the *Institute for Social Research* was brief, officially lasting only from 1936-1940, and his relationship with Horkheimer was strained. *Behemoth* was primarily concerned with the way in which the Nazis were to be defeated and Germany rebuilt, and its “four powers” schema influenced the structure of the Nuremberg trials and helped to increase the reach and effectiveness of denazification.

in liberal society the state governs to benefit the dominant entrepreneurial/competitive class. However, in monopoly capitalism the political state governs on behalf of the heads of industry or monopolists, responding to an economic situation in which capital has become increasingly concentrated in the hands of increasingly few cartels and trusts. In neither of the two stages of development does the state govern neutrally as an ideal capitalist, that is, on behalf of the capitalist system as such. At the end of the nineteenth century the relatively detached state-form serves the interests of entrepreneurial capitalists. At the beginning of the twentieth, the collapsed form of the state suits the interests of the industrial monopolists. Neumann attributes the rise of monopoly capitalism to several factors. First, he cites the complicity between politico-judicial functionaries of the state and members of the economic elite.³⁷ Second, he points out the failure of the left to discern that agglomeration is not a sign of incumbent socialism (Neumann, 2009: 15). Above all, Neuman points to the technological changes taking place within the manufacturing process itself. Polymerisation, which requires a complex infrastructure for its extraction, production, and distribution, exceeded the organisational capacities of 'competitive' pre-monopoly capitalism. The polymer monopolies need the state to function not as a neutral market-referee but as a loyal ally that helps to make the manufacturing process viable. The conditions demanded by a vertical and large-scale manufacturing process are best met by monopoly capitalism and subsequently the Nazi regime (2009: 279) (Olson, 2018: 95). As Neumann famously notes, the Nazis did not establish a state in any conventional understanding of the term. Nazi Germany failed to meet the basic definition of the state as holding the monopoly on violence in a sovereign body. Not one sovereign but several power groups existed in Nazism. The army, the bureaucracy, the party, and captains of industry came together temporarily to share a common goal, a goal which did not stem either from a single shared ideology or from the total bureaucratisation of the state. Irrational beliefs, like that of the *Fuhrerprinzip*, were not fixed organising principles, but convenient distractions from the one true goal that *all* the class power fractions would benefit from in the German model: limitless expansion.³⁸ As Olson notes, "By intimately linking the form of government with the mode of production, it becomes possible to suggest that the rise of Hitler was preceded and accelerated by material relations descending to the atomic level" (Olson, 2018: 96). However, as Sassmannhausen perceptively

³⁷ Cf. David Kettler and Thomas Wheatland (2019: 346).

³⁸ Cf. David Kettler and Thomas Wheatland (2019: 340).

observes, Neumann's derivation of the legal form of the earlier, pre-Nazi order is contradictory. In principle, the abstract and legal form of the *Rechtsstaat* is causally determined by its socioeconomic content. To this extent, Neumann follows Marx's understanding of the legal form as a *real* "form of appearance", as the objective ground for formal freedom and equality in society. Yet at other times he seems to revert to the traditional Marxist conception of the relatively autonomous state as a mere illusion, as a pseudo-neutral state which serves to conceal direct, class-to-class domination. It is not that abstract or indirect domination replaces the material exploitation of one class by another. Rather, Marx suggests that just as the class relation is subordinated to the dynamic of valorisation, in practice, class competition becomes subordinate to the abstract imperatives of the bourgeois law and state. Sassmannhausen writes of Neumann that:

"Without differentiating the levels of abstraction, this two-fold characterization remains inconsistent, because it implies two contradictory concepts of domination. We rather ought to grasp this notion as a specific double character of capitalist power relations. This entails that on the level of social content, we have to understand capitalism as a form of class domination. With regard to his legal-form theory, however, we have to grasp social power as abstract and impersonal powers."³⁹

To summarise, Pollock holds that in postliberal society the vagaries and crises of the earlier liberal phase are rendered obsolete by a powerful, calculating state apparatus. In theory, this technical apparatus is politically value-free – compatible with both progressive and regressive kinds of political rationality. His notion of "state capitalist intervention" draws attention to the problem of the state's relationship to capitalist development, foregrounding the political element that economic, traditional Marxism tended to neglect. Horkheimer's "The Authoritarian State" recognises that the historic function of the relative autonomy of the liberal state was to facilitate the reproduction of a society based on the free market and private property. Yet the instability of the free market generated the conditions in which illiberal, interventionist states could gain control. The function of the new public apparatus and technical rationality was to ensure the "general interest" of capitalist society by saving it from the contradictions inherent to its "mode of distribution" (Postone). Unlike Pollock, Horkheimer did not regard the new state as a politically neutral

³⁹ Felix Sassmannhausen (2019: 311).

apparatus that progressive forces had to appropriate in order to avoid the establishment of a computer-stabilised, “thousand-year Reich” (Olson, 2018: 98). Marcuse agrees with his colleagues that the postliberal state responds to the material interests of the economically dominant class at a given stage of development, and thus that the Authoritarian State and its rationality reflect a shift in the economic “base” towards monopoly capitalism. This shift, for Marcuse, triggers an authoritarian cultural reaction that is already latent in the rationality of liberal society. Less interested in the idea of an unfolding technical rationality, Neumann focuses on the contingency of material-economic processes, arguing for the continuing influence of economic contradiction on the political and against the possibility of a crisis-free, neutral, plan-based administration. While Neumann is closer to the social democratic conception of the state as a politico-economic arena, this arena is nothing less than an instrumental space in which economic power groups compete to articulate their interests through the Engelsian “medium” of the state.

Unfortunately, Moishe Postone’s analysis limits itself to IfS theories that foreground the “primacy of the political”. However, even if it had encompassed Neumann or even Pashukanis’ focus on the primacy of the real economy, Postone’s critique would have arrived at similar conclusions, namely that all such state theories fail to make a clean break with traditional Marxism, with its transhistorical and standpoint theory of labour and value, despite acknowledging many of its limitations. Above all, Postone’s analysis implies that critique would not have lost its ground and taken a pessimistic turn had Pollock and Horkheimer a) grasped that immanent contradiction belongs to capitalism in general rather than any given moment of development and b) acknowledged that the true object of Marx’s critique is a system in which capitalist relations determine the forms of production *and* exchange. Beyond Pollock and Horkheimer, all the authors mentioned fall short of Marx’s mature form-based conception. This owes to the fact that instead of associating the relatively autonomous form of the capitalist state to the specific form of capitalist production per se, “without exception, Critical Theory attributes the *Rechtsstaat* to private capital.” (Neupert-Doppler 2018: 825). IfS theories generally maintain an instrumental and developmental view in which the contradictory dynamic of private, liberal capitalism leads to naked administration and repression at the hands of various kinds of postliberal states (though Neumann would later attribute

a greater level of contingency to such development).⁴⁰ With no guarantee that state socialism would prevent further violence, or that liberal capitalism would not consistently lead to conditions in which open Nazi or dictatorial violence could still flourish, the IfS authors came to prefer a democratised state that retained the pseudo-neutrality of the liberal rule of law over an openly partial “class state” that could not guarantee even a minimum degree of formal equality and liberty. Like Pollock, “Horkheimer, who triggered the debate, did not believe in a return to liberalism.” (825). However, as the following section will demonstrate, the German ordoliberals could conceive of little else.

3 THE STATE WITHOUT QUALITIES: WERNER BONEFELD ON AUTHORITARIAN AND ORDOLIBERAL STATE THEORIES

Ordoliberalism refers to the conservative political, juridical, and economic project of a loose tendency of German neoliberals who, after experiencing the multiple crises of Weimar and Hitler, sought to give German capitalism a distinctly liberal economic foundation. Today, the idea of a social market economy and the success of the *Wirtschaftswunder* are attributed to ordoliberal doctrine, which has come under renewed scrutiny considering recent debates over fiscal austerity in light of the Eurozone crisis of 2010.⁴¹ The key ordoliberal insight is the idea that the premise of a free economy is a strong state.⁴² For the ordoliberals, free market capitalism is not a fully automatic or self-regulating system. Rather, it is a fragile entity that requires a political, legal, and economic “order” or “constitution” to function. The objective of this institutional order is to restore the relatively autonomous form of the liberal *Rechtstaat*, to restore the relative separation between political and economic spheres that ordoliberals regard as the fundamental requirement of a functioning price mechanism. Without this fragile, allegedly civilising mechanism, society collapses into “totalitarianism” – that is, into “state interventionism”. Among others, its main authors include Walter Eucken, founder of the journal “Ordo” and the “Freiburg School” of economic thought, Franz Böhm, also a member of the Freiburg School,

⁴⁰ Cf. Felix Sassmannhausen (2019: 309).

⁴¹ In 2013, Mario Draghi claimed that the European Central Bank operated according to ordoliberal principles. URL: <https://www.neweurope.eu/article/draghi-ecb%E2%80%99s-policies-are-based-%E2%80%9Cordoliberalism%E2%80%9D/>.

⁴² “Strong” here refers to a state that is sufficiently autonomous politically to govern over the public and not be ruled by the public.

Alexander Rüstow, coiner of the term *Vitalpolitik*, the economist Wilhelm Röpke, and the one-time pro-Nazi, Alfred Müller-Armack.⁴³ Such thinkers published in the journal “Ordo”, and many were active members of the neoliberal Mont Pelerin Society, though not all of them were members of the Freiburg School.⁴⁴ Like the thinkers of the *Institute for Social Research* they analysed the rise of mass culture and authoritarian governments in the 20th century. However, while the authors associated with the IfS related the rise of illiberal states to capitalist development and technical rationality, the ordoliberalists attributed the problems of postliberal society not to an excess of free markets, but to an excess of mass democracy. Drawing on Werner Bonefeld’s insights, in this section I examine the “ordo”, “authoritarian” or “German neoliberal” responses to the crisis of the liberal state, in order to show that at the core of liberal thought we find a non-instrumental state theory that a) accounts for the state’s relative independence from the economic sphere as an essential requirement of capitalism, and b) supports the use of illiberal politics as a means of enforcing liberal economic policy.

3.1 Heller, Schmitt, and “Authoritarian Liberalism”

In 1932, Hermann Heller coined the term “authoritarian liberalism” in order to describe the “authoritarian” political programme of the von Papen government in Weimar, which he refers to as a “neoliberal state”. He uses the term “authoritarian” to designate a conception of the state shared by Carl Schmitt and the proponents of an early form of German neoliberalism, today known as Ordoliberalism (Heller, 2015: 295). The ordoliberalists share Schmitt’s view that the state is the key guarantor of a free economy and stable society or *Stabilitätsgemeinschaft* (Bonefeld, 2017: 128).⁴⁵ For authoritarian liberals, the state is a security state that acts as the “concentrated power of a continuously prevented civil war” (Bonefeld, 2016: 2). It is the state’s

⁴³ To date, the scholarship has focused on the way in which ordoliberal thinkers thought of themselves as defenders of the free market and against so-called totalitarian regimes. However, as Aleksandar Matković indicates, many of the original ordoliberal economists –starting from a more authoritarian approach to market maintenance– remained in Germany and supported the Nazi regime. To my knowledge, this connection has yet to be explored in any substantial detail. Cf. Aleksandar Matković (2020)

⁴⁴ Wilhelm Röpke, Alfred Müller-Armack and Alexander Rüstow were not members of the Freiburg School but did provide, together with the Freiburg School, the foundations of ordoliberalism. In this essay I use the terms “ordoliberalism” and “Freiburg School” synonymously.

⁴⁵ See Alexander Rüstow (1932: 62-69) and Carl Schmitt (1998: 213-32)

responsibility to act as a neutral referee that enforces the rules of the game and contains the “civil war” of class struggle.⁴⁶

Heller regards authoritarian liberalism as an attempt to install what Schmitt termed a state of “total quality”, one that successfully claims its monopoly over the legitimate use of violence by asserting itself as the concentrated power of a depoliticised exchange society in which political self-assertion is illegitimate (Bonefeld, 2016: 3). Instead, in a state of total quality, individuals compete and exchange with one another in freedom from personal coercion and private power. According to Schmitt, the independence of the state is fundamental to both “the ability of government to govern” and to the “initiative and free labour power of all economically active people” (Heller, 2015: 299). This owes to the fact that for Schmitt: “Only a strong state can depoliticise, only a strong state can openly and effectively decree that certain activities ... remain its privilege and as such ought to be administered by it, that other activities belong to the ... sphere of self-management, and that all the rest be given to the domain of a free economy” (Schmitt, *op.cit* in Bonefeld, 2017: 53).

The idea of a self-limiting state as a strong state is shared both by ordoliberalism and by authoritarian or Schmittian liberals (Bonefeld, 2017: 3). Like Schmitt, the ordoliberal conception of democracy prefers “authority over majority” rule. In times of crisis, law is to be sacrificed for order, its *sine qua non*. Therefore, in German neo-liberalism, the strong, self-limiting state is both the regulative centre of politico-economic life and the premise of a free economy and society. The state has specific responsibilities or “privileges” it can use not in order to favour any one group of competitors, but to favour capitalist production as a whole.

3.2 *An Authoritarian Response to Weimar*

Schmitt and the ordoliberals regard Weimar as an unacceptably weak and unstable state that instead of governing over the *demos* is ruled by it and its particular self-seeking fractions. In other words, mass democracy is regarded as a menace to the free economy because it undermines the relative autonomy of the state, making government either accountable to the governed or susceptible to partisan influence (Röpke, 1960: 7), (Bonefeld, 2017: 8). Unlimited mass democracy leads to the purely quantitative state of Weimar, that is, a value-free state, a state of chaos and amorality.

⁴⁶ Cf. Ludwig Erhard (1958: 102).

It is no longer what the authoritarian liberals recall nostalgically as “a democracy of friends”(ibid.: 2017: 51). Rather, the state without qualities, as it were, is at the mercy of an ensemble of powerful private interests. Instead of regulating social conduct on the basis of abstract legal norms, the weak state “refeudalises” the (bourgeois) liberal rule of law, bringing economic agents into pre-capitalist relations of dependency.⁴⁷ “A state of its clients”, the weak state protects its members against the risks of a free labour economy by welfare guarantees and protectionism (ibid.: 2017: 50).

The authoritarian liberals argue that in the name of a free economy, the state “has to be built like a fortress” to prevent it from becoming the victim of mass democratic demands for material security (Bonefeld, 2017: 132).⁴⁸ Thus Bonefeld observes that Adorno’s demand that “no one should go hungry anymore” amounts to an affront to liberty, morality and the rights or *Rechts* of private property.⁴⁹ The authoritarian liberal state of von Papen thus “defends work as a duty, as the psychological happiness of the people” and makes clear that the state’s capacity as market-police depends on its ability to facilitate the “cheapness of provision”, to do what the market cannot do for itself(von Papen in Heller, 2015: 300). In short, the capitalist economy is understood as a political practice of economic order. A liberal state that fails to defend its independence from mass society loses its authority to govern over the *demos* and will instead become their victim. (Röpke, 1942: 192) For the sake of liberty and the avoidance of emergencies, democracy has to be restrained by the power of the free market (Bonefeld, 2017: 31).

3.3 Differences with “laissez-faire” liberalism

Unlike the *laissez faire* liberals who regard the market as a self-regulating system, the ordoliberals regard the liberal state as the *indispensable* regulative power of the free economy. For post-WWII liberalism, the affirmation of the state as the independent power of society remains the key issue. This led the likes of James Buchanan, Friedrich von Hayek, Milton Friedman, and others associated with the Mont Pelerin group of neoliberals to praise the Pinochet regime for its *economic* liberalism. According to Hayek, Pinochet’s regime “may be more liberal in its policies than an unlimited democratic assembly” (Hayek, 19 April 1981: 50-51). The radical *laissez-faire* liberal, Ludwig von Mises, proclaimed that fascism had temporarily “saved Europe”

⁴⁷ Cf. Franz Böhm (1980: 258).

⁴⁸ Cf. Norbert Klöten (1989: 99).

⁴⁹ Cf. Franz Böhm (1980: 75-151) and Werner Bonefeld (2017b).

from the threat of communism – the ultimate form of state interventionism (Mises, 2005: 30). The Austrian neoliberal view of historical development roughly expounded is as follows: as in Weimar, the post-war regimes of the West suffered from an excess of democracy. This excess of democracy meant that the State became overwhelmed with social and economic responsibilities. This weak state was powerless before the private power of unions, and its Keynesian monetary policy led to the stagflation crisis (Bonefeld, 2016: 2). The weak state is a crisis state, and crisis calls for the prescription of crisis resolutions. Their solution: limit the state to strengthen it, assert independence from trade unions and other mass organisations, deregulate the market, and extend the logic of private competition to public life (Hayek, 2001: 63). Schmitt and the ordoliberalists reject *laissez faire* liberalism because (at least in theory) it fails to regard the state as the indispensable precondition of a liberal order that guarantees the conditions for market competition and the reproduction of capitalism.

3.4 *The Smithian Foundations of the Liberal Strong State*

While it is true that the ordoliberal analysis was energised by the authoritarian, Schmittian response to Weimar, its fundamental point of departure is Adam Smith's observation that state power is the premise of civil society.⁵⁰ The State acts to uphold the principle of private, earned property, and to prevent the bloodshed, piracy and chaos that an unbounded market would entail.⁵¹ In the *Wealth of Nations*, Smith states that political economy is a "branch of the science of a statesman or legislator", that is, of the politician and the lawyer and not that of the economist (Smith, 1981: 138). In other words, for Smith there is no such thing as economic science per se. Economy is always a question of political economy. Without the state there can be no market, for the market is not spontaneously given in nature. In the first of his "Lectures on Jurisprudence" Smith argues that "the first and chief design of every system of government is to maintain justice; to prevent the members of a society from encroaching on one another's property" and that subsequently "this produces what we call police" (Adam Smith, 1982: 1). The founding document of the ordoliberalists declares that civil society "amounts to a political practice of market police".⁵² They thus recognise that the game – market competition – is unsocial by definition.

⁵⁰ Werner Bonefeld (2017b).

⁵¹ Adam Smith (2004: 340).

⁵² See Alexander Rüstow in Wilhelm Röpke (1942: 228). See also Milton Friedman (1962: 29).

It is the job of the state to render such unsocial sociability properly “social” and constructive. When ordoliberalism is described as the inventors of the “social market economy”, it ought to be understood that the prefix “social” does not refer to socialism but to the idea of social *order*. The state or “market police” is required to secure orderly competition – securing the sociability of conflicting selfish interests – by means of a series of abstract legal guidelines or principles. For there can be no market or social freedom without law. (Müller-Armack in Röpke, 1960: 281) Law does not apply to chaos (Schmitt in Bonefeld, 2017: 52). It presupposes order. Order, in turn, requires a monopoly on the legitimate use of violence, as well as a set of morals and conventions.⁵³ In practice, liberal politicians, whether authoritarian, *ordo*, or neoliberal, accept that the rule of law requires the power of the state as the “concentrated force of law-making violence” (Bonefeld, 2014: 179).

Not only do Adam Smith and classical liberals prefigure the *ordo* and neoliberal view of the state as market police, they also influenced the traditional Marxist idea that the political “superstructure” is derived from the economic “base” (Bonefeld, 2014: 169). As Peter Burnham notes: “For James Steuart and Adam Smith the structure of society is conceptualised on the basis of its economic foundation. William Robertson provides the classic statement arguing that “in every inquiry concerning the operation of men when united together in society, the first object of attention should be their mode of subsistence” (Burnham, 1994: 221). For the classics, then, the political flows from the developing forms of property.⁵⁴ By this token, many traditional Marxist state theories owe more to Engels and classical political economy than they do to Marx’s mature critique of political economy.

3.5 *The Menace of Mass Society*

Ordoliberals are fearful of the allegedly totalitarian tendencies of mass democracy identified by Hayek in *The Road to Serfdom*.⁵⁵ Following Schmitt, Röpke argues that once mass interests take hold “democracy necessarily falls victim either to anarchy or collectivism”, entailing social disintegration, the blurring of class boundaries, standardisation and mass production. Society loses its vertical coherence and its members lose the vital satisfaction of regarding their contribution in terms of a “job

⁵³ Peter Nedergaard (2019: 27).

⁵⁴ Cf. Adam Smith (1977: 543).

⁵⁵ Cf. Friedrich Hayek (2001: 74).

well done”.⁵⁶ However, ordoliberal anxiety towards the masses is based on qualitative rather than quantitative grounds. They are not too concerned about the number of proletarians. Instead, they object to the identity and culture of the proletarian. Above all, they fear the rise of a “mass man” unrestrained by the nineteenth-century values of hard work and self-reliance (Röpke, 1942: 218-233).

For the ordoliberals, “order” is threatened by the moral and economic consequences of proletarianisation, which *laissez faire* liberalism tends to ignore. They recognise that the proletarian class struggles to subsist because it lacks direct access to the means of production. However, instead of taking personal responsibility for its situation and improving it by being more productive, the proletarian class tends to demand that the state satisfy its material wants and needs by way of welfare, redistributive policies, and full employment. The ordoliberals, however, oppose excessive welfare provision because they believe it deprives workers of the moral freedom to contribute to society as self-reliant and self-responsible entrepreneurs of their own labour power (Röpke, 1942: 14). In other terms, by depending on the state or their union workers are deprived of the freedom to “get on their bike” and find a better contract, so to speak. Qualitatively speaking, this undermines the moral fabric of society, without which there can be no order, no law, no free economy, and thus no free society. For example, Röpke (1989: 71) rejects the welfare state as the “wooden leg of a society crippled by its proletariat” – as the fruit of mass passions. As Bonfeld points out, such fear and contempt for the proletarianised masses was strongly articulated in José Ortega y Gasset’s 1929 “Revolt of the Masses” (*La rebelión de las masas*), a regular reference point for the ordoliberals (Bonfeld, 2017: 56). For some ordoliberals, the problem with mass life is its secular character: it seeks satisfaction in this life and not the next. Weimar democracy failed because it had misplaced the “the whip of competition” (2017: 57) (Röpke, 1942: 182). In its weakness it was ripped apart by mass parties and the specific power groups. In yielding to mass demands, Weimar swapped market sovereignty for collectivist tyranny, unchecked by the liberal principle and in thrall to an excessively “absolute” conception of democracy (Röpke 1942: 50). It follows that for them, a society that is excessively in thrall to the state, a union, party, clan or clique is an irrational society that ends in disorder.

⁵⁶ Cf. Wilhelm Röpke (1942b: 3).

Since capitalism entails proletarianisation and mass revolt – to which *laissez faire* has no solution – the ordoliberals set out to deproletarianise society, that is, to render society bourgeois, to revitalise society and inculcate bourgeois values by means of market-oriented social policy, organic policy, *Vitalpolitik*.⁵⁷ The aim of social policy is to encourage mass individuals to think of themselves not as exploited proletarians in need of state aid, but as “emerging” entrepreneurs. Furthermore, according to Röpke, mass proletarianisation “must be counteracted by individual leadership” to ensure that mass unsociability is harnessed for the ends of the market and not those of political revolution (2017: 39). For the ordoliberals, mass man, in his heart of hearts, does not want to depend on the state (Röpke, 1942: 178). Rather, and not unlike their bosses, proletarians are keen to participate in the labour market as self-determining human capital “if only they knew how and whom to follow” (Röpke in Bonefeld, 2017: 39). For their own good, the proletarian masses need to be led by a benevolent leader in order not to fall prey to the “pseudo-leadership” of anticapitalist figures or organisations (1942: 11).

For Alexander Rüstow, a “plebiscitarian leadership democracy” is essential in order to lead and direct the masses (Bonefeld, 2016: 6).⁵⁸ A charismatic elite ought to govern over the *demos* according to firm principles, establishing an affective connection that enchants the masses and diverts their attention away from the disenchanting reality of everyday abstract-economic compulsion.⁵⁹ In this theatrical model, the leadership of the masses appears as an intensified democracy between leader and movement. It articulates the real resentment of the masses by naming the guilty groups and personifying the impersonal, supra-individual source of anxiety – capitalist valorisation (Bonefeld, 2014: 196). Thus, with Müller-Armack’s influential tract “The Idea of the State and Economic Order in the New Reich” in mind, Bonefeld argues that for the ordoliberals “the masses are the movement of the *Volk*, that is, the real and authentic people.”⁶⁰ Presupposed by the category of the *Volk* is the identity of an “other” that conspires against the allegedly authentic people.⁶¹ This exclusionary identity-thinking is pseudo or “false concrete”, as Neumann observes.

⁵⁷ Cf. Alexander Rüstow (2017: 163-177).

⁵⁸ Max Weber is the first to use the phrase “plebiscitarian leadership democracy” - a phrase also used by Hayek in *The Road to Serfdom*.

⁵⁹ This refers to the compulsion to pay one’s debts, produce a certain number of commodities, earn a certain wage etc.

⁶⁰ Cf. Alfred Müller-Armack (1933).

⁶¹ Cf. Werner Bonefeld (2017b).

While the “other” is not the real source of anxiety, nevertheless it is treated by the conspiratorial masses as if it were. That is, the “other” is not just scapegoated, they are actively discriminated against in practice. Müller-Armack’s prescription confirms Marcuse’s observation that in times of crisis, liberalism will fall back on nativist politics of “heroic *Volkisch* realism” if that is what is needed to contain the class antagonism and free the market.

To summarise, the anxious proletarian is the emblem of mass society and the protagonist of the Weimar experiment. For the ordoliberals, only weak states seek to broaden their popular appeal. Only weak states attempt to appease the proletarian masses, bending to sectional interests and class-specific demands. Rather than enabling the free market, the weak state intervenes in it, creating distortions in the mechanism of market allocation that trigger the need for further interventions. Eucken and Röpke identified the “chaotic force of the masses” as the root cause for the transformation of the liberal state into an “economic” (i.e. quantitative) state of planned chaos (Röpke, 1960: 57), (Bonefeld, 2017: 55) In this chaotic context, private interest groups lobby for controls on competition in order to secure market privileges for themselves. In Franz Böhm’s terms, private power groups invent *complots* in which the state does for them what they cannot or do not want to do themselves (Bonefeld, 2016: 6). Unable to maintain its independence from the *demos*, the weak democratic welfare state succumbs to the demands of pressure groups such as monopolies and unionised workers (Röpke, 1942: 131). Since a mass worker’s society is incompatible with liberal democracy, society must be deproletarianised. As we have seen, this is not an economic and quantitative problem but a qualitative and human problem. The masses lack vitality and psychological well-being. Their society is amorphous, culturally relativistic, and thus easily manipulated. The masses are fundamentally ignorant, making them easy targets for illiberal demagogues and street dictators.⁶² Liberalism must fight for mass man and govern the values and mentality of mass society for the sake of liberal freedom. In his heart of hearts, mass man’s desire isn’t to revolt but to be led and governed. The revolt of the masses is to be countered by a “revolt of the élite” that assumes leadership of the state and acts pre-emptively to neutralise democratic and socialist threats as soon as they arise. Its aim is to reverse the “spiritual collectivisation” of society (Röpke, 1942: 142). Liberalism, Rüstow argued, “had not demanded weakness from the state, but only

⁶² In ordoliberal usage, “illiberal” or “authoritarian” refers to the anti-market perspective held by socialists and, to some extent, by Nazism.

freedom for economic development under state protection” (1942: 58). By this token, Austrian and Chicago neoliberals could justify their support for murderous regimes in Chile and Indonesia. The Freiburg School’s criticisms of the Weimar regime resemble those of the Institute’s resident jurists and political scientists. Neumann and Kirchheimer, aligning with Schmitt, also regard Weimar as a weak postliberal state that allows itself to get bogged down in the contradictions of mass society. However, their solutions differ significantly. The members of the Institute for Social Research all demanded greater levels of democracy, whereas the ordoliberalists demanded a politically authoritarian response to restore a strong state and free economy. While the IfS thought a return to the form of the liberal state a historical impossibility, the latter regarded it as a moral imperative. The following section examines the state’s relation to mass society in the work of Frankfurt and Freiburg-linked authors. It explores the similarities and differences of their politico-economic doctrines and examines their relation to form-based state theory.

4 FRANKFURT AND FREIBURG: THE STATE OF MASS SOCIETY

While the Institute for Social Research and the Freiburg school both develop comparable critiques of post-Weimar mass society and the effects of technical rationality, they diverge significantly in their conceptions of the state-economy relation. In her article on the two currents, Victoria Haidar emphasises the similarity of their views on mass society, rather than on their state theory. Nevertheless, an understanding of their views on mass society is crucial to understanding their views on the state-economy relationship. Haidar notes that both perspectives offer critical examinations of mass society, and that both attempt to situate those dangers in underlying social structures.⁶³

With respect to the dispute over specialisation in post-war German sociology, Haidar justifies her comparison of the two tendencies, citing Adorno’s praise for the ordoliberal Alexander Rüstow’s *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem* and its “global presentation of the contemporary social problematic” (Haidar, 2016: 31). The connection between the two tendencies can be further substantiated: after the war, Franz Böhm was appointed Chairman of the Supervisory Board of the repatriated *Institute* in Frankfurt. During this same period, Böhm

⁶³ Cf. Victoria Haidar (2016: 31).

contributed to the Institute's empirical *Gruppenexperiment* on latent fascist tendencies in mass society with his concept of "non-public opinion" in his "Foreword" to the resulting published volume.⁶⁴ Furthermore, on the occasion of Pollock's death in 1971, Böhm wrote to Horkheimer noting the "mutual theoretical controversy that constituted the point of departure of our thought."⁶⁵

Observing that both approaches were concerned with the genesis of the Nazi regime and the crises of liberal capitalism, Haidar writes that "from a Foucauldian perspective" and "in light of Weber's analysis of the irrationality of capitalist society", "their readings ... both bifurcate and reflect each other mutually" (Haidar, 2016: 36). However, although it is true that both perspectives share several concerns, neither approach ought to be reduced to simple "Weberism".⁶⁶ The task here is not to establish how Schmittian or how Weberian the Freiburg and Frankfurt analyses really are. Rather, the objective of this section is to show how underneath their superficially comparable critiques of mass society lie two fundamentally different conceptions of the state-economy relation.

4.1 Mass Irrationality

The German neoliberals or ordoliberals recognised that the origin of contemporary social ills could be traced back to the "irrationality" of a series of cultural and socio-political developments, such as the rise of monopolies and central plans. Such "collectivist" irrationality stemmed from the state's application of a technical rationality to social questions of a uniquely qualitative, human character. They aimed to counter such irrationality by promoting a form of economic rationality based on the principle of competition (Haidar, 2016: 39). Ordoliberal thought holds that in postliberal societies all social phenomena are endowed and distorted by a mass character or quality that is the source of collectivist and economically illiberal forms of government. For them, mass phenomena are indicative of the pathological form of social bond that the collectivist state encourages. They articulate their critique of mass phenomena via a series of unilateral oppositions: free economy (liberalism) versus totalitarianism, individual initiative versus central planning, morality and immorality, the small and substantial versus the large and intangible, and quality

⁶⁴ Cf. Pollock & Adorno (2011).

⁶⁵ Cf. Joshua Charles Rahtz (2017).

⁶⁶ Like Dahms, Haidar overstates Weber's influence on the Institute as a whole. The relation between authors of the Institute for Social Research and Weber is highly mediated and not at all straightforward, as Karsten Olson (2018) points out.

against quantity (2016: 42). Historically speaking, such oppositions served as convenient weapons in the ideological battle against the USSR during the Cold War. Inspired by a counter-Enlightenment aesthetic, the German neoliberals' critique of mass society was initially formulated in terms of the ongoing dehumanisation and disenchantment of social relations, that is, in terms of the problem of alienation (2016: 43). However, unlike Marx's concept of alienation, for the ordoliberal "alienation" refers to an individual's separation from given "organic" or *Vital* social institutions such as the family. The ordoliberals attribute alienation and loss of vitality to the imposition of a mass character on social life. Haidar cites a passage from Röpke's *The Social Crisis of Our Time* (1942: 33) that would not look out of place in Adorno's *Minima Moralia*:

"Until recently the city dweller's vacations were a consequence-necessary for reasons of health and a balanced life-of mass living, but just lately collectivization extended its domain to include vacations, too, not by enabling larger sections of the population to enjoy them (which one certainly would not begrudge), but by putting even on vacations the stamp of a mass enterprise: even here the individual is not allowed to find himself. A climax in this development seems to be the installation of ski-lifts, whereby the principle of the conveyor belt has been transferred from the factory to the winter sport resort."

Reading this passage, we can imagine that the "collectivizing" principles of Fordism and Taylorism have extended even to Nietzsche's alpine village of Sils-Maria, where Adorno and Marcuse liked to holiday. In short: nothing escapes the irrationality of mass society and its "principle of the conveyor belt". It is not the liberal state that is amorphous and irrational, but the mass, allegedly postliberal state. In *Freedom and Domination*, Alexander Rüstow portrays the mass society of the West as covered in a heap of grainy dust, as an accretion of individual sand grains or atoms varyingly separated from "organic" or "vital" social ties.⁶⁷ This "amorphous" situation (Eucken) is the result of a crisis in the ruling strata, the product of unstable elites that waste their time and energies waging ideological war on rival interest groups, of a technocratic elite that abstains from making value judgments in the name of scientificity, or even worse, of a fraction of the elite that actively supports "collectivist" projects, in other words, of left-wing members of the German middle class such as Félix

⁶⁷ Cf. Alexander Rüstow (1980: 448).

Weil.⁶⁸ The dead heap of dust owes to a failure of political, moral and cultural nerve. For the ordoliberal, it is the task of the uncorrupted elite, of those few well-defined members that constitute the “moral reserve” or moral residue of liberal society, to combat mass society (Bonefeld, 2017: 111).

4.2 *Authoritarian Adjustment*

The ordoliberals do not view the masses as static, however. Under certain exceptional circumstances, the cold and distant bond that characterises the basic social relation between mass individuals can ignite. What Rüstow terms social “sub-integration” can tip over into social over-integration under the correct conditions. For him, both modes of integration amount to pathological forms of social relation because both represent “artificial” attempts at adjustment, rooted in a “hysterical” psychological response to external events that the mass state is said to encourage. In other words, the popular state is regarded as a government that indulges the sentimentality of the masses in order to better seduce it. According to ordoliberal thought, left-wing popular politics encourages the proletarian masses to respond angrily and irrationally to the harmful social consequences of an economic crisis. Unlike proletarian man, the civilised individual comes to understand and accept that crises are part of the economic cycle. Instead of seeking state or union protection, he responds to recession stoically by tightening his belt and adopting a self-sacrificing attitude (Haidar, 2016: 45). At this point, the connection between mass society and authoritarianism becomes somewhat clearer. For Rüstow and Röpke the “decomposition” of community ties, of “intermediate” forms of socialisation, results from a process of “super-stratification” that leads to state expansion and intervention (Röpke, 1942: 10). With the decline of mid-level or intermediate forms of association such as the family and the village, isolated individuals find themselves defenceless before a powerful bureaucratic state. (Röpke, 1942: 45).

Haidar holds that while the Freiburg School regards mass culture as the result of a series of political failures, the Institute’s thinkers trace mass culture back to the uncritical worldview of a society governed by the economic imperative of self-preservation. For Adorno and Horkheimer, mass culture is framed in terms of compensation for an otherwise intolerable, menial existence. Yet as Bonefeld notes, for Adorno and Horkheimer the problem of the masses is not that they are a potential

⁶⁸ Félix José Weil was a Jewish German-Argentine Marxist who provided the funds needed to establish the Institute for Social Research in Frankfurt.

source of irrational rebellion. Rather, the issue with the proletarian mass is its docility and impotence. The levelling effect of the exchange abstraction, which renders all things in nature equivalent, is what truly defines a mass society in which social integration or assimilation is achieved only by means of consumption. The result of mass production and consumption is that both product and consumer are transformed into equally interchangeable, equally expendable samples. Faced with ego loss, the individual is liable to seek out the compensatory mechanisms that the culture of mass society offers. Despite the short-term anaesthetising power of the *Kulturindustrie*, the threat of violence remains. The possibility of violence stems from the preponderance of techniques of repetition in media, culture and politics that herald the return of archaic schemes of mimetic and ritual sacrifice at specific psychological moments. Before signs of danger – real or imaginary – the ego hardens, and the desire for terror as a form of protection represents a mimetic response. In short, exchange society is a mass society of ego-weak individuals who are, especially in times of crisis, susceptible to the incantations of authoritarian leaders who repeatedly insinuate across a variety of media that the Other is to blame for their present misery.

4.3 *Institutions and the State*

Above all, for Haidar, both tendencies regard the rationality of the postliberal state and its institutions as defective, though it must be reiterated that while the Institute's thinkers adopt a dialectical approach to reason and unreason, the ordoliberalists do not. In this sense, Haidar's analysis agrees with Honneth and Dahms that the IfS adopts a cultural approach to social theory, one that centres on the negative effects of rationalisation on social institutions and on the cultural apparatus that is used to enforce it. Haidar adds that the ordoliberalists were interested in institutional dynamics because they were a group of (largely) conservative jurists and economists who aimed to defend given institutions by implementing a practical political project that regarded the state as an object of reform. By reengineering the political structure and legal scaffolding of the state, ordoliberalism hopes to strengthen a communitarian rationality at the same time as decentralising political and economic power in the spirit of subsidiarity. Subsidiarity, however – in the original sense of intervening when help is called for – is regarded as insufficient. Instead, the state must *anticipate* rather than merely react to crisis. Before the threat of a popular revolution, it is the duty of the liberal state to remain one step ahead of its rivals, suspending democracy

where necessary in order to restore order and law-based liberty. The liberal state thus permits the use authoritarian means to liquidate threats to the free market before they have even materialised. Similarly, it is the liberal subject's duty to remain competitive on the labour market. If it is to succeed, it must embrace, anticipate, and overcome economic risk in a self-responsible manner. (Haidar, 2016: 51).

4.4 *The Decomposition of the Bourgeois*

The kind of mass society that emerges from the Nazi war economy puts the very notion of the modern individual to the test, according to Horkheimer and Adorno. In Haidar's reading, they attribute the "liquidation" of the individual to Tayloristic processes of mass production, standardisation and "streamlining" – the hallmarks of a monopolistic mode of production favoured by cartels and other mass organisations. For Haidar, *Dialectic of Enlightenment's* analysis of mass society serves to reveal the inherent contradictions of the notion of individuality. Its analysis of mass culture aims to expose the mythical character of the image of the bourgeois individual (Haidar, 2016: 52). According to Adorno and Horkheimer, bourgeois society infantilises and only tolerates individuality to the extent that it adjusts to the totality and uncomplainingly contributes to the maintenance of class society. The pathological, rather than deviating from it, sheds light on the "normal" state of affairs.

Like the ordoliberal, the members of the *Institute* attribute the destruction of bourgeois values to state capitalism's mass dynamics of agglomeration and standardisation. Rendered obsolete are bourgeois notions of personal liability, moral duty, hard work, thrift, foresight, the capacity to assume risk, and deferred gratification. The liquidation of the bourgeois individual leaves the subject defenceless before the reifying forces of bureaucracy and susceptible to the kind of mimetic conduct favoured by authoritarian regimes. The threat to the bourgeois individual and the potential for a return of fascism is linked to the demands of an economic apparatus and imperative of competition that no longer needs individuality as such. The IfS thus attributes the death of the bourgeois individual to exchange society and the economic processes that correspond to a given stage of its development. For ordoliberalism however, it is not the economy but "statification" and "collectivisation" in the form of state intervention, central planning, redistributive policy and mass democracy that both destroys the market-driven bourgeois individual and gives rise to state-dependent man. For the IfS, while quality and individuality is extinguished

by the logic of commodity exchange, the rise of monopoly is assured by the preponderance of instrumental reason and the principle of administration. On the other hand, for the Freiburgers quality is extinguished by the mass society and secular culture of the politically interventionist state. When combined with technological development, institutional fragility, and private ambition among fractions of the elite, secular culture ultimately leads to “planned chaos” and monopoly. Whereas Eucken identifies a “triple threat to (bourgeois) liberty”, namely the power of private monopoly, the collective power of trade unions, and the public power of the state, Horkheimer, Marcuse and Fromm’s early analyses of bourgeois socialisation focus on the way in which both public and private structures such as the economy, family and state come together to facilitate the emergence of a kind of subjectivity vulnerable to fascism.

For the ordoliberal, the social problematic of mass, postliberal societies can be attributed to the state’s implementation of a technical, “conveyor belt” (Röpke) rationality to social questions of a qualitative and *Vital* character. Mass phenomena are emblematic of the pathological social ties between rootless, mass individuals. The mass itself is a volatile collection of particles that, under the right historical conditions, can be convinced to commit atrocities. The “decomposition” of the old bonds and hierarchies renders the masses helpless before a powerful bureaucratic state, which, instead of accepting the civilizing rationality of the market, encourages mass man to respond politically and hysterically to the challenges of free market capitalism. Instead of teaching citizens to become self-responsible entrepreneurs, the state seeks to manipulate the masses emotionally in order to buy their vote.

4.5 *The Form of the State*

For the *Institute’s* members, the repressive form of the postliberal state is “derived” from a particular stage of economic development. That is, they do not see the political state as the exclusive or even primary source of social ill. Certainly, on one level both currents frame the social problematic in terms of the negative cultural and institutional impact of a state-sponsored, technical rationality. Both relate the liquidation of the bourgeois identity, economy, and morality to the emergence of mass society. Yet while the members of the IfS emphasise the relation of mass dynamics to the logic of economic development, the ordoliberals attribute the rise of mass processes to “statification”, which for them stems from multiple contingent factors. They recognise that the state must have a political, legal and economic shape or

constitution –rather than *form* in Marx’s sense– that responds both to public and private concerns, and which cannot be reduced to them. Since the ordoliberals blame the breakdown of the liberal form of the state-economy relation on weak institutions and a “statified” culture, they also believe that by fortifying political institutions and revitalising mass society they can achieve the institutional “order” (i.e. the necessary separation between the political and economic spheres) that the free market, silent domination, and the price mechanism all require to function harmoniously. By not regarding it as the hostage of the market, the ordoliberals were able to conceive of the very form of the state as an object of institutional reform. This allowed them to formulate the concrete strategy of *Vitalpolitik* or social policy, namely the deproletarianisation of the mass society and state. The ordoliberal view thus comes closer to social democracy or even Mandel’s alternative Marxist conception of the state as a “strategic arena for the advancement of hegemonic projects” (Bonefeld, 2014: 165).

The IfS authors largely adopt Pashukanis’ Marxian understanding of the form of law and the form of the commodity as “parallel forms of appearance of bourgeois socialization (*Vergesellschaftung*).”⁶⁹ The problem, as Postone indicated, was that they conceived of this process of socialization solely in terms of its “mode of distribution” and not in terms of the process of production. That is, they derived the form of the liberal *Rechtsstaat* from the commodity understood as a category of exchange rather than one of production. Moreover, they tended to view such a state form in terms of its adequacy or instrumental value for a given class and stage of development. Since they adopted a largely historical approach to the genesis of the capitalist system, they came to regard the rise of monopoly power as a sign that the liberal sphere of exchange had been either surpassed or put under new management, so to speak. For the IfS, the relatively autonomous form of the liberal state collapsed precisely because the liberal market sphere it existed to serve –its content– had collapsed under the weight of its own contradictions and crises. This is problematic from a form-theoretical perspective because it suggests that the relative autonomy of the state is a function of a particular “market” stage of capitalism and not one of the essential prerequisites for reproducing the system of capitalist relations more generally. The condensed form of the authoritarian, postliberal state is thus derived by the IfS from the instrumental value it holds for the new class of monopoly capitalists.

⁶⁹ Andreas Harms (2018: 852).

Direct political repression replaces the silent compulsion that the free-market and its legal form facilitated.⁷⁰ For the IfS, a return to an earlier stage of relatively autonomous spheres and formal equality is impossible. The ordoliberals, however, believe that a return is not only possible but absolutely necessary and desirable.

5 SUMMARY

Rather than seeing the two spheres as necessarily complementary, Critical Theory tends to regard the political sphere as the passive instrument of the real economy. The ordoliberal view regards the strong, independent state and the free economy as two mutually constitutive elements that share a specific politico-economic rationality and common objectives. In this respect, the ordoliberals come closer to Marx's observation that while capitalism (developed, and in its ideal average) requires the legal framework of a relatively independent state, the very "juridical form" of such relative autonomy depends on a functioning capitalist sphere.⁷¹ The ordoliberals present the state's co-constitutive relation to the free economy in abstract, normative terms, as a question of law and order. Critical Theory articulates the form of the state in materialist and historical terms, as a political reflection of a given stage of economic and material development. The *Institute* members attribute the negative effects of the mass, postliberal order to capitalist development, while the ordoliberals blame a state-dependent *culture* and the excessively democratic demands of "mass man". For these reasons, the notion of "the primacy of the political" as a definitive characteristic of IfS state theories can be called into question. The ordoliberal response to postliberal Weimar is to use political means to depoliticise society, to separate the political and economic spheres, and to reshape it in the image of the original free market economy, implementing authoritarian measures to suspend civil and political rights if necessary. For the *Institute* members, one possible solution was

⁷⁰ At first glance, we might detect here something of a missed encounter. Surely the ordoliberals would have agreed with Horkheimer and Neumann that exploitation with an absolute minimum of legal rights is preferable to the direct violence of the class state or the Nazi *Unstaat*? In fact, such an agreement could only be considered on a case-by-case basis. Many of the ordoliberals interested in the idea of a national economy had a more authoritarian idea of how to achieve the institutional order necessary for the free market. Many of the ordoliberals collaborated with the Nazi regime because they believed they would be able to determine the politico-economic structure of a hypothetical Nazi peace, were an armistice to be reached for example.

⁷¹ Cf. Karl Marx (1990: 178).

to further politicise and democratise the *demos* and social sphere as a means of limiting the undemocratic power of the economic ruling classes.

Both traditions can be understood to be “formless” in different respects. A fully form-based theory of the state must first acknowledge Pashukanis’ analogy between the legal and commodity forms. Second, it must ground the legal form in the commodity understood as a dual category of circulation *and* production, as per Marx’s mature critique in *Capital*. The ordoliberal accounts may be formless, however they provide a sophisticated account of the “constitution” of the *Rechtsstaat* and its disintegration. Generally speaking, the IfS authors established the analogy but fell back on traditional Marxism’s pre-critical understanding of the commodity society presented in Marx’s *Capital*. For Postone and Dahms, this pre-critical understanding undermined the state theories of Pollock and Horkheimer and ultimately led to a pessimistic turn in Critical Theory. However, while Postone and Dahms criticise such authors for failing to adopt a sufficiently critical approach to “the economic”, they do not criticise them for failing to make a full break with the formless state models of traditional Marxism.

The advantage of form theory is that it allows us to explain how the state behaves with respect to capitalist society as a whole, taking on specific political and legal functions which benefit the system in general rather than any particular class fraction. Certainly, the lack of a complete form theory in the IfS accounts tends to express itself in terms of an overly instrumental conception of the authoritarian state that leaves little room for political agency and for capitalist relations as such. Regarding an increase in authoritarianism and state interventionism as symptoms of the demise of the free market rather than an omnipresent possibility in capitalist society can also be misleading. It may lead one to declare another “crisis of capitalism” at the first sign of increased state intervention, at the first sign of a state-led response to historical crises such as those of 2008, the Eurozone, or the Covid-19 pandemic. This instrumental view reinforces the popular, unilateral, “roll-back” critique of neoliberalism, in which the innocent nation state is pitted against a global conspiracy of financial élites and presented as incompatible.⁷²

However, the advances made in form-theoretical accounts should not blind one to the wealth and variety of useful insights available in Marxist and non-Marxist state

⁷² This view overestimates the anti-establishment credentials of the welfare state and underestimates the state’s role in reproducing capitalist society as such.

theories alike. Aside from their focus on the adequacy of the state to the real economy, the state theories of the IfS exhibit subtle variations on almost every other aspect analysed.⁷³ They offer a broad range of useful ways of thinking about mass dynamics, modern leaders, public opinion, rationalisation, dehumanisation, and other relevant issues. The principal strength of the Institute's reading lies in its ability to relate the mutilation of individuals and their institutions to the imperatives of exchange society. The clear strength of the ordoliberal account lies in its understanding of the economic sphere as a practice of political economy – that is, of the free market as a form of governance or political rationality secured by state power, and not as an externally imposed class conspiracy.⁷⁴

This paper suggests that the ordoliberal emphasis on reforming institutions, the IfS' focus on the lived experience of social domination, and Marx's attention to the abstract, structural relation between the state and capitalist society can be brought into fruitful dialogue. Such a theory would avoid not only the liberal-bourgeois

⁷³ This paper has attempted to move beyond Postone's attribution of Pollock and Horkheimer's accounts to Critical Theory as a whole. Nevertheless, it has still had to refer to distinct theories from both traditions in the singular. It has only analysed what are commonly regarded to be their paradigmatic texts on state theory. Though this is not ideal, without such generalisation a comparison between the two tendencies would not have been possible. The different IfS vary both conceptually and in their objects. Horkheimer's description applies to state socialism and fascism. Neumann focuses specifically on the postliberal Nazi regime. A more exhaustive account would have discussed the evolution of the debate on State Capitalism within the Institute, Walter Benjamin's conception of law and his exchanges with Horkheimer, and texts such as Adorno's *Reflections on Class Theory*. It would have included Otto Kirchheimer and Arkady Gurland's respective contributions, as well as those of the less central figures of ordoliberalism, especially those that were interested less in restoring the free market and more in achieving an authoritarian "order" by means of the NSDAP.

⁷⁴ The ordoliberals are thus in a better position to describe in terms of specific policies how political power comes to bear on economic power. Decades before Margaret Thatcher transformed Britain's society and housing market with her neoliberal "right to buy" policy, the ordoliberals had argued that promoting personal debt and mortgages were a reliable means of deproletarianisation. They understood that mortgaged workers were more concerned about keeping their jobs and more likely to regard themselves as propertied and self-responsible economic agents. Without understanding that the aim of the political rationality of the capitalist state is to deproletarianise society, to instil market qualities and values, the conventional anticapitalist view is liable to regard "right to buy" either in a merely quantitative and instrumental light - as a means of privileging a particular class fraction - or as the product of an irrational anti-state ideology that seeks to diminish state ownership of housing stock. Instead, such a policy ought to be regarded as emblematic of the neutrality of a capitalist state the primary function of which is to extend and reproduce the regime of private property over and above conflicting class interests, fractions and ideologies. The extent to which capitalist states have - in 'real' historical terms - actually identified with and carried out such functions is a matter of ongoing debate which ought to be dealt with on a specific basis. This relates in a broader sense to the relation between structure and historical agency and its implications for Marxist historiography. For more on these issues, see the recent discussion on Political Marxism in *Historical Materialism*, volume 29, issue 3, 2021.

neglect of the relations of class and production, but also the instrumentalism, historical determinism and economism of many traditional Marxist approaches that remain influential to this day. The project of developing a critical model of the capitalist state as the political form of capitalist society is still a work in progress. Neupert-Doppler suggests that Joachim Hirsch offers a good example of a Marxist state theory that productively combines form theory's abstract approach with a more ordoliberal or social-democratic understanding of the state as a field of social struggle (Neupert-Doppler, 2018: 831). Similarly, for Andreas Harms "Oskar Negt and several other authors attempted instead to derive the form of law from the particularities of the capitalist production process and not just from the process of circulation". The extent to which later Critical Theory developed a fully form-based theory deserves further attention.⁷⁵

REFERENCES

- ADORNO, Theodor W. (2004): "Sobre la situación actual de la sociología alemana", in *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal.
- ALTVATER, Elmar (1973) [1972]: "Notes on Some Problems of State Interventionism (I)", in O'Connor/ Liebfried/ Martinelli/ Noguchi (Eds.): *Working Papers on the Kapitalistate I/ 1973, California/ Milan/ Tokyo/ Berlin*, 97-108. Retrieved 10 Oct 2021, from: <https://www.marxists.org/history/usa/pubs/kapitalistate/Kapitalistate1.pdf>
- ALTVATER, Elmar & MAHNKOPF, Brigitte (2002): *Las Limitaciones de la Globalización: Economía, Ecología y Política de la Globalización*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- AUFHEBEN COLLECTIVE (2010): "Reclaim the 'state debate'", in *Aufheben* n° 18. Retrieved 9 Sept 2021 from: <https://libcom.org/library/reclaim-%E2%80%98state-debate%E2%80%99/>
- CLARKE, Simon (1991): "Introduction", in S. Clarke (Ed.): *The State Debate*. London: Palgrave Macmillan, 1-61.
- BECK, Ulrich (1998): "The Cosmopolitan Manifesto", in *New Statesman*, 20th March 1998, London, 28-30.
- BECK, Ulrich (2002): "The Cosmopolitan Society and Its Enemies", in *Theory, Culture & Society*. vol. 19, no. 1-2, April 2002. London: SAGE Publications Ltd, 17-44.
- BEST, Beverley., BONEFELD, Werner., O'KANE, Chris., (Eds.) (2018): *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. London: SAGE Publications Ltd. <http://dx.doi.org/10.4135/9781526436122>
- BIEBRICHER, Thomas & VOGELMANN, Frieder (Eds.) (2017): *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*. London: Rowman & Littlefield International.

⁷⁵ Cf. Andreas Harms (2018: 852).

- BÖHM, Franz (1980): "Wettbewerbsfreiheit und Kartellfreiheit," in E.-J. Mestmäcker (Ed.): *F. Böhm, Freiheit und Ordnung in der Marktwirtschaft*. Baden-Baden: Nomos.
- BONEFELD, Werner (2014): *Critical Theory and the Critique of Political Economy*. London: Bloomsbury.
- BONEFELD, Werner (2016): "Authoritarian Liberalism: From Schmitt via Ordoliberalism to the Euro", in *Critical Sociology*, vol. 43, no. 4-5. SAGE Publications Ltd. 747-761. <https://doi.org/10.1177/0896920516662695>
- BONEFELD, Werner (2017): *The Strong State and the Free Economy*. Rowman & Littlefield International.
- BONEFELD, Werner (2017b): "Authoritarian Liberalism, Class, and Rackets" in *Logos: A Journal of Modern Society and Culture*, vol. 16, no.1-2. New York. Retrieved 10 Oct 2021, from <http://logosjournal.com/2017/authoritarian-liberalism-class-and-rackets/>
- BURNHAM, Peter (1994): "Open Marxism and Vulgar International Political Economy", in *Review of International Political Economy*. vol. 1, no. 2. United Kingdom: Taylor & Francis. 221-231
- DAHMS, Harry F. (2000): "The Early Frankfurt School Critique of Capitalism: Critical Theory Between Pollock's 'State Capitalism' and the Critique of Instrumental Reason" in P. Koslowski (Ed.): *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition: Historism, Ordo-liberalism, Critical Theory*, Springer.
- DUMÉNIL, Gérard & LÉVY, Dominique (2011): *The Crisis of Neoliberalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- ELBE, Ingo (2010): *Marx im Westen: Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Berlin: Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050061214>
- ENGELS, Friedrich (1990) [1884]: *The Origin of the Family, Private Property and the State* in K. Marx & F. Engels, *Marx & Engels Collected Works Volume 26: Engels: 1882-1889*. London: Lawrence and Wishart, 271.
- ENGELS, Friedrich (1994) [1886]: *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*. Progress Publishers. Marx Engels Internet Archive 1994. Retrieved 10 Oct 2021: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1886/ludwig-feuerbach/ch04.htm>
- ENGELS, Friedrich (2010) [1877]: *Anti-Dühring* in *Marx & Engels Collected Works Volume 25: Engels*. London: Lawrence and Wishart.
- ERHARD, Ludwig (1958): *Prosperity through Competition*, New York: Frederick Praeger Inc. Retrieved 10 Oct 2021, from <https://mises.org/library/prosperity-through-competition>
- EUCKEN, Walter (1950): *The Foundations of Economics: History and Theory in the Analysis of Economic Reality*. London: William Hodge and Company Ltd.
- FRIEDMAN, Milton (1962): *Capitalism and Freedom*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- HAIDAR, Victoria (2016): "Sociedad de masas: Lecturas procedentes del ordoliberalismo y de la Escuela de Frankfurt", in *Sociológica (Méx)*, vol. 31, no. 88. México: SciELO, 29-64. Retrieved 5 July 2021, from http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732016000200029&lng=es&nrm=iso
- HARMS, Andreas (2018): "Commodity Form and the Form of Law" in B. Best/ W. Bonefeld/ C. O'Kane (Eds.): *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, London: SAGE Publications Ltd, 852-870.

- HAYEK, Friedrich (19th April 1981): «Entrevista» in Lucía Santa Cruz (Ed.) (2000): *Conversaciones con la libertad*, Santiago de Chile: El Mercurio y Aguilar.
- HAYEK, Friedrich (2001): *The Road to Serfdom*. London: Routledge.
- HELD, David (1995): *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford University Press.
- HELLER, Hermann (2015): “Authoritarian Liberalism?”, in *European Law Journal*. vol. 21, no. 3. Oxford: John Wiley & Sons Ltd, 295–301. <https://doi.org/10.1111/eulj.12125>
- HEINRICH, Michael (2012): *An Introduction to the Three Volumes of Marx’s Capital*. 1st ed. New York: Monthly Review Press, 1-220.
- HILFERDING, Rudolf (1920) [1904]: *Böhm-Bawerk’s Criticism of Marx*. Glasgow: Socialist Labour Press. Retrieved 10 Oct 2021, from <http://gesd.free.fr/hilf1904.pdf>
- HORKHEIMER, Max. (1973): “The Authoritarian State”, in *Telos* vol. 15, no. 3–20. <https://doi.org/10.3817/0373015003>
- HOLLOWAY, John/ PICCIOTTO, Sol (Eds.) (1978): *State and Capital*, Texas: University of Texas Press.
- KETTLER, David & WHEATLAND, T. (2019): *Learning from Franz L. Neumann: Law, Theory and the Brute Facts of Political Life*. London: Anthem Press.
- KLOTEN, Norbert (1989): “Role of the Public Sector in the Social Market Economy” in A. Peacock & H. Willgerodt (Eds.) (with the assistance of D. Johnson): *German Neoliberals and the Social Market Economy*. London: Palgrave.
- MARCUSE, Herbert. (2009): “The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State” in S. G. Bohm (Ed.) & J. J. Shapiro (Trans.): *Negations: Essays in Critical Theory*, London: May Fly Books.
- MARX, Karl (1990) [1867/87]: in B. Fowkes (trans.): *Capital: A Critique of Political Economy: Volume I*. London: Penguin Classics/ New Left Review.
- MARX, Karl (2010) [1859]: *A Contribution to the Critique of Political Economy. Part One in Marx & Engels Collected Works Vol. 29: Marx: 1857-1861*. London: Lawrence and Wishart.
- MARX, Karl (2010b) [1852]: “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte” in *Surveys from Exile*, vol. 2. London: Verso.
- MARX, Karl (2015) [1864-65]: in F. Moseley (Ed.): *Marx’s Economic Manuscript of 1864-1865*. Leiden, The Netherlands: Brill. doi: <https://doi.org/10.1163/9789004304550>
- MATKOVIĆ, Aleksandar (2020): “The Man behind Europe: Say Hello to Alfred Müller-Armack, the Nazi-neoliberal” [Blog Post] in *Research & Alternatives*. Retrieved 10 Oct 2021, from https://aleksandarmatkovic.wordpress.com/2020/02/11/the-man-behind-europe-say-hello-to-alfred-muller-armack-the-nazi-neoliberal/#_ftnref1
- MIROWSKI, Phillip (2013): *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*, London: Verso.
- MISES, Ludwig (2005): in B.B. Greaves (Ed.): *Liberalism: The Classical Tradition*. Indianapolis: Liberty Fund.
- MÜLLER-ARMACK, Alfred (1933): *Staatsidee und Wirtschaftsordnung im neuen Reich*. Berlin: Junker Dünnhaupt.
- NAVARRO, Vicente (2007): “Neoliberalism as a class ideology; or, the political causes of the growth of inequalities”, in *International journal of health services: planning, administration, evaluation*. vol. 37, no. 1. 47–62. <https://doi.org/10.2190/AP65-X154-4513-R520>

- NEDERGAARD, Peter (2019): "An Ordoliberal Theory of the State" in *German Politics*. vol. 28, no. 1. 20-34. <https://doi.org/10.1080/09644008.2018.1514598>
- NEUMANN, Franz L. (1996): "The Change in the Function of Law in Modern Society" in W. Scheuerman (Ed.): *The Rule of Law Under Siege: Selected Essays of Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. California: University of California Press, 101-141.
- NEUMANN, Franz L. (2009): *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*. Chicago: Ivan R. Dee.
- NEUPERT-DOPPLER, Alexander (2018): "Society and Political Form", in B. Best/ W. Bonefeld/ C. O'Kane (Eds.): *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, London: SAGE Publications Ltd, 817-833.
- O'KANE, Chris (2014, October 29): "State Violence, State Control: Marxist State Theory and the Critique of Political Economy", in *Viewpoint Magazine*. vol. 1, no. 4. Retrieved 10 Oct 2021, from <https://www.viewpointmag.com/2014/10/29/state-violence-state-control-marxist-state-theory-and-the-critique-of-political-economy/>
- OLSON, Karsten (2018): "Franz L. Neumann's Behemoth: A Materialist Voice in the Gesamtgestalt of Fascist Studies" in B. Best/ W. Bonefeld/ C. O'Kane (Eds.): *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, London: SAGE Publications Ltd, 89-104.
- PASHUKANIS, Eugen (2003) [1924]: *The General Theory of Law & Marxism*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- POLLOCK, Friedrich. (1941): "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations" in *Zeitschrift für Sozialforschung*. vol. 9, no. 2. 200-225. <https://doi.org/10.5840/zfs19419224>
- POLLOCK, Friedrich (1941b): "Is National Socialism a New Order?" in *Zeitschrift für Sozialforschung*. vol. 9, no. 3. 440-455. doi: <https://doi.org/10.5840/zfs19419340>
- POLLOCK, Friedrich & ADORNO, Theodor W. (2011): in A. J. Perrin/ J. K. Olick (Eds.): *Group Experiment and Other Writings: The Frankfurt School on Public Opinion in Postwar Germany*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- POSTONE, Moishe (1996): *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAHTZ, Joshua Charles (2017): "The Politics of Order: Ordo-liberalism from the Inter-war Period through the Long 1970s". [UCLA Electronic Theses and Dissertations], University of California, Los Angeles. ProQuest ID: Rahtz_ucla_0031D_16288. Retrieved 10 Oct 2021, from <https://escholarship.org/uc/item/98d451dh>
- RÖPKE, Wilhelm (1942): *The Social Crisis of Our Time*. Chicago: University of Chicago Press.
- RÖPKE, Wilhelm (1942b): *International Economic Disintegration*. William Hodge and Company.
- RÖPKE, Wilhelm (1960): *A Humane Economy: The Social Framework of the Free Market*. Chicago: Henry Regnery Company.
- RÖPKE, Wilhelm (1989): "Reflections on the Welfare State" in J. Overbeek (Ed.): *Two Essays by Wilhelm Röpke: The Problem of Economic Order, Welfare, Freedom and Inflation*. University Press of America.
- RÜSTOW, Alexander (1932): "Freie Wirtschaft - Starker Staat (Die staatspolitischen Voraussetzungen des wirtschaftspolitischen Liberalismus)" in F. Boese (Ed.), *Deutschland und die Weltkrise*, Schriften des Vereins für Socialpolitik, vol. 187, Dresden: Duncker & Humblot.

- RÜSTOW, Alexander (1980): *Freedom and Domination: A Historical Critique of Civilization*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- RÜSTOW, Alexander (2017): "Social Policy or *Vitalpolitik* (Organic Policy)" in T. Biebricher/ F. Vogelmann (Eds.): *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*. London: Rowman & Littlefield International, 2017, 163-177.
- SAAD-FILHO, Alfredo (2019): "Crisis in Neoliberalism or Crisis of Neoliberalism?" in (Id.): *Value and Crisis: Essays on Labour, Money, and Contemporary Capitalism*. Leiden, The Netherlands: Brill. doi: https://doi.org/10.1163/9789004393202_017
- SASSMANNHAUSEN, Felix (2019): "Franz L. Neumann's Struggle with Marxism" in *Bajo Palabra: Revista de filosofía*, II Época, no. 21. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 299-308.
- SCHMITT, Carl (1998) [1932]: "Strong State and Sound Economy: An Address to Business Leaders", in R. Cristi (Ed.): *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy*, Cardiff: University of Wales Press, 213-32.
- SLOBODIAN, Quinn and Dieter PLEHWE (2020): *The Nine Lives of Neoliberalism*. New York: Verso.
- SMITH, Adam (1977) [1776]: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations: Vol. I: Book III* (ed.) E. Cannan. Chicago: University of Chicago Press Economic Books.
- SMITH, Adam (1981): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations: Vol. I, Book IV: Of Systems of Political Oeconomy*. Indianapolis: Liberty Classics.
- SMITH, Adam (1982) [1763]: *Lectures On Jurisprudence*, in R.L. Meek/ D.D. Raphael/ P. G. Stein (Eds.) (1982): *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. V. Indianapolis: Liberty Fund.
- SMITH, Adam (2004) [1759]: in K. Haakonssen (Ed.): *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SØRENSEN, Georg (2004): *The Transformation of the State: Beyond the Myth of Retreat*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- WÜNSCHE, Horst Friedrich & Ludwig Erhard Stiftung (Eds.) (1982): *Standard Texts on the Social Market Economy*. Stuttgart, New York: Gustav Fischer.

STRONG STATE, SOUND ECONOMY: CARL SCHMITT AND THE TOTAL STATE

Estado fuerte, economía saludable: Carl Schmitt y el Estado total

FELIPE ALVES DA SILVA*

felipealves_silva@yahoo.com

Received: March 22, 2021

Accepted: June 14, 2021

ABSTRACT

Carl Schmitt's concept of "total state" was formulated to describe the liberal state of the Weimar Republic that intervenes in all spheres of human life, overcoming the division between state and society. It is a total state by weakness since it is unable to curb social demands and to face the pluralism of interests of the political parties, which is followed by the subsequent bet on a real total state, called qualitative, thinking along the lines of the Italian fascist state: only a qualitative total state would be able to depoliticize society, overriding the interests of groups that seek to control the state, as a result, with non-intervention in the economy. Marcuse's use of the term total-authoritarian state, in reference to the qualitative total state, and Heller's concept of authoritarian liberalism helps us to understand the correlation between a strong state and a free economy.

Keywords: State, society, intervention.

RESUMEN

El concepto de "Estado total" ha sido formulado por Carl Schmitt para describir el Estado liberal de la República de Weimar que interviene en todas las esferas de la vida humana, superando la división entre Estado y sociedad. Se trata de un Estado total por debilidad, incapaz de frenar las demandas sociales y de enfrentarse al pluralismo de intereses de los partidos políticos, a lo que sigue la posterior apuesta por un verdadero Estado total, denominado cualitativo, elaborado a partir del Estado fascista italiano: sólo un Estado total cualitativo sería capaz de despolitizar la sociedad, anulando los intereses de los grupos que pretenden mantener el poder estatal, en consecuencia, con la no intervención en la economía. El uso que hace Marcuse del término Estado total-autoritario, para referirse al Estado total cualitativo, y el concepto de liberalismo autoritario de Heller nos

* Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Brasil.

ayuda a comprender la relación íntima entre un estado fuerte y una economía libre.

Palabras clave: Estado, sociedad, intervención.

“The turn from the liberalist to the total-authoritarian state occurs within the framework of a single social order. With regard to the unity of this economic base, we can say it is liberalism that ‘produces’ the total-authoritarian state out of itself, as its own consummation at a more advanced stage of development” (Marcuse, 2009: 13).

“Gentlemen! I shall deal with the issue ‘Strong State and Sound Economy’ from the *point of view of the state*” (Schmitt, 1998: 212). That’s how Schmitt begins his address to business leaders at the *Langnamverein*, held in Düsseldorf on 23 November 1932. In this conference, Schmitt presents his particular view when he asserts that only a strong state can distinguish itself from non-state things, from non-governmental things, that is, state and society stay apart. The economic sphere is one of those that should remain separated from state affairs. Schmitt considers the political aspects of this. According to Marcuse, there is a connection between liberalism and totalitarianism, a relation of internal kinship between liberal social theory and the “apparently so anti-liberal” totalitarian theory of the state (as presented to a certain extent in the theory of authors such as Carl Schmitt). In his 1934’s text, *The struggle against liberalism in the totalitarian view of the state* quoted above, Marcuse refers to the “turn” towards the total-authoritarian state from within the liberal state. This notion was first formulated by Carl Schmitt. In a certain way, Schmitt’s concept of “total state” can help us to have at least a bit of clarity concerning this possible coexistence between liberalism and fascism because it comes from Schmitt the notion that parliamentary democracy with its systems of negotiations tended to develop into a quantitative total state.

Having to account for the multiple demands coming from various organized social sectors, parliamentary democracy would end up allowing the state to intervene in all areas of social life, regulating all dimensions of social conflict. Hence, the society organized itself in the image of the state, the social and economic problems become automatically state problems. It is no longer possible to distinguish between the state (political) and the societal (unpolitical) spheres. No sector can be neutral

towards the state because the state became the auto-organization of society: there is nothing left that is not at least potentially state-related. Against this, Carl Schmitt calls for another form of the total state – a qualitative form –, necessary to diminish state’s intervention on the economic, confessional, and cultural spheres. In this case, “a state capable of depoliticizing society, having sufficient strength to intervene politically in the class struggle, to eliminate the forces of sedition to allow the liberation of the economy from its alleged social impediments” (Safatle, 2019: 28).

1 QUANTITATIVE TOTAL STATE, QUALITATIVE TOTAL STATE

In a 1931 essay, *Die Wendung zum totalen Staat*¹, following Ernst Jünger’s notion of “total mobilization”, Carl Schmitt introduces the concept of “total state” (*totalen Staat*). It is used in the description of the political situation of a multi-party constitutional state, the culmination of the neutral liberal state of the nineteenth century, as if it contained in it the potential development of a total state. This concept appears as the unfolding of a historical process that would pass through three fundamental milestones: from the absolute state of the 17th and 18th centuries, through the neutral state of the liberal 19th century, to the total state of identity between state and society. The total state would be the 20th-century political form of total political integration of the people. There would be no social relation outside political relations: behind all economic, social, religious, and cultural relations would be total politicization. For Schmitt, the outlines of the emerging interventionist German welfare state of the Weimar period introduced indications of a total state, abandoning the traditional division between state and society, with direct state intervention in all spheres of human existence to deal with a dramatic increase in political and social demands.

The neutralization of politics in the 19th century is eclipsed as the state assumes the self-organization of society. Politics intervenes in all spheres of life, there is no neutral sphere, there is simply nothing that is not at least potentially related to the state and the political. Schmitt suggests that in Germany the liberal state carries the potential development of a total state. Schmitt was attracted by the Jüngerian notion

¹ Published in the *Europäische Revue*, but first incorporated in *Der Hüter der Verfassung* from the same year. This concept also appears in writings of the period such as *Der Begriff des Politischen* (1932), *Legalität und Legitimität* (1932) and in essays like *Starker Staat und gesunde Wirtschaft* (1932) and *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland* (1933).

of totalitarian technology in the modern age. At a conference in Barcelona, Schmitt described European history as a process of neutralization, a transition from theology to technology. The sixteenth century, says Schmitt, was a century of theology in which there were wars fought in the name of religion; the seventeenth century was a century of metaphysics, science, and rationalism; in the eighteenth century, the emphasis was on morality; the nineteenth century was the century of economy, production, and consumption; and the twentieth century would be particularly marked by technology, unlike the previous century, no longer tied to economic progress; technology and economy would now be linked to industrialization. The center of gravity, in passing from Catholic theology to a neutral form of theology, neutralized the king and then the state. Liberalism achieved its goals when a neutral state was established and political discourse became economic discourse.

As in its initial formulation, the total state appears as the culmination of a historical process characterized by Schmitt as dialectic, going through three fundamental milestones: from the absolute state of the 17th and 18th centuries, passing through the neutral state of the liberal 19th century, up to the total state of identity between state and society. The “total state” would be the 20th-century political form of total political integration of the people. Accordingly, all sectors would be included in this new state. For Schmitt, the outlines of the emerging interventionist welfare state in Germany introduced indications of a total state, abandoning what he considers to be the traditional division between state and society, with intervention in all spheres of human existence to cope with a dramatic increase in political and social demands. By illustrating this historical path to the turn to the total state as a *dialectical movement* (Schmitt, 1940a: 152), Schmitt means that this “development” would already be contained in the very origin of the movement. The cause of the quantitative total state is to be found in liberal-parliamentary democracy², which results in the total

² We use the term “liberal-parliamentarian” because in the occasion of the second edition of his work *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, in 1926, Schmitt harshly criticizes what he considers the mistake of approaching democracy and liberalism. Once having clarity on this distinction, says Schmitt, it would be possible to realize that public discussion would be something proper of political liberalism, but not of democracy – which presupposes homogeneity –, and that it is possible the coexistence between fascism and democracy since the latter can be pacifist or militarist, etc. (Schmitt, 1985). By commenting on Schmitt’s attempt to disassociate the concepts of liberalism and democracy, Wolin criticizes how this was appropriated by the left, calling his criticism of liberalism and parliamentary democracy “wholesale cynicism”: “By maligning liberalism as a fraudulent realm of ‘interests,’ Schmitt misrepresents its all-important natural law pedigree. To be sure, historically liberalism has been a mechanism for safeguarding property rights. But it has also engendered crucial components of the discourse of modern political freedom: constitutionalism; separation of powers;

politicization of human existence: “If the state expands, it is because a democratic government is continually enjoined to ‘satisfy the demands of all concerned’” (Chamayou, 2020: 337). If the turn towards the *totalen Staat* occurs as the result of a dialectical development originating in the absolute state of the 17th and 18th century, mediated by the liberal and neutral state of the 19th century, then we can say that, on the one hand, it implies that in the absolute state of the 17th and 18th centuries is potentially contained all this historical development to result in the total state; and, on the other hand, it also implies affirming that the liberal state is constituted by the announcement of the total state. The neutralization of politics in the 19th century is eclipsed as the state takes on the self-organization of society. Politics intervenes in all spheres of life, there is no neutral sphere, “there is simply nothing that is not at least potentially related to the state and political. All sectors are included in this new state” (Schmitt, 1940a: 152).

“[...] society, self-organized in the state, is on its way to passing from the neutral state of the 19th century liberal to a potential total state. The tremendous turn may be understood as part of a dialectical development which passes through three phases: from the absolute state of the 17th and 18th centuries, over the neutral state of the liberal 19th century, to the total state of identity between state and society.” (Schmitt, 1940a: 152).

With the concept of total state Schmitt introduces a profound transformation taking place within the liberal state: the German welfare state of the Weimar period, intervening in the spheres of culture, religion, education and above all the economic sphere, is the realization of this development unfolding in the emergence of the total state. It is a quantitative total state in which traditional liberal notions like the division between state and society have been abandoned and the government intervenes in all spheres of human existence to deal with a dramatic increase in political and social demands: increased state spending, the need to inject public funds into the industry, burden on public finances, the necessary regulation of the production, state intervention in the supply of raw materials, i.e. all social and economic issues are subject to direct intervention. Schmitt cites the modern imperatives of political

freedom of speech, the press, and assembly; and so forth. To dismiss these freedoms as purely ‘interest beholden’ is misleading and shortsighted. Their preservation remains the vital precondition for any meaningful concept of ‘positive freedom’ – the enthusiasms of civil disobedience and participatory democracy. They represent an indispensable bulwark against political despotism, including majority tyranny, as well as the necessary prerequisite for realizing the values of ‘strong democracy’” (Wolin, 2006: 251).

armament, which concern not only the military but also industrial and economic preparation for war, even the intellectual and moral training of citizens has been incorporated into this total aspect of the state. “It is not a participatory system, but [...] one of regulation and control. Concerning public industries, the state is a producer, educator, user, regulator, and entrepreneur. It determines the social economy. Its internal and external policy is [...] economic policy” (Villacañas, 2008: 195). Traditional liberal democratic institutions would be less and less in tune with the main political and social dictates of the historical moment, and a strengthening of executive power – its ability to decide for the exception and normality – would be the only way in which the modern state could dominate these forces.

“[...] this enlargement of the state’s sphere is by no means, paradoxically, a manifestation of strength: “A multi-party state becomes ‘total’ not through strength and vigour, but through weakness”. Weakness, first of all, because it grows passively, becoming the plaything of social interests that somehow take possession of it through the edges; weakness also because, the more its sphere is enlarged, the more its strength is attenuated. The more this state appears omnipotent, the more it becomes, in reality, impotent. The ancient fallen Leviathan, when it becomes a simple “self-organizing society”, loses all transcendence; it weakens and degenerates.” (Chamayou, 2020: 338).

The concept of the total state designates, then, a movement of politicization of society, a state endowed with a power unheard of in the historical period of the Weimar republic, which allows it to control not only the expression of ideas, but thought itself, and a state invaded by the claims and concerns of the social body. To the extent that the deliberative processes in the political community at large are deeply threatened by a police state of constant surveillance, ever-increasing private capital, and the adaptation of the state bureaucracy to corporate styles, they weaken the ideology of discussion proper to liberal democracy. Governmental action in the era of the total state proves ineffective: “In the era of the total state, far-reaching indeterminacy [...] is necessarily a central feature of legal experience. In this respect as well, liberalism is simply outdated: its preference for the rule of law and relatively formalistic modes of decision making is inconsistent with the structural imperatives of our times” (Scheuerman, 1999: 105). At once stronger, but yet weaker than the other previous forms, the total state maintains a new relationship with the political. When referring to this state whose size is immense – which is unable to remain neutral in the liberal sense of non-intervention – to describe the situation in

Germany in the early 1930s, in his 1933 essay *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland*, Schmitt says that it is a total state in the sense of quantity (*quantitativen Sinne*), it is total in the sense of mere volume since it “intervenes in all possible matters and all areas of human existence, not only in the economy [...]” (Schmitt, 1940b: 187). “There is no social relationship that does not in a crisis turn into a political relationship. Behind all economic, social, religious, and cultural relations stands total politicization. There is no sphere of private or public life, no legal or rational court of appeal that could oppose it.” (Marcuse, 2009: 25). As it is a state which cannot override social interests, no longer having the monopoly of the political (the decision about friends and enemies), Schmitt classifies it as a weak state because state’s authority is undermined in the face of party pluralism, in which groups with private interests fight for power: each party seeks to realize the “correct worldview”, they are total parties which accompany their members from cradle to grave. This will require the author to introduce from 1932 onwards another type of total state of political intensity and energy: the *qualitative* total state.

“The total state in this [qualitative] sense is at the same time especially strong. It is total in the sense of quality and power, just as the fascist state calls itself a “*stato totalitario*”, by which he first means that the new means of power [*Machtmittel*] belong exclusively to the state and serve to increase its power. Such a state does not let arise, within itself, any force inimical to the state, inhibiting the state or dividing the state. It thinks nothing of handing over the new means of power to its enemies and destroyers, and of allowing its power to be undermined under any buzzwords, liberalism, rule of law, or whatever one wants to call it. Such a state can distinguish friend from foe. In this sense [...] every true State is a total State; it is that as *societas perfecta* on this side of the world; state theorists have long known that the political is the total, and what is new are only the new technical means, whose political effects must be clarified.” (Schmitt, 1940b: 186).

Schmitt’s description of the state of affairs in 1932 Germany shows that the Weimar republic had grown weaker, the circumstances were chaotic and required “genuine courage to action”, but those interested in maintaining the *status quo* resist: “You should be sure, gentlemen, that when a necessarily strong state actually arises, the most heterogeneous federal friends join together to see that it does not become too strong” (Schmitt, 1998: 215). For Schmitt, it is a movement also against the political:

“For approximately ten years now, the whole of Germany and the whole planet has echoed the call: *Away with politics!* The solution to all problems was said to be the elimination of politics and the elimination of the state. All matters should be decided by technical and economic experts according to allegedly purely objective, technical and economic points of view. [...] After those approximately five years of radical demands for exhaustive non-politics, an idea has seeped through – all problems may be political problems after all. In Germany we experienced a *politicization* of all economic, cultural, religious and other dimensions of human existence.” (Schmitt, 1998: 215-216).

Although has been some attempting to reduce the state to economics, he argues, it appears that economics has been “entirely politicized”, and this is the moment in which Schmitt approximates the formula of the *total state* in this discussion at the *Langnamverein* conference. The concept of total state provides “the key to help clarify the issue of the relations between the economy and the state” and also “indicates the direction from where the solution may come” (Schmitt, 1998: 216). Schmitt continues: “A total state exists. One may angrily and indignantly reject the formula ‘total state’ as barbaric, Slavic, un-German or un-Christian, but that will not make it disappear from view. Every state is anxious to acquire the power needed to exercise its political domination” (Schmitt, 1998: 215-216). It is a description: the total state exists, and this cannot be denied. Every modern state has expanded its power, it has a tremendous technological instrument of power and it cannot remain neutral in this respect. Not only modern technical means give governments powers and effective possibilities to secure their authority – in a way that the traditional images of street marches, barricades are, as Schmitt put it, *child’s play* in light of the new coercive methods –, but also means that the traditional distinction between state and society no longer exists. The state becomes weak because it has to interfere in all spheres of human life, there is no separation between what is political and the autonomous spheres of social life. “How can we get out of this situation?”, Schmitt asks and soon answer: “Only a *very strong state* would be able to dissolve this dreadful coalescence with all kinds of non-state businesses and interests” (Schmitt, 1998: 221). It is possible to conceive a strong state in this sense because state bureaucracy and the armed forces remain undisturbed, but above all, it is possible for Schmitt because of article 48 of the Weimar constitution, a legal instrument of coercion. The possibility to decide on the state of exception, the capacity to act in cases of emergency is one of the most important roles to secure state’s authority and strongness

against a “plurality of total parties”, enemies of genuine power, which unites against “any attempt at securing a strong state and leads to a combination of impotence and the annihilation of power”. “To me”, he continues, “not to permit the emergence of a strong state explains the present battle against article 48 and the attempts to destroy this *last indispensable instrument of the state*” (Schmitt, 1998: 223).

If the quantitative total state is used in the description of the German situation of the period – of a development taking place within the liberal-parliamentary democracy –, the second type corresponds to Schmitt’s bet to re-establish state’s authority undermined in the interior of the liberal state, reinforcing the division between state and society and no longer intervening in the domains proper to the latter (no longer intervening in the economy, for instance). Because of its extension, the quantitative total state is weak. But an important point of the quotation is the paradigm used by Schmitt in the defense of this qualitative total state, that is, he uses the Italian fascist state as an example of a strong state which would be able to face the social demands and remain neutral in issues concerning society, among them the economic sphere. “The solution to solve the Gordian knot of the total state is the total state but taken in another sense. To the ‘quantitative total state’ he opposes the ‘qualitative total state’ – a state which is ‘total in the sense of quality and energy’”, Chamayou (2020: 339) reminds us, “a *strong state*, which concentrates in its hands all the power of modern technology, beginning with military means and the new instruments of mass communication; a military-media state, warlike and propagandist, endowed with the best of technology in the matter of repression of bodies and manipulation of minds”. If the qualitative total state is thought of along the lines of the Italian *stato totalitario*, it means that economic liberalism and fascism coexist. Following Vladimir Safatle (2019: 28), the warning that the Schmittian total state would be “compatible with the liberal idea of liberation of economic activity and strong intervention in the political spheres of the class struggle” was made by Marcuse. This is precisely in which Marcuse’s reading of Schmitt’s qualitative total state concept comes in, for which Marcuse uses the term “total-authoritarian state”.

2 TOTAL-AUTHORITARIAN STATE, AUTHORITARIAN LIBERALISM

In the text *The struggle against liberalism in the totalitarian view of the state*, Marcuse (2009: 5) argues that the foundation of liberalism can be understood as follows: “[...] the individual economic subject’s free ownership and control of private property

and the politically and legally guaranteed security of these rights". For him, the theory of the total-authoritarian state (and by this Marcuse means Carl Schmitt's theory of the early 1930s) agrees with the basic structure of liberalism. The private economic organization of society based on the recognition of private property and the private initiative of the entrepreneur had been referred to as the foundation of liberalism, and "this very organization remains fundamental to the total-authoritarian state" (Marcuse, 2009: 6). This Marcuse will consider an internal kinship, in his terms, "the inner relationship" between liberal theory and the "apparently so antiliberal" totalitarian state theory.

"[...] during the rule of liberalism, powerful intervention in economic life by state authority frequently occurred, whenever the threatened freedom and security of private property required it, especially if the threat came from the proletariat. The idea of dictatorship and of authoritarian direction of the state is [...] not at all foreign to liberalism. And, often enough, national wars were fought in the period of pacifistic-humanitarian liberalism." (Marcuse, 2009: 5).

According to Marcuse, the apparent anti-liberalism of the total state theory (total-authoritarian for Marcuse) coexists smoothly with economic liberalism, not conflicting with the economic and social structure of liberalism. The theory of the total-authoritarian state, converted into a worldview, has its political strength in confrontation: for it, Marxism itself appears as heir or partner in the wake of liberalism. This theory's attacks on liberalism involve confrontation with the "ideas of 1789": "wishy-washy humanism and pacifism, Western intellectualism, egotistical individualism, sacrifice of the nation and state to conflicts of interest between particular social groups, abstract, conformist egalitarianism, the party system, the hypertrophy of the economy, and destructive technicism and materialism" (Marcuse, 2009: 4). In Schmittian total state theory these are some of the points that weaken and undermine state authority, a weak state unable to maintain political unity. Yet, says Marcuse, in the "catalog of sins", these historically absent generalities draw attention: "Scarcely one of them is characteristic of historical Liberalism". The ideas of 1789 do not necessarily concern historical liberalism, on the contrary, it was strongly resisted by it, "even been sharply attacked by it". Says Marcuse (2009: 5): "Liberalism has been one of the strongest supports of the demand for a powerful nation. Pacifism and internationalism were not always causes it adopted, and it has often enough accepted considerable intervention of the state in the economy". As a worldview, one avoids dealing with the economic structure of liberalism.

As we have seen, Marcuse (2009: 5) defines liberalism as “the social and economic theory of European industrial capitalism in the period when the actual economic bearer of capitalism was the ‘individual capitalist’, the private entrepreneur in the literal sense”. Despite all the structural diversity of liberalism, Marcuse says, the foundation is the freedom of the individual economic subject to dispose of private property and the juridical-state guarantee of this freedom of disposal. In other words, the guarantee of individual freedom to enjoy the rights of private property without state interference. It is for this reason that Marcuse even recalls theoreticians such as Von Mises, quoting his portrayal of liberalism directly: “The program of liberalism ..., summed up in a single word, should read ‘Property’, that is, private property in the means of production. ... All other demands of liberalism derive from this basic demand” (Marcuse, 2009: 6). The violent interventions of the state power in economic life are something latent, whenever it was necessary to ensure individual freedom linked to private property, hence the statement that in no way the dictatorship and authoritarian conduct of the state would be alien to liberalism.

Following the way Schmitt formulates the theory of the total state, the turn to the total-authoritarian state takes place inside the liberal state, on top of the same social order. That’s the meaning of Marcuse’s affirmation: “it is liberalism that ‘produces’ the total-authoritarian state *out of itself*, as *its consummation* at a more advanced stage of development. The total-authoritarian state brings with it the organization and theory of society that correspond to the monopolistic stage of capitalism” (Marcuse, 2009: 13). The anti-liberal discourse turns against certain principles of liberalism (and Schmitt does so especially in his 1923 text on the historical-spiritual situation of the parliamentary system) such as freedom of press and opinion, full transparency of public life (demagogy for Schmitt, because important decisions would not be taken in public, but through backroom deals), representative system and parliamentary system, division and balance of powers (which undermines state unity and its strength), but the point is that none of these principles was fully realized, says Marcuse, on the contrary, depending on the situation they could be ignored or restricted. Schmitt’s antiliberal discourse has limits: he speaks against the neutrality that liberalism seeks to introduce, the destruction of the field of the political, but he does not elaborate a critique against the category that underlies it: private property. On the contrary, the defense of a total and authoritarian state which depoliticizes society, which stops mediating all social conflicts, is a state which still guarantees the healthy functioning of the economy. This is consistent with the

theory of the total state: already in 1932 Schmitt gives a lecture to German industrialists whose title was “Strong state and sound economy”, taking up again the discussions about the total state and asserting the defense of the qualitative model along the lines of Italian fascism.

“We can already discern the reason why the total authoritarian state diverts its struggle against liberalism into a struggle of ‘Weltanschauungen’, why it bypasses the social structure basic to liberalism: it is itself largely in accord with this basic structure. The latter was characterized as the organization of society through private enterprise on the basis of the recognition of private property and the private initiative of the entrepreneur. And this very organization remains fundamental to the total-authoritarian state; it is explicitly sanctioned in a multitude of programmatic declarations. The considerable modifications and restrictions of this organization that are put into effect everywhere correspond to the monopoly capitalist requirements of economic development itself. They leave untouched the principle of the organization of production relations.” (Marcuse, 2009: 6).

We have here a kind of “authoritarian liberalism”, a term first used by Hermann Heller about Schmitt, which reveals the excitement by the liberalization of the economy, “the ‘clean’ delineation of a state-free economic sphere”, that is, the coexistence between fascism and liberalism: “Up until now, one had heard from Schmitt that the state of our time was a weak state, owing to its being a ‘pluralist’ state, in which certain private interest groups struggle for power. As an intellectually played about solution, the appeared on the horizon the total and, therefore, strong state” (Heller, 2015: 299). Heller wrote this essay in 1933 after Schmitt presented the famous conference at the *Langnamverein* in 1932, *Strong state and sound economy*, which can be read as an endorsement, not of the Nazis, but of a commercial dictatorship under von Papen (then, the German ordoliberalists also supported). Heller argues: “[...] the qualitatively total state is supposedly the total state that draws a sharp line of separation vis-à-vis the economy, although ruling, on the other hand, with the strongest military means and the means of mass manipulation (Radio, Cinema)” (Heller, 2015: 300).

“[...] a rough estimate of the substance of authoritarian liberalism appears to have been more or less adequately characterised: retreat of the ‘authoritarian’ state from social policy, liberalisation (*Entstaatlichung*) of the economy and dictatorial control by the state of politico-intellectual functions. According to Schmitt’s quite credible reassurances, such a state has to be strong and ‘authoritarian’, for

only a state of this type is able to sever the ‘excessive’ connections between the state and the economy. Of course, the German people would not tolerate for long this neoliberal state if it ruled in democratic forms.” (Heller, 2015: 300).

At this point, Heller (2015: 301) says that only an authoritarian and strong state could pave the way for separation from the economy, putting itself above social interests: “No state that is determined to secure ‘the free labor power of those people active in the economy’ will be allowed to retreat from it; rather, it will have to act in an authoritarian way, namely in the spirit of socialism, particularly in the economic sphere”. For Cristi (1998: 27), Schmitt understood the meaning of totalitarianism, and “saw in it a menace *not only for a strong state but also for a free market economy*. A strong state and a free economy compromised the two main ingredients of Papen’s business-oriented programme, *fully supported by Schmitt*”. The point being, Schmitt uses the concept of “qualitative total state” not as an endorsement of the Nazis, but as a strong state under von Papen. The link between liberalism and fascism, that is, the fascists’ elements of Schmitt’s 1932 text appear towards the end, where he argues about the desirability of corporatist organization. Politically, Schmitt shows that there is no necessary relation between liberalism and democracy, but between economic liberalism and fascism, it is possible: liberalism can be fully realized in an authoritarian context (historically this can be verified, for example, in the case of Chile, laboratory of what today is understood as neoliberalism, idealized and applied at the height of the military dictatorship).³

Schmitt’s 1932 text argues for the separation of state and society as the prerequisite to a free economy, which is the classical liberal argument; and he does do that by rejecting the tradition of political liberalism, given its danger for the free economy. It is in Italian fascism that Schmitt seeks the paradigm of the qualitative

³ Although the mobilization of society for war is a decisive element for historical fascism, its manifestation is shown differently in terms of a more generic concept, just as the notion of identity representation between ruler and ruled may change. To exemplify the “inner relationship” between liberal theory and the theory of the total state, Marcuse quotes a letter from Gentile to Mussolini on the occasion of his joining the Fascist party: “As a liberal by deepest conviction, I could not help being convinced, in the months in which I had the honor to collaborate in the work of your government and to observe at close quarters the development of the principles that determine your policies, that liberalism as I understand it, the liberalism of freedom through law and therefore through a strong state, through the state as ethical reality, is represented in Italy today not by the liberals, who are more or less openly your opponents, but to the contrary by you yourself. Hence, I have satisfied myself that in the choice between the liberalism of today and the Fascists, who understand the faith of your Fascism, a genuine liberal, who despises equivocation and wants to stand to his post, must enroll in the legions of your followers” (Marcuse, 2009: 6).

total state. His argument shows that the liberal-parliamentary democracy of the Weimar Republic was, in fact, a quantitative total state, multi-party, with various sectors in constant conflict of interests. The state mediated all conflicts of social life, being unable to transcend social conflicts. Against this total state of quantity, the alternative involves a total state in terms of quality and energy, that is, a strong state because it manages to curb the interests of the parties and does not interfere in areas of society, especially the economy. Werner Bonefeld argues that the founding ordoliberal thinkers were influenced by Schmitt's conception of a concentrated state as the basis of a strong state, which should be crucial to a free economy: "A functioning monetary order requires political authority to sustain it" (Bonefeld, 2017a: 274). For these thinkers, a free economy only could be built on the use of force, it presupposes a strong state authority that sustains it. According to Cristi, Hayek has a lot in common with Schmitt (although the first seeks to emphasize his distance), that's why he said that Schmitt was an extraordinary student of politics, someone that "understood the character of the developing form of government better than most people" (Hayek cited in Cristi, 1998: 146). In Cristi's view, Hayek accepted a series of key postulates of Schmittian thought, like the distinction between liberalism and democracy, his critics on political liberalism and parliamentarism, his critics to the liberal rule of law, and finally, Hayek acknowledged that Schmitt's notion of sovereignty – the famous definition at the beginning of his *Politische Theologie* that sovereign is that who decides about the state of exception (Schmitt, 1979: 11) – had some plausibility.

Cristi argues that during the Weimar period, Schmitt not necessarily was against liberalism in its initial form, the main problem was the correlation between democracy and liberalism and thus the positivity of liberalism. "Deprived of a *Weltanschauung*", says Cristi (1998: 149), "liberalism lost its capacity to make political decisions and succumbed to relativism and agnosticism. According to Schmitt, the political impotence of Weimar parliamentarism was a direct result of the extinction of early liberalism and the rise of *democratic liberalism*". Thus, Cristi can assert that Schmitt's objections were aimed at the latter, that is, at a form of liberalism that had proven itself unable to preserve the main body of state's authority. For Cristi, Schmitt and Hayek agreed on an important aspect: in assuming that the legal foundations of liberalism consisted in an encirclement of authority, thus Schmitt's attacks on democratic liberalism "matched Hayek's assault on the welfare state"

(Cristi, 1998: 153). As an alternative to the welfare state, and the consequent colonization of politics by society, emerges the qualitative total state, a strong state that could guarantee a sound economy, giving “capitalism managers freedom from state welfare regulation”. Only a very strong state could use all legal means to secure state’s autonomy towards society, and by that Schmitt refers to article 48 of the Weimar constitution – an “indispensable instrument of a strong government” (Schmitt, 1998: 213). Only a strong posture could provide the necessary disengagement, a clear distinction between state and state-free spheres. Schmitt seeks to treat the problem from a political perspective, but in his conference, he also mentioned the economic standpoint for the possibility of a strong state and a sound economy:

“What would be required, from the *side of the economy*, to allow for the possibility of a strong state and a sound economy? Here again some new distinctions should be drawn. The old nineteenth-century opposition, the opposition drawn by our liberal forebears between state and free individuals, is insufficient. There is still today a very significant domain of the singular individual which is in essence, I believe, economic activity. But today one can no longer oppose the state with the private individual, with the isolated private entrepreneur. Both would instantly fall to the ground. In opposition to the collective image of the modern state it is necessary to insert an intermediate domain between the state and the singular individual.” (Schmitt, 1998: 215-216).

Schmitt will replace what he calls the “two-fold antithesis” between state and free individual economy, state and private sphere, by inserting a “three-fold distinction”, which is composed: first, by an economic sphere of the state; second, a sphere of the free, individual entrepreneur, “the sphere of pure privacy”, and third, an intermediate non-state, but a public sphere. At this point, he inserts the notion of “autonomous economic administration”, not as a form of a mixture of economics and politics, on the contrary, it is something “that aims at a distinction and a separation” (Schmitt, 1998: 225). Without an autonomous economic administration as an intermediate sphere, it would be unthinkable to conceive a distinction between state and economy, something that only a very strong state can do:

“[...] one thing is evident: only a strong state can depoliticize, only a strong state can openly and effectively decree that certain activities, like public transit and radio, remain its privilege and as such ought to be administered by it, that other activities belong to the [...] sphere of self-management, and that all the rest be given to the domain of a free economy. *A state that is to bring about this new order*

ought to be, as was said, extraordinarily strong. Depoliticization is a political act in a particularly intense way. How can we achieve a strong state that may be capable of such *tour de force*? At present, it is evident that the state, today only intermittently and momentarily a state, *needs to gain particularly solid authoritarian foundations by means of new arrangements and institutions.*" (Schmitt, 1998: 226-227).

A strong state is capable of acting, it can decide on the exception and create "new arrangements", "new institutions" and "new constitutions". In order to create authority, Schmitt argues, the government should make use of all constitutional means "which stand at its disposal and that prove to be necessary in chaotic circumstances", establishing an immediate contact with "the real social forces of the people" (Schmitt, 1998: 231). From an economic standpoint, Bonefeld (2017a: 281) brings about the proximity between Schmitt's work and the founding ordoliberal thinkers like Alfred Müller-Armack, Wilhelm Röpke, Walter Eucken, Alexander Rüstow and Franz Böhm. "For the ordoliberals, 'civil society is the society of liberty'. [...] ORDO combines nature with power, order with happiness, freedom with politics. ORDO also combines the freedom to compete with surveillance, ostensibly to prevent misconduct". To a free economy to thrive, a strong state is needed. "For the ordoliberals, the relationship between economy and state is an innate one, and within their 'inner connection' or 'interdependence' [...] the state is fundamental" (Bonefeld, 2017b: 4). Ordoliberalism recognizes the importance of the state, that is, the importance of concentrated power to secure the necessary distance between state and society. For instance, like Schmitt, Rüstow argued that only a weak state "allows society to govern through the state, which makes the state to prey of the contradictory and antagonistic social interests that latch on to the state to advance their own 'private' interests, carving out privileges [...] for themselves" (Bonefeld, 2017b: 37). The ordoliberals defense of a strong state "took its vocabulary from Carl Schmitt", and like him, they "identified mass democracy as a danger to free economy because it emasculates the independence of the state and makes government accountable to the interests of the governed" (Bonefeld, 2017b: 47). Accordingly, this notion that the state has to be independent is, as he put it, "quintessential Schmittian".

Also, in the chapter of Cristi's book "Carl Schmitt and authoritarian liberalism" – in which he traces the relations between Schmitt and Hayek –, the author argues that although Hayek in a certain way treats Schmitt as an adversary, there are some contact points between the two of them. For instance, Cristi (1998: 166) argues that Hayek, like Schmitt, defended the view that democracy and liberalism were

unrelated answers to completely unrelated questions, and the strong state “advocated by Schmitt in the 1930s was supposed to respect the autonomy of civil society”.⁴ But more than that, Hayek also defended that the power to declare a state of emergency belonged to the state, sharing Schmitt’s definition of sovereignty. Cristi points out that Hayek’s idea of a spontaneous order presupposed civil society’s capacity for self-regulation and autonomous administration. For Schmitt, an autonomous organization would prove itself successful, that’s why he calls for a distinction between state administration, autonomous economic administration, and the individual domain of freedom. “On the basis of such distinctions, the German people would, over and above party divisions and particularisms, gain its political unity and a strong state” (Schmitt, 1998: 231-232). According to Cristi, Hayek reiterated on several occasions his support for politically conservative liberalism, which includes a preference for a strong government while emphasizing the traditional liberal limitations on the state. Therefore, Hayek did not object to the formation of a strong state, on the contrary, he thought that “strong authoritarian governments could ensure the necessary depoliticization of civil society. His liberalism was thus politically conservative for it presupposed the possibility of postulating both a strong state and a liberal society” (Cristi, 1998: 167-168). In 1933, Heller (2015: 301) had argued that such a state “will have to act in an authoritarian way”, that is, such state could not be maintained in the same way that the Weimar Republic. During the 1930s, Schmitt’s decisionism was of use to the ordoliberal, order and freedom were not understood as opposites. “If [...] a decision needs to be made between freedom and order, freedom has to give way for the benefit of order” (Bonefeld, 2017a: 284). The defense of a qualitative total state also means the defense of the strengthening of the executive power, removing the slowness of the deliberations that take place in parliament. The call for a strong state against Weimar democracy would help recover the authority needed to guarantee a sound economy. The Schmittian bet on a qualitative total state allows him to defend a strong and authoritarian state, which Marcuse calls a “total-authoritarian state”. It is a state which counts on a space of minimal intervention, so to speak, in the economy, guaranteeing its good functioning, hence his proposal transits in the defense of the exercise of concentrated power to restore the

⁴ At this point, Cristi points to the following passage of Hayek: “Liberalism and democracy, although compatible, are not the same. The difference is best seen if we consider their opposites: the opposite of liberalism is totalitarianism, while the opposite of democracy is authoritarianism. In consequence, it is at least possible in principle that a democratic government may be totalitarian and that an authoritarian government may act on liberal principles” (Hayek cited in Cristi, 1998: 166).

capacity of the state to impose itself facing the interests of society. To reflect on this approach of the constant use of exceptional and authoritarian measures in liberal democracies means that by turning to the theory of the total state, which unfolds within liberal-parliamentary democracy, we can better understand that liberalism and a strong and centralized authoritarian state are not so far from each other. Let us conclude with Schmitt's last words of his conference to the business leaders:

“This is how I envisage the road ahead. The assumption is that work shall start immediately. Another assumption is that the vast and strong productivity of the German people, which in the course of centuries of German history has always stood out in the most astounding way, is rendered fruitful. Our own experience during the last decades still reminds us how the capacity for autonomous organization always proved successful: during the war and the post-war period, during mobilization and demobilization, in good and bad times. This capacity for word and for autonomous organization does not require today the party-political costume in which it is forced to perform in disfigured fashion. If a decisive and ready for action government were to retrieve this connection and immediately seize these forces, what is necessary would then also be possible. Extensive organizational plans for constitutional reform should not be given up. But today they should be deferred. *The forces are here. They are only awaiting a call.* Were they to be seized, rational distinctions would then again be possible, particularly the distinction between state administration, autonomous economic administration and the individual domain of freedom. On the basis of such distinctions, the German people would, over and above party divisions and particularisms, gain its political unity and a strong state.” (Schmitt, 1998: 232-233).

REFERENCES

- BONEFELD, Werner (2016): Authoritarian Liberalism: from Schmitt via Ordoliberalism to the Euro, *Critical Sociology*, June 2016.
- BONEFELD, Werner (2017a): Ordoliberalism and Political Theology: On the Government of Stateless Money. In: HIEN, J., JOERGES, C. (Eds.). *Ordoliberalism, Law and the Rule of Economics*, Portland, Hart Publishing.
- BONEFELD, Werner (2017b): *The Strong State and the Free Economy*, London e New York, Rowman & Littlefield.
- CHAMAYOU, Grégoire (2020): *A sociedade ingovernável: uma genealogia do liberalismo autoritário*, São Paulo, UBU.

- CRISTI, Renato (1998): *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism. Strong State, Free Economy*, Cardiff, University of Wales Press.
- HELLER, Hermann (2015): Authoritarian Liberalism? *European Law Journal*, v. 21, n. 3, may.
- MARCUSE, Herbert (1965): Repressive Tolerance. In: WOLFF, Robert Paul; MOORE, Barrington; MARCUSE, Herbert. *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press.
- MARCUSE, Herbert (2009): The struggle against liberalism in the totalitarian view of the state. In: *Negations*, London, MayFlyBooks.
- SAFATLE, Vladimir (2019): *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, Belo Horizonte, Autêntica.
- SCHEUERMAN, William E. (1999): *Carl Schmitt: the end of law*, Maryland, Rowman & Littlefield.
- SCHMITT, Carl (1940a): Die Wendung zum totalen Staat [1931]. In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939)*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt Aktiengesellschaft.
- SCHMITT, Carl (1940b): Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland [1933]. In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles (1923-1939)*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt Aktiengesellschaft.
- SCHMITT, Carl (1979). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Duncker & Humblot: Berlin.
- SCHMITT, Carl (1985): Vorbemerkung. Über den Gegensatz von Parlamentarismus und Demokratie. In: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 6. Aufl., Berlin, Duncker und Humblot.
- SCHMITT, Carl (1998): Strong state and sound economy: an address to business leaders. In: CRISTI, Renato, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism. Strong State, Free Economy*, Cardiff, University of Wales Press.
- VILLACAÑAS, José L. (2008): *Poder y conflicto. Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- WOLIN, Richard (2006): The disoriented left: a critique of left schmittianism. In: *The Frankfurt School Revisited: and other essays on politics and society*, New York, Routledge.

CAPITALISMO Y FASCISMO

Capitalism and Fascism

HENDRIK WALLAT*

h.wallat@ish.uni-hannover.de

Fecha de recepción: 6 de abril de 2021

Fecha de aceptación: 16 de octubre de 2021

RESUMEN

La relación entre capitalismo y fascismo es el objeto de análisis de este artículo. Dicho análisis se realiza desde la perspectiva de una crítica materialista de la dominación capitalista. Esto no consiste simplemente en derivar el fenómeno del fascismo de la socialización capitalista y sus crisis, sino en mostrar que el nacionalsocialismo es más bien un resultado posible de su historia, que ni se hizo realidad en suelo alemán por casualidad, ni que surge de él, por así decirlo, por ley natural. Más bien, en la historia alemana de la socialización capitalista se procesaron sus tendencias generales de manera especialmente destructiva en la primera mitad del siglo XX, en una destrucción finalmente emancipada de toda racionalidad económica.

Palabras clave: capitalismo, fascismo, nacionalsocialismo, Neumann, Horkheimer, materialismo crítico.

ABSTRACT

The relationship between capitalism and fascism is the subject matter of analysis of this article. This analysis is carried out from the perspective of a materialist critique of capitalist domination. This does not consist simply in deriving the fascism from capitalist socialization and its crises, but in showing that National Socialism is rather a possible result of its history, that it did not become a reality on German soil accidentally, nor that it arises of him, as it were, by natural law. Rather, in the German history of capitalist socialization its general tendencies were processed in an especially destructive way in the

* Universidad Leibniz de Hannover, Alemania.

Este texto es una versión revisada del capítulo del mismo nombre de H. Wallat (2015: 244-254). No hay diferencias en el contenido la exposición. Sin embargo, he intentado remediar el carácter de *work-in-progress* que tiene en el libro, que me pareció muy chocante en retrospectiva. También he añadido una nota sobre el estatus científico-teórico de la investigación histórica desde una perspectiva crítico-materialista.

first half of the 20th century, in a destruction finally emancipated from all economic rationality.

Keywords: capitalism, fascism, national socialism, Neumann, Horkheimer, critical materialism.

“Quien no quiera hablar de capitalismo debe callar también sobre el fascismo” (Horkheimer 1988: 308s.) es una de las frases más famosas de Max Horkheimer. La cuestión de la relación entre el capitalismo y el fascismo siempre ha estado en el centro de las teorías materialistas del fascismo como una cuestión particular de la determinación de la relación entre economía y política en la sociedad capitalista moderna. La discusión sobre el fascismo en el *Instituto de Investigación Social* (cf. Gangl 1987: 168 y ss., Braunstein 2011: 129 y ss., Hirsch 2014) giró en torno a la cuestión, que se retomará más adelante, de si el nacionalsocialismo puede seguir entendiéndose como un sistema de gobierno capitalista y pensarse adecuadamente en el marco de la teoría marxiana. Friedrich Pollock y Max Horkheimer partían del así llamado “primado de la política” y de que se trataba de una fase de la dominación cualitativamente nueva de “capitalismo de Estado”, mientras que Franz L. Neumann subrayó la continuidad capitalista en el nacionalsocialismo.¹

En comparación con el análisis rico en materiales de Neumann, los estudios de Pollock y Horkheimer son problemáticos tanto desde el punto de vista empírico como teórico. En el nacionalsocialismo no existió en ningún momento un capitalismo de Estado que se reprodujera sin dificultades. En vez de eso, se produjo un “desbarajuste de competencias” por la “privatización del Estado”, cuya economía política se caracterizó por la “ineficacia, la falta de plan, el descenso de los rendimientos y la decadencia” (Peukert 1982: 50, en referencia al *Behemoth* de Neumann). Y la insinuación de que el poder político sustituye al beneficio económico

¹ Retomando las investigaciones de su amigo Friedrich Pollock, Horkheimer describe la constitución de las sociedades desarrolladas contemporáneas a principios de los años 40 como un “capitalismo de Estado” que había “eliminado el mercado” en favor de la planificación burocrática (Horkheimer 2003: 294). Sin embargo, su propia teoría del fascismo no es idéntica a la de Pollock, como Asbach ha podido mostrar en su excelente estudio sobre la fase de constitución de la teoría crítica de Horkheimer. Aunque Horkheimer también utilizó el concepto de capitalismo de Estado, que fue duramente criticado por Franz Neumann, lo incorporó a sus tesis sobre el dominio de los *rackets* (cf. Asbach 1997, 246 ss.), que tienen mucho en común con el análisis de Neumann sobre el nacionalsocialismo como un *Behemoth* caótico (cf. 228 ss.). Sin embargo, Horkheimer comparte con Pollock el supuesto de que se estaban estableciendo formas de dominación cualitativamente nuevas, cuya aparición puede ser explicada por la *Crítica de la economía política*, pero cuya esencia ya no puede ser captada sin dificultad en sus categorías.

-que en el caso de Horkheimer lleva una carga de filosófica de la historia especulativa: “El afán de lucro termina hoy en lo que siempre ha sido: en el afán de poder social” (Horkheimer 1988: 314)- es también insostenible (cf. Postone 2003: 150ss.). Sin embargo, los análisis de Pollock y Horkheimer, que básicamente continúan a su manera la teoría del imperialismo de Lenin, dan con un “verdadero problema” (Schäfer 1984: 710; cf. 711s.), que se desprende de la propia definición que hace Neumann de la economía nazi. Si se aplican los estándares de la crítica de la economía política, dicha economía solo podría pasar por capitalista gracias a muchas mediaciones: “Es una economía de monopolio -y una economía de mando. Es una economía capitalista privada regulada por un Estado totalitario”. (Neumann 1984: 313)

I

Detrás del fascismo está el capital, se decía a menudo de forma enfática. Y por capital o bien se entendía los capitalistas que pagaban a las bandas fascistas de asesinos para aplastar al movimiento obrero, o bien se identificaba la crisis inmanente al capital como el origen del fascismo. Si el primer supuesto personalista apenas puede sostenerse hoy en día², ya que ha sido ampliamente refutado, el segundo diagnóstico de la crisis sigue teniendo importantes argumentos a su favor. El fascismo fue sin duda el producto de la socialización capitalista y de sus crisis. Su origen socioeconómico fue un capitalismo desarrollado cuyas relaciones de producción y

² La historiografía de la República Democrática Alemana (RDA), en particular, ambicionaba señalar a los grandes círculos capitalistas que supuestamente habían construido y utilizado el fascismo en su propio interés. Este “historicismo o positivismo de izquierdas” (Hennig 1974: 140) se basa en una comprensión reduccionista de la conexión entre la socialización burguesa-capitalista y el fascismo (cf. Hennig 1974: 153; Hoffmann 2009: 452s.). Desgraciadamente, la investigación de la RDA sobre el fascismo, que era ejemplar en su fundamento empírico -me vienen a la mente los trabajos de Dietrich Eichholtz y Kurt Pätzold- sufrió, como toda la extremadamente productiva erudición histórica del campo marxista soviético, limitaciones político-ideológicas extremadamente improductivas. Indirectamente y en contra de las seguridades ideológicas, por ejemplo, son precisamente las investigaciones y la teoría de los grupos monopolistas en el marxismo del bloque del Este, sobre todo las destacadas investigaciones sobre la economía de guerra de Dietrich Eichholtz (cf. Hennig 1974: 155s.; Schäfer 1984: 757s.), las que demuestran que no se llega muy lejos con la ecuación fascismo = dictadura terrorista de los elementos más reaccionario del capital (financiero). En su ensayo *Fascismo y economía. Sobre los problemas del desarrollo de las relaciones de producción bajo la dictadura fascista*, que resume los resultados esenciales de la investigación, Eichholtz trata de refutar su propia concepción de que el “edificio de la esclavitud monopolista de Estado” (1980, 62), junto con su “coacción no mediada”, es posiblemente una forma de explotación “cualitativamente nueva” (64) en comparación con el capitalismo.

propiedad entraron en una crisis fundamental: crisis de acumulación, lucha de clases, “peligro” del socialismo. En este sentido, el fascismo puede entenderse como un intento imperialista-terrorista de resolver una crisis capitalista fundamental, que no resuelve las contradicciones socioeconómicas y los conflictos políticos subyacentes, sino que los reprime con violencia interna y externa. La dictadura y la (economía de) guerra fueron la estrategia fascista para resolver la crisis. Esto no pretendía abolir la propiedad privada de los medios de producción y el derecho al beneficio, ni expropiar o liquidar a los que dominaban económicamente o abolir las coacciones de la valorización capitalista. La explotación impuesta de la fuerza de trabajo y la destrucción agresiva del movimiento obrero socialista, por otra parte, estuvieron desde el principio en el vértice del programa económico y político de los nacionalsocialistas: “Nunca me alejaré de la tarea de erradicar de Alemania el marxismo y sus fenómenos colaterales, y nunca estaré dispuesto a transigir en este sentido”. (Hitler 10.2.1933, citado en Rotermundt 1980: 175).

Después de años de keynesianismo armamentístico agresivo, las leyes del modo de producción capitalista se manifestaron abiertamente y presionaron desde el punto de vista económico a la dominación basada en el terror hacia el imperialismo y el robo, que no obstante eran ya el objetivo declarado del movimiento fascista desde el principio. La crisis de la economía capitalista “no fue realmente resuelta por el nacionalsocialismo, sino más bien desplazada y aplazada” (Saldern 1983: 86) por medio de una política armamentística fanática, que por un lado daba al capital beneficios a corto plazo, pero por otro lado solo estaba cubierta económicamente desde el principio por una futura guerra de robo y conquista. La guerra fue la solución a las contradicciones económico-políticas constitutivas del nacionalsocialismo, cada vez más explosivas y acuciantes –originalmente, los dirigentes del Tercer Reich no preveían el inicio de la expansión bélica hasta 1942–, que le eran inherentes desde el principio (cf. Hoffmann 2009: 459 ss. y 500 ss.; Saldern 1983).

Este estado de cosas demuestra que la “dicotomía de la contraposición mecánica y no dialéctica de un ‘primado de la política’ y un ‘primado de la economía’” (Henig 1973: 158; cf. Schäfer 1984: 725s. y 731s.) es tan inapropiada para su objeto (cf. Kershaw 1999: 80ss.) como la de intención y estructura (cf. 112ss.). Mucho antes de la toma del poder por los nacionalsocialistas, la guerra era el objetivo de los círculos dirigentes del ejército y la expansión imperialista una preocupación compartida por importantes sectores del gran capital, y otro tanto la destrucción del movimiento obrero. El empeño nacionalsocialista por alcanzar el poder mundial, que

tenía su origen en la ideología racista, coincidió consiguientemente con los intereses “más racionales” de las élites dirigentes tradicionales: “Los círculos imperialistas de la sociedad alemana encontraron en el NSDAP el aliado adecuado para ganar la base de masas necesaria para el imperialismo. Esto no significa que el nacionalsocialismo fuera un mero instrumento servil de la industria alemana, sino que la industria y el NSDAP compartían los mismos objetivos en cuanto a la expansión imperialista.” (Neumann 1984: 232; cf. Breuer 1985: 219 ss.) Contando con esto, las élites políticas y económicas tradicionales entraron en una atrevida alianza –ciertamente de forma indirecta–, ya que en las condiciones de una sociedad de masas moderna no podrían alcanzar sus objetivos sin aquel movimiento de masas (cf. Rotermundt 1980: 32 ss.; Hoffmann 2009: 414 ss.) que el fascismo les proporcionaba: “Con la solución política de la crisis económica y política impuesta en la coalición con el NSDAP, la burguesía desencadenó una dinámica económica y social que no solo hizo posible sino incluso necesaria la autonomización de la política y a continuación permitió a los nacionalsocialistas que ahora ejercían el poder político convertir la política racial y más tarde la política de exterminio racista y de preparación de la guerra en el eje de la política en general.” (Hoffmann 2009: 484s.)

El fascismo utilizó su nuevo poder para perseguir sus principales objetivos políticos: el imperio mundial, el exterminio de los judíos y la comunidad étnica (*Volksgemeinschaft*). Y lo hizo de modo consecuente a la manera del nacionalsocialismo alemán, pero en ningún caso libre de las coerciones estructurales económicas, sociales y políticas sobre las que ni Hitler por sí solo ni el aparato de su partido tenían el control soberano. Aunque el significado del antisemitismo y la ideología racial son fundamentales para la política nacionalsocialista, su realización y dinámica concretas no pueden derivarse simplemente de los delirios ideológicos del *Führer* y sus seguidores. Lo que impulsaba ideológicamente a los nacionalsocialistas, lo que pretendía su voluntad política, todo ello estaba sin duda íntimamente “interrelacionado” con los “factores estructurales’ socioeconómicos del régimen nazi” (Kershaw 1999: 144), que producían sus propias coerciones a la acción, pero que no eran la razón real –solo el cómo y el cuándo– de la *voluntad* fascista de guerra y aniquilación: “De esta manera, en medio de la continuidad de la dominación capitalista, se produce ese ‘cambio de forma en la esfera de la política’ que, sobre la base de una renuncia a la reproducción calculada y asegurada a largo plazo de un sistema capitalista, llevó a cabo una división del trabajo entre terror fascista, política fascista de

guerra y los beneficios extra para las consorcios estratégicamente relevantes para la guerra dentro de un capitalismo monopolista.” (Hennig 1974: 161; cf. 1982: 38s.)

No obstante, a esta argumentación se le pueden hacer parcialmente objeciones que responden a su carácter funcionalista. Aunque no abolieran la propiedad privada, el capitalismo no era sagrado para los fascistas. El discurso “económico” nacionalsocialista lo demuestra (cf. Breuer 2001: 225 ss.). Si el ala nacional-revolucionaria de la vertiente estatal-socialista, radicada principalmente en las SA y representada de forma destacada por los hermanos Strasser, constituía uno de los extremos, el ala no menos importante, que despreciaba los eslóganes anticapitalistas, constituía el otro. Fue, como en otros casos, el sincretismo ideológico de Hitler el que unió las contradicciones. La competencia individual y la propiedad privada eran para él, de acuerdo con su actitud social darwinista, garantes de la prosperidad económica; no pensaba en abolirlas. Sin embargo, la valorización del valor no era un fin en sí mismo, al igual que la lucha contra los plutócratas y los ricachones burgueses no era mera demagogia embaucadora. El potencial de la dinámica capitalista se subordinó a un propósito superior: la militarización de la sociedad y la expansión imperialista. Para Hitler, la verdadera lucha competitiva no era económica sino racial. Para ganarla, Hitler intervino en la autonomía privada de los sujetos económicos, que era sagrada para el pensamiento burgués clásico, sin por ello hacer tambalear el principio de la propiedad privada, interpretado y afirmado en términos social-darwinistas, y el principio del beneficio. Así, bajo el nacionalsocialismo, se restringió el trabajo asalariado libre y la realización del beneficio no solo tuvo lugar a través del rodeo de la producción privada, sino que se subordinó crecientemente a las directivas políticas, por lo que no solo los trabajadores, sino a veces también los capitalistas fueron acosados políticamente. Al final, el nacionalsocialismo trató de establecer cada vez más su propia base socioeconómica, aunque no se dirigió *per se* contra las antiguas élites económicas: “Quienes practican la violencia se convierten cada vez más en empresarios y los empresarios en partícipes de la violencia. [...] Pero los terroristas no quieren basar su poder solo en la violencia, quieren anclarlo en la producción industrial”. (Neumann 1984: 660s.) Además, los fascistas no permitieron en ningún momento que la clase económica dominante dictara su política, llegando a situar la empresa de exterminio antisemita por encima de la explotación del trabajo y las consideraciones de estrategia bélica. Al final, el delirio político-ideológico prevaleció sobre el cálculo económico, lo que no absuelve de complicidad a las élites económicas, que extrajeron todo el bene-

ficio que pudieron de la guerra depredadora, la esclavización de los pueblos y el exterminio de los judíos (cf. Kershaw 1999: 107 ss.).

En resumen, se puede afirmar que el derecho y el Estado racional, que forman parte de la relación del capital, se vieron cada vez más interferidos y destruidos en favor del *Führer* y el movimiento. La dualidad brillantemente analizada por Ernst Fraenkel entre el Estado normativo y el Estado de prerrogativas –que probablemente necesita ser revisada en algunas partes, como opina Breuer (2004), quien discute críticamente la tesis del *Estado* dual en conexión con Franz Neumann y Max Weber– se disolvió a favor de este último en el transcurso del gobierno nazi; por cierto, que el Estado normativo o de derecho en principio siempre está a disposición cuando existe al mismo tiempo un Estado de prerrogativas, es algo que estaba claro para Fraenkel (cf. Fraenkel 1974: 136). El dominio abstracto del capital y el Estado de derecho fueron sustituidos de nuevo por relaciones directas de dominación y violencia, que amenazaban su propia base capitalista y solo podían entenderse como una “forma en descomposición de la dominación burguesa” (Schäfer 1984, 695): “Al abolir la separación entre la sociedad y el aparato estatal burocrático-racional desarrollada en el siglo XIX, el sistema de gobierno nazi también abolió la base de la unicidad del aparato estatal y el monopolio estatal del uso de la fuerza en favor de autoridades y gobernantes que competían entre sí. [...] En este sentido, el fascismo tiende a ser, en palabras de Franz Neumann: Behemoth – No-Estado”. (Peukert 1982: 49) Bajo el nacionalsocialismo la racionalidad específicamente capitalista y su expresión en el Estado y el derecho fueron destruidas junto con sus efectos emancipadores (subjetividad libre e igual en derechos y ciudadanía estatal). Cada vez más, la comunidad étnica (*Volksgemeinschaft*) ya no estaba mediada por la forma del valor y el derecho, sino por el terror, la propaganda y la arbitrariedad del *Führer*, que sin duda chocaban repetidamente con límites sociales y económicos: “Me atrevo a decir que se trata de una forma de sociedad en la que los grupos dirigentes controlan directamente al resto de la población, sin la mediación del aparato coercitivo, al menos racional, hasta ahora conocido como Estado” (Neumann 1984: 543). En el nacionalsocialismo, a diferencia del fascismo italiano –Franz Neumann ya ha analizado esta diferencia, percibida por los propios nacionalsocialistas (104 y ss.; cf. Breuer 1985: 204 y ss.)–, no solo se eliminó el Estado sometido al derecho universal (como sucede en el Estado total), sino que incluso el propio Estado en cuanto soberano fue atacado por el movimiento que competía con él. El “monopolio del poder político” (542) en el Estado se disolvió y se dividió entre los

grupos dirigentes, que al final se mantuvieron unidos por el “poder del *Führer*” (543). Esto fue tanto el resultado de la praxis concreta de dominación en condiciones de acumulación desenfrenada de poder de grupo, como algo inherente a la propia ‘teoría del Estado’ nacionalsocialista: “Para el derecho natural de la comunidad [del nacionalsocialismo], el Estado no es más que la forma secundaria de expresión de la unidad primaria de todos los camaradas nacionales (*Volksgenossen*). La comunidad étnica (*Volksgemeinschaft*) es una formación biológica que existe incluso cuando no está organizada como Estado”. (Fraenkel 1974: 167)

Estas y otras diferencias entre el país de origen del fascismo y la dictadura nazi – el mantenimiento de la importancia de las viejas élites de poder en la Italia fascista, el peso secundario del antisemitismo, la menor potencia económica y (derivado de ello) que al final se produjera una capitulación en lugar de una agresión autodestructiva– llevan repetidamente a rechazar un concepto genérico de fascismo. Estas diferencias de peso están efectivamente presentes y la acusación de fascismo que se hace rápidamente, sobre todo por parte de la izquierda –que se sustituye cada vez más por una omnipresente sospecha de antisemitismo, que también trivializa el problema– elimina las diferencias y es trivializadora. No obstante, hay buenas razones para adherirse a un concepto general de fascismo (cf. Kershaw 1999: 69 y ss.; Wippermann 1997: 92 y ss.) y entender el nacionalsocialismo como una *variante alemana del fascismo*, que sin duda representa su forma más terrorista y destructiva. En consecuencia, el nacionalsocialismo alemán no queda fuera de esta tendencia social general e incluso su antisemitismo de exterminio no es excepcional, como demuestran los movimientos fascistas de Europa del Este que apoyaron con todas sus fuerzas el exterminio de los judíos europeos; tampoco el antisemitismo racial surge de un carácter ‘alemán’, sino históricamente de procesos de modernización político-social y de su tratamiento ideológico (étnico-nacionalista) que se remontan mucho más allá del movimiento nazi. La violencia infernal del fascismo nazi es más bien el resultado de su singular potencial destructivo económico y político-militar, que le permitió llevar sus fantasías bélicas de poder mundial y su instinto destructivo agresivo a un extremo sin precedentes dentro del fascismo. Al igual que el antisemitismo moderno, el nacionalsocialismo se mantiene dentro de aquel continuo de potencial de (auto)destrucción y aniquilación que la sociedad capitalista contiene en sí misma (cf. Breuer 1985: 222s.).

Las objeciones a una interpretación del fascismo que incorporan la crítica del capitalismo están relacionadas a menudo con la historia de la mentalidad y la ideo-

logía y proceden de científicos sociales liberales y socialdemócratas como Ralf Dahrendorf, Hans-Ulrich Wehler o August Winkler (cf. críticamente Eley 1988: 113 y ss.): en la Alemania políticamente atrasada, las masas fascistas tendrían en su mayoría una conciencia pre-capitalistas. Por lo tanto, el fascismo no triunfó en los viejos países del capitalismo con tradición liberal, sino en aquellos que se modernizaban rápidamente y tenían que luchar con los correspondientes conflictos sociales y culturales. Para un destacado historiador alemán que hace un uso bastante burdo de los conceptos epocales como es Winkler, con una orientación explícitamente antimarxista, esto significa consecuentemente que “las razones por las que la democracia se liquidó en Alemania en el curso de la crisis económica mundial, pero permaneció intacta en las demás sociedades industriales desarrolladas, no radican tanto en el curso de la crisis en sí como en los diferentes pasados preindustriales de estos países. Las condiciones en las que surgió el fascismo tienen al menos tanto que ver con el feudalismo y el absolutismo como con el capitalismo.” (Winkler 1978: 83) La falta de una tradición liberal y democrática, así como de las correspondientes instituciones políticas, procedimientos y valores, sería, pues, el problema, no el capitalismo como tal. El fascismo no solo era antimarxista, sino también antiliberal, antidemocrático y en parte anticapitalista. En cualquier caso, no se centró en la producción capitalista de plusvalía, sino en la comunidad étnico-nacional racializada y el *Reich* imperial. Según esta interpretación, el anticapitalismo romántico, la conciencia supremacista y la comunidad étnica (*Volksgemeinschaft*) son productos de la conciencia *pre-moderna*, pero no de un capitalismo liberal desarrollado y de una democracia y sociedad civil acordes con él.

De hecho, la modernización capitalista y la crisis económica mundial no pueden explicar por sí solas ni el nacionalsocialismo ni la propagación del antisemitismo. Demasiado diferentes fueron las respuestas de las naciones capitalistas desarrolladas a los conflictos sociales fundamentales y a los procesos de desintegración, que ciertamente, vistos de modo abstracto, compartían. A esto responde la tesis de la vía especial (*Sonderweg*) alemana hacia la modernidad que acabo de esbozar. Sin embargo, el alcance del poder explicativo de la tesis de la vía especial es cuestionado con razón en la historiografía (cf. Eley 1980: 7 y ss.; Grebing 1986: 11 y ss.), ya que, por un lado, supone un “vía normal” (Grebing 1986^a: 137; cf. en general Eley 1980 así como 1988: 119, 135; 1991: 24 ss.) del desarrollo de la modernidad históricamente imposible de identificar y, por otro lado, a menudo infravalora el potencial de modernidad de la historia alemana y subestima los paralelos existentes entre

Alemania y “Occidente” (cf. Franzen 1986: 73-75; Eley 1980: 29 ss. y 51 ss.). En el caso del Imperio Guillermino, por ejemplo, no estamos ante una estructura estatal anticuada, feudal-absolutista, sino ante un Estado “*específicamente moderno*”, “fundado sobre la economía capitalista más dinámica de Europa” (Eley 1991: 25; cf. 23). Además, también es cuestionables desde el punto de vista de la crítica materialista de la dominación, ya que la variante afirmativa-teleológica de la tesis de la vía especial (cf. Eley 1980: 13 ss.) supone una “identidad entre capitalismo y democracia” (Grebing 1974, 73), que es (histórica y sistemáticamente) insostenible (cf. Eley 1980: 26 ss. y 56; 1988: 135; 1991: 24). No hay duda de que no se puede negar la relevancia de ciertas tendencias históricas básicas para iluminar la relación ambivalente entre el capitalismo y el fascismo. Las circunstancias históricas particulares de Alemania, que incluyen las tradiciones políticas y los patrones de valores culturales (Estado autoritario antiliberal, nacionalismo étnico (*völkisch*), concepto romántico del Estado, tradiciones antidemocráticas y antiindividualistas, corporativismo económico y obsesión por el trabajo), así como los actores intervinientes (en la República de Weimar), deben tenerse en cuenta en la misma medida, por muy difícil que sea sopesarlos en detalle. Sin embargo, el nacionalsocialismo no puede explicarse más por ellos que por la socialización capitalista en general caracterizada por las crisis. La tesis de la vía especial critica con razón el funcionalismo a-histórico de la teoría del fascismo crítica con el capitalismo. Pero no por ello deja de tener pies de barro.

La objeción más elaborada de la izquierda a la tesis de vía especial no vino ni viene de la propia Alemania, sino concretamente de Geoff Eley. El trabajo de Eley se beneficia sobremanera del hecho de que está saturado de datos históricos y de ninguna manera cae en un marxismo deductivo que piensa que puede derivar el fascismo del capitalismo. Más bien, Eley refuta la tesis de la vía especial sobre la base de unos datos históricos concretos. En su artículo fundamental “La vía especial alemana y el modelo inglés” de 1980³, Eley ya señaló que la historiografía alemana se basa en una imagen anticuada de la historia inglesa (1980: 15 y ss. y 37 ss.), que, además, la estiliza falsamente como un tipo ideal de desarrollo (cf. 11 ss.); en muchos aspectos, puede constatarse que Inglaterra siguió una vía especial (así también el “marxismo político”; cf. Teschke 2007: 228 ss.). Como deja claro el trabajo de Eley, se trata evidentemente de la dialéctica de lo universal y lo parti-

³ Eley (1991: 16 y ss.) describe el estado de confusión entre política y ciencia con que se topó su artículo en Alemania.

cular en la historia, que se ha desarrollado en Alemania e Inglaterra de forma muy específica. En Inglaterra tenemos prefigurada la tendencia general del desarrollo capitalista, pero en sus “manifestaciones históricamente concretas [...] ha sido tan sui generis como en Alemania o Francia” (Grebing 1974: 62).

Es un hecho que Eley no niega lógicamente que el nacionalsocialismo fue el resultado de la historia alemana (cf. también sus contribuciones a la investigación del nacionalsocialismo, 2013). Pero, por un lado, dicha historia está referida al contexto histórico general más amplio de la implantación del modo de producción capitalista y no a una modernización armoniosa con el *telos* ‘natural’ de la democracia liberal; una suposición que puede calificarse con seguridad de ficción ideológica que no tiene en cuenta la realidad de la naturaleza contradictoria de la socialización capitalista. Y, en segundo lugar, las “estructuras a largo plazo” (Eley 1988: 140) de la historia alemana, sin duda existentes, pueden remitirse a un marco político-económico y a unas condiciones de acción muy concretos (especiales) de la República de Weimar, que no pueden derivarse ya de las revoluciones fallidas del siglo XIX, del imperio autoritario y de otras características nacionales. Eley resume acertadamente este estado de cosas en su crítica a los historiadores alemanes de la vía especial: “De este modo, el fascismo prosperó bajo las condiciones de una crisis política general en sociedades cuya dinámica ya era capitalista [...] pero en las que el Estado era incapaz de mantener la cohesión social en términos organizativos. [...] Aunque dicha crisis suele asociarse a la Gran Depresión posterior a 1929, la crisis política de posguerra de 1917 a 1923 fue igualmente significativa” (136f., cf. 1991: 212 y ss.). El nacionalsocialismo (al igual que el antisemitismo) no es, por tanto, ni el resultado de las peculiaridades (autoritarias-antiliberales) alemanas, que pueden remontarse a las fallidas revueltas campesinas del siglo XVI, ni lo contrario del “buen” y “normal” desarrollo capitalista de modernización social. El nacionalsocialismo es más bien un resultado posible de su historia, que ni se hizo realidad en suelo alemán por casualidad, ni que surge de él, por así decirlo, por ley natural. Más bien, en la historia alemana de la socialización capitalista se procesaron sus tendencias generales de manera especialmente destructiva en la primera mitad del siglo XX.⁴

⁴ No fue hasta que terminé de escribir este ensayo (julio de 2021) que me encontré con el libro de Michal Herer *On Fascism and Capitalism* (2020). Las observaciones de Herer coinciden en gran medida con las mías, en el sentido de que también destacan tanto los orígenes capitalistas como la función procapitalista del fascismo, así como la amplia destrucción de los principios capitalistas de socialización bajo el nacionalsocialismo.

II

Para la teoría materialista, cada detalle histórico es significativo. Esto no es así solo porque el postulado *a priori* de una jerarquía entre ellos reproduciría valoraciones idealistas de la dignidad de las cosas. Aún más importante para el sentido materialista de los hechos es la finalidad práctica última de la teorización materialista. Para una teoría que ni se entiende a sí misma una obra de encargo de la praxis ni un plan maestro para ella, pero ciertamente sí un medio para la clarificación de la praxis emancipadora concreta, la idea regulativa de un conocimiento de la totalidad es decisiva. Ella debe clarificar la conexión entre las tendencias históricas a largo plazo, las estructuras sociales básicas, su tratamiento ideológico y sus correlatos (socio-)psicológicos, las situaciones políticas concretas y los campos de acción hasta el papel del azar en la historia. Solo de este modo tan complejo puede interpretarse racionalmente el proceso histórico como tal, así como las situaciones y acontecimientos históricos singulares. El requisito para ello es una teoría que, como momento sintético del conocimiento, penetre e interprete el inabarcable conjunto de hechos históricos. Solo en muy pocos y triviales casos, el material que ha llegado hasta nosotros habla un lenguaje inequívoco; la autoevidencia es una excepción. Sin embargo, lo que distingue a la teoría válida de las narraciones arbitrarias no es otra cosa que la referencia a los hechos, que es el material que debe comprender la teorización. Esta no puede sustraerse a ellos, debe corregirse constantemente en relación con ellos y, sin embargo, representa al mismo tiempo la única posibilidad de interpretar sistemáticamente el material. No hay conocimiento sin teoría. Sin el momento especulativo de todo conocimiento, incluso la más enorme colección de datos de la historia o de las ciencias sociales permanece ciega. Por ejemplo, estamos tan (sobre)informados sobre el fascismo en las ciencias históricas que ni siquiera los historiadores especializados pueden estar al tanto de todos los resultados de la investigación.⁵ Sin embargo, incluso en el futuro, ningún documento histórico podrá aclarar completamente la relación entre el fascismo y el capitalismo. No se trata

⁵ Para la historia económica, basta con remitirse al extenso estudio de Adam Tooze (2007). En cuanto a la investigación materialista sobre el fascismo, por otra parte, habrá que admitir que no ha hecho ningún progreso significativo en más de cuatro décadas. El conjunto de trabajos sigue siendo manejable.

de un alegato acríptico a favor de la rehabilitación de las *fake-news* (pseudocientíficas), ni de una exoneración de la desastrosa política de los círculos dirigentes, que ya demostró Franz Neumann a principios de los años 40 con infinidad de fuentes. Sin embargo, el factor decisivo en esta cuestión no es un hecho empírico, sino su penetración e interpretación teórica. En este sentido, no hay ninguna razón decisiva para dudar de la sostenibilidad de los supuestos centrales de la teoría materialista del fascismo y no afirmar claramente el carácter ampliamente ideológico de la hipótesis liberal de la 'vía especial'.

Al mismo tiempo, los límites fundamentales de la investigación histórica empírica se ponen de manifiesto en este contexto. En sentido estricto, no puede explicar ningún acontecimiento histórico de forma completamente causal, sino que solo puede interpretarlo adecuadamente a partir de una evidencia empírica lo más amplia posible, que es precisamente la tarea y el logro sintético de la teoría, cuyo momento especulativo no es ni poesía ni arbitrariedad. En principio, el análisis histórico causal está siempre sujeto a un *regressus ad infinitum*, ya que siempre se pueden investigar más causas; el carácter extenso de muchos estudios históricos detallados es una ilustrativa expresión de ello. Por ejemplo, quien haya llegado hasta las Guerras de los Campesinos y visto en ellas el origen de la historia de sumisión alemana tendrá que buscar también las causas de su desenlace, lo que significa que entonces hay que remontarse aún más en la historia. Romper la cadena de causas y efectos es necesario desde el punto de vista pragmático de la investigación y arbitrario en principio. Al final, lo que no es una exageración polémica, sino una clara indicación del problema, se llegaría o al Big Bang o al acto divino de la creación. Además, si se afirma un curso estrictamente causal de la historia, esto implicaría una predestinación determinista de todos los acontecimientos, que tendría que estar prácticamente ya contenida en el principio.

El materialismo crítico rompe decisivamente con esta metafísica (de la historia), que no solo se encuentra en la teología, sino que también subyace a la moderna reducción naturalista de la historia a evolución. Reconoce la consistencia retrospectiva del proceso histórico y sabe de los múltiples factores causales en la historia. Si la historia se le disolviera en azar y la ciencia histórica se redujera a narraciones que, desde el punto de vista categorial, no se diferencian de la poesía, no sería materialismo, sino una ontología de la contingencia no menos obsoleta, que solo representaría la negación abstracta del determinismo histórico teológico o evolucionista. Los límites del conocimiento histórico se fijan más bien con el concepto

mismo de historia, que es cualitativamente distinto del acontecimiento de la creación y de los procesos evolutivos. Incluso un ficticio conocimiento exhaustivo de las relaciones de causa y efecto desde el origen del universo hasta nuestro presente no sería suficiente para explicar la historia, ya que tiene una dimensión no causal. Para no desviarnos del tema, el nacionalsocialismo es un resultado tan posible de la historia moderna alemana y europea como el estado constitucional democrático liberal y la economía social de mercado. Sin embargo, ni lo uno ni lo otro son un producto necesario de la socialización capitalista en general o de desarrollos históricos específicos a largo plazo y contingencias históricas en particular. Se trata más bien de posibilidades históricas que están mediadas por infinidad de circunstancias (que también actúan causalmente) y que ciertamente no son arbitrarias, pero cuya realización no está decidida ni por las leyes de valorización del capital, ni por estructuras históricas profundas, ni por meras coincidencias y accidentes históricos, sino en última instancia por la praxis humana.

Si no fuera así, toda reflexión teórica sobre la historia carecería de sentido. Sería la crónica de lo inevitable, que imposibilita cualquier intervención práctica o la (pre)determina siempre, por más que se acompañe de ilusiones de libertad de los actores actuantes. El hecho de que también somos víctimas de la historia es incuestionable, ya que, como es bien sabido, no la hacemos en absoluto en circunstancias libres y elegidas por nosotros mismos. Que lo somos exclusivamente, en cambio, es una tesis metafísica en declive, independientemente de que se argumente económica o históricamente, de manera determinista o de desde una teoría de la contingencia. La praxis es el nombre de esa dimensión de la historia que no solo la distingue cualitativamente de los procesos naturales, sino que al mismo tiempo marca el límite principal de las explicaciones científicas causales. La relación entre el fascismo y el capitalismo, así como la cuestión de sus causas, es solo un ejemplo entre otros innumerables. Un análisis materialista de la historia es consciente de este límite, que no solo pone barreras de principio al conocimiento, sino que al mismo tiempo da testimonio de la apertura de la historia, que no es ni naturaleza ni *fatum*. Lo que puede parecer una carencia de todo conocimiento historiográfico no solo es expresión de que en la historia no solo actúa el azar como coincidencia acausal de cadenas de acontecimientos determinados ellos mismos causalmente, sino también en todo momento la capacidad de libertad, por muy rudimentaria que sea su realización hasta el momento. El reconocimiento categorial de la “legitimidad del azar. Como (también la libertad, etc.)” (MEW 42, 43) distingue conse-

cuentemente al materialismo crítico de todos los determinismos metafísicos (teológicos, naturalistas, positivistas, socio-economicistas, psicólogos, etc.), sin disolver el mundo en contingencia con arrogancia posmoderna, confundiendo la teoría con la poesía y denunciando el conocimiento historiográfico como narrativas arbitrarias, de las cuales las más poderosas política y culturalmente serían entonces también las más válidas.

Traducción del alemán de José A. Zamora

REFERENCIAS

- ASBACH, Olaf (1997): *Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis : Entwicklungen der Kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930 - 1942/43*, Fráncfort et al: Peter Lang.
- BRAUNSTEIN, Dirk (2011): *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld: transit.
- BREUER, Stefan (1985): *Aspekte totaler Vergesellschaftung*, Freiburg: Ça-Ira.
- BREUER, Stefan (2001): *Ordnungen der Ungleichheit – die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871-1945*, Darmstadt: WBG.
- BREUER, Stefan (2004): “Ernst Fraenkel und die Struktur faschistischer Herrschaft. Zur Kritik der Doppelstaatstheese”, en Aden, Hartmut (ed.): *Herrschaftstheorien und Herrschaftsphänomene*, Wiesbaden: VS Verlag, 39-53.
- EICHHOLTZ, Dietrich (1980): Faschismus und Ökonomie. Zu Problemen der Entwicklung der Produktionsverhältnisse unter der faschistischen Diktatur, en Id./Gossweiler, Kurt (eds.): *Faschismusforschung. Positionen, Probleme, Polemik*, Berlin (Este): Akademie Verlag, 49-72.
- ELEY, Geoff (1980): “Deutscher Sonderweg und englisches Vorbild”, en Id./Blackbourn, David: *Mythen deutscher Geschichtsschreibung. Die gescheiterte bürgerliche Revolution von 1848*, Fráncfort, Berlín, Viena: Ullstein, 7-70.
- ELEY, Geoff (1988): “Wege zum Faschismus. Vorindustrielle Traditionen oder Krise des kapitalistischen Staates”, en Maderthaner, Wolfgang/Gruber Helmut (eds.): *Chance und Illusion Illusion. Labor in Retreat. Studien zur Krise der westeuropäischen Gesellschaft in den dreißiger Jahren*, Wien, Zurich: Europa Vlg., 111-150.
- ELEY, Geoff (1991): *Wilhelminismus, Nationalismus, Faschismus. Zur historischen Kontinuität in Deutschland*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- ELEY, Geoff (2013): *Nazism as fascism. Violence, ideology, and the ground of consent in Germany 1930 – 1945*, Londres: Routledge.
- FRAENKEL, Ernst (1974): *Der Doppelstaat*, Fráncfort: Europäischen Verlagsanstalt.

- FRANZEN, Hans-Joachim (1986): Die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und die industriekapitalistische Modernisierung im europäischen Vergleich – ein Weg oder viele? in: Grebing, Helga et al.: *Der deutsche Sonderweg in Europa 1806 – 1945. Eine Kritik*, Stuttgart et al.: W. Kohlhammer, 23-74.
- GANGL, Manfred (1987): *Politische Ökonomie und kritische Theorie. Ein Beitrag zur theoretischen Entwicklung der Frankfurter Schule*, Fráncfort et al.: Campus.
- GREBING, Helga (1974): *Aktuelle Theorien über Faschismus und Konservatismus. Eine Kritik*, Stuttgart et al.: W. Kohlhammer.
- GREBING, Helga (1986): “Einleitung: Der deutsche Weg – ein Sonderweg?” en Grebing, Helga et al.: *Der deutsche Sonderweg in Europa 1806 – 1945. Eine Kritik*, Stuttgart et al.: W. Kohlhammer, 11-22.
- GREBING, Helga (1986a): Preußen – Deutschland – die verspätete Nation?, en Grebing, Helga et al.: *Der deutsche Sonderweg in Europa 1806 – 1945. Eine Kritik*, Stuttgart et al.: W. Kohlhammer, 76-136.
- HENNIG, Eike (1973): *Thesen zur deutschen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 1933-1938*, Fráncfort: Suhrkamp.
- HENNIG, Eike (1974): “Zum Verhältnis von Industrie und Faschismus in Deutschland”, en Kühnl, Reinhard (ed.): *Texte zur Faschismuskonversation 1*, Hamburgo: Rowohlt, 140-163.
- HENNIG, Eike (1982): *Bürgerliche Gesellschaft und Faschismus in Deutschland. Ein Forschungsbericht*, 2ª ed., Fráncfort: Suhrkamp.
- HERER, Michal (2020): “On Fascism and Capitalism”, *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, Vol. 11, No.1, S. 48-58.
- HIRSCH, Joachim (2014): “Staatskapitalismus? Zur Kontroverse zwischen Friedrich Pollock, Max Horkheimer und Franz Neumann in Bezug auf den Charakter des nationalsozialistischen Systems”, en Ruschig, Ulrich/Schiller, Hans-Ernst (eds.): *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno*, Baden-Baden: Nomos, 60-72.
- HOFFMANN, Jürgen (2009): *Politisches Handeln und gesellschaftliche Struktur. Politische Soziologie der europäischen und der deutschen Geschichte*, 3ª ed. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- HORKHEIMER, Max (1988): “Die Juden und Europa”, en Max Horkheimer *Gesammelte Schriften* Vol. 4. Fráncfort: Fischer, 308-331.
- HORKHEIMER, Max (2003): “Autoritärer Staat”, en Max Horkheimer *Gesammelte Schriften* Bd. 5, Fráncfort: Fischer, 293-319.
- KERSHAW, Ian (1999): *Der NS-Staat. Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick*, nuev. ed., Hamburgo: Rowohlt.
- NEUMANN, Franz L. (1984): *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933 – 1944*, Fráncfort: Fischer.
- PEUKERT, Detlev J.K. (1982): *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde. Anpassung, Ausmerze und Aufbegehren unter dem Nationalsozialismus*, Colonia: Bund-Verlag.
- POSTONE, Moishe (2003): *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg: Ça-ira.

- ROTERMUNDT, Rainer (1980): *Verkehrte Utopien. Nationalsozialismus, Neonazismus, Neue Barbarei*, Fráncfort: Verlag Neue Kritik.
- SALDERN, Adelheid von (1983): "Permanente Krise? Stabilität und Instabilität des Herrschaftssystems im deutschen Faschismus", *Probleme des Klassenkampfes. Zeitschrift für politische Ökonomie und sozialistische Politik* 52, 79-102.
- SCHÄFER, Gert (1984): "Franz Neumanns Behemoth und die heutige Faschismuskussion", en: Franz L. Neumann: *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus*, Fráncfort: Fischer, 663-776.
- TESCHKE, Benno (2007): *Mythos 1648. Klassen, Geopolitik und die Entstehung des europäischen Staatensystems*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- TOOZE, Adam (2007): *Die Ökonomie der Zerstörung. Die Geschichte der Wirtschaft im Nationalsozialismus*, München: Siedler Verlag.
- WALLAT, Hendrik (2015): *Fundamente der Subversion. Über die Grundlagen materialistischer Herrschaftskritik*, Münster: Unrast Verlag.
- WINKLER, Heinrich August (1978): *Revolution, Staat, Faschismus. Zur Revision des historischen Materialismus*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WIPPERMANN, Wolfgang (1997): *Faschismustheorien. Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion*, 5ª ed., Darmstadt: WBG.

ANTI-LIBERAL LIBERALS, THE NATION AND LIBERAL ANTISEMITISM

Liberales anti-liberales, la nación y el antisemitismo liberal

MARCEL STOETZLER*

m.stoetzler@bangor.ac.uk

Received: July 12, 2021

Accepted: October 16, 2021

ABSTRACT

Starting from a discussion of remarks on liberalism in Horkheimer and Adorno's 'Elements of Antisemitism' in *Dialectic of Enlightenment*, Stoetzler explores the relationship between liberalism, nationalism and antisemitism, using as source material an emblematic discussion among German liberals around 1880 known as the 'Berlin Antisemitism Dispute'. In this dispute, leading political and academic figures including Theodor Mommsen, Moritz Lazarus and Ludwig Bamberger responded to anti-Jewish remarks by the historian and National-Liberal politician Heinrich von Treitschke. Treitschke's texts have been central to the development of modern antisemitism in Germany, while analysis of the debate they provoked illustrates the limitations of the liberal critique of antisemitism. The article suggests that both Treitschke's support for antisemitism and the ambivalence evident in the views of his opponents are rooted in the contradiction between inclusionary and exclusionary tendencies inherent in the nation-form: to the extent that liberal society constitutes itself in the form of a national state, it cannot but strive to produce some degree of homogeneity of a national culture, which in turn cannot be separated from issues of morality and religion. Discussion of the 'Berlin Antisemitism Dispute' can help interpreting an important dimension of Horkheimer and Adorno's 'Elements of Antisemitism' and putting both together to work for current debates on crucial aspects of liberal thought such as nationalism, patriotism, ethnic minorities, immigration and 'multicultural society', in addition to antisemitism.

Keywords: liberalism, antisemitism, nationalism, capitalism, *Dialectic of Enlightenment*, critical theory, Adorno, Horkheimer, Treitschke.

* Bangor University, UK.

RESUMEN

Partiendo de la discusión de algunas observaciones sobre el liberalismo en los “Elementos de antisemitismo” de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, el artículo explora la relación entre liberalismo, nacionalismo y antisemitismo usando como material la emblemática discusión entre los liberales alemanes en torno a 1880 conocida como la “Disputa del antisemitismo de Berlín”. En esta disputa, figuras políticas y académicas destacadas, entre las que estaban Theodor Mommsen, Moritz Lazarus y Ludwig Bamberger respondieron a unas observaciones anti-judías del historiador y político Nacional-Liberal Heinrich von Treitschke. Los textos de Treitschke fueron centrales para el desarrollo del antisemitismo moderno en Alemania, mientras que el análisis del debate que provocaron ilustra las limitaciones de la crítica liberal del antisemitismo. El artículo sugiere que tanto el apoyo de Treitschke al antisemitismo como la evidencia que revelan las perspectivas de sus oponentes arraigan en la contradicción entre las tendencias incluyentes y excluyentes inherentes a la forma nación: hasta el punto de que la sociedad liberal se constituye en la forma de un Estado nación, no puede sino intentar producir un cierto grado de homogeneidad en la cultura nacional, que a su vez no puede separarse de cuestiones de moralidad y religión. La discusión de la “Disputa del antisemitismo de Berlín” puede ayudar a interpretar una dimensión importante de los “Elementos de antisemitismo” de Horkheimer y Adorno y la colaboración entre ambos puede iluminar debates contemporáneos sobre aspectos cruciales del pensamiento liberal, como el nacionalismo, el patriotismo, las minorías étnicas, la inmigración y la “sociedad multicultural”, además del antisemitismo.

Palabras clave: liberalismo, antisemitismo, nacionalismo, capitalismo, *Dialéctica de la Ilustración*, teoría crítica, Adorno, Horkheimer, Treitschke.

My proposition on the matter of liberalism, the nation and antisemitism is simple, and although arrived at ‘empirically’ (through a nineteenth-century historical case study), it can be presented as a straightforward theoretical inference:

- *Liberalism* presupposes and ‘contains’ nationalism (in both senses of the word: housing and facilitating, as well as limiting and controlling),
- on the one hand, directly: nation-building is a central liberal concern in nineteenth-century Europe; and,
- on the other hand, indirectly: if liberalism presupposes and contains the capitalist mode of production (again, in both senses of the word), it indirectly also points to the nation because capitalism presupposes the modern state system as its political form which is chiefly organized as a system of nation states.
- *Nationalism* is the notion that the realm of each particular state (within the global system of nation states) should coincide with, or ‘be mapped onto’ a particular cultural realm, a geographical space inhabited by ‘a culture’, which in turn is

nothing but the reified notion of actual culture as it happens to be lived by particular people in a specific geographical space, misunderstood – ‘fetishized’ – as somehow uniquely and essentially defining the people who find themselves within this realm, or even emanating from their collective ‘soul’.

- Nationalism is therefore by definition always ‘cultural nationalism’. The dichotomy between ‘political’ and ‘ethnic-cultural’ nationalisms often referenced by liberals does not exist.¹
- *Culture* in turn includes all the things that are commonly addressed as ‘religion’, as well as all the societal, economic and political habits, practices, behaviours and customs that are supposedly informed by religion. (I say ‘supposedly’ because religion often merely canonizes and reifies these practices that typically predate the actual religions.) Because of this connection, it is very difficult for a liberal – who is by definition both a nationalist (as argued above) and a promoter of the capitalist mode of production – to be very liberal about religion, let alone nationality and ethnicity.²

¹ If such a thing as ‘political’ or ‘constitutional’ nationalism that was not ‘ethnic’ or ‘cultural’ actually existed, except in the imagination of some political philosophers (typically proponents of republicanism), it would not really be nationalism. As it does not actually exist, though, there is no point in discussing it, except in order to argue with those who find the notion of non-nationalist nationalism (which they sometimes call ‘patriotism’) normatively desirable.

² ‘Ethnicity’ I consider to be but shorthand for ‘this is how we do stuff round here’, whose assertion is inevitably an authoritarian proposition meant to patronize and regulate, or else fend off, strangers who may (as imperialists) or may not (as immigrants of whatever other kind) be engaged in a project of imposing their own version of ‘how to do stuff’. Defensive assertion of ‘how we do stuff round here’ is the less authoritarian and the more emancipatory the more it relies on reasoned argument, open to interrogation by anyone, as to why, in a perspective of generalized human emancipation, this (‘traditional’) practice is worth defending against that other (‘modern’) practice (or vice versa). Certainly in the perspective of the *Communist Manifesto*, no cultural practice is *in and of itself* to be defended just because it exists, or has existed for a long time. Many of the cultural and societal practices that capitalist expansion has destroyed, and keeps destroying, are good riddance (e.g. church authority), many others are worth preserving or even bringing back (e.g. Welsh-language poetry), but each case must be argued on its own merits. (For example: all languages are, beyond their function as means of communication, means of expression as well as repositories of general ways to see the world, and as such the more there are of them, the better for humanity. This is a compelling reason to promote their usage but not an argument for a reformed world-system of nation states in which there was a separate state for every language group on earth.) A general opposition to ‘cultural imperialism’ that rejects the destruction of ‘the ways we do stuff round here’ *as such* is reactionary. In this context it is worthwhile studying the ambiguities of liberalism itself on imperialism in relation to ‘traditional society’, a concept that was invented in the context of imperial administration: while imperialism and colonialism were projects promoted by liberals (sometimes opposed by conservatives, sometimes supported by socialists), they made sure that imperial rule *preserved* or even reinforced elements of ‘traditional society’ whenever it suited their interests. They have always been marvellously flexible and undogmatic in this regard; emancipatory movements have to be the same, except that their interest is emancipation.

- This is the logical origin, or ‘the necessity’, of liberals’ adoption of ‘liberal antisemitism’, or at least their failure to fight antisemitism effectively.³

I will in the following try to illustrate this proposition, reflecting on and pulling together different aspects of work I have done in the past.

1 ON THE CONCEPT OF ‘LIBERALISM’

The concept of ‘liberalism’ is highly contested and deserves a few words of definition. A major source of the lack of clarity of the concept is that historically the presuppositions of the liberal *world view* and the more practical propositions of specifically liberal *politics*, or else societal and political liberalism, have not necessarily always come in a package: invocations of progress, civilization, ‘industry and liberty’, individualism and social harmony can in practice lend themselves to very different and contradictory policies.⁴ In this situation, only a historical look at the concept’s history can give some guidance.

³ I am alluding to Frederic Raphael’s famous essay, of course (Raphael, 1990). Raphael suggests, with some echoes of Adorno, that antisemitism is ‘Europe’s elastic, agile, weightless companion, as necessary to its articulations as is the negative to its vocabulary’ (ibid.: 34). Antisemitism is so deeply embedded in European civilization that it will remain a ‘necessity’ as long as there are Jews who for (Christian) Europe cannot be allowed to simply exist: they can only exist as a negative, dead or alive. My argument, like that of Horkheimer and Adorno, is somewhat more optimistic: the Critical Theory position is that civilization *can* overcome such ‘necessity’ if it overcomes the way in which capitalist modernity, including liberalism, has locked civilization into its worst possible self. Another civilization remains possible if enlightenment reflects on and overcomes its own limitations (Stoetzler, 2009; 2018; 2019a and b). Support for Raphael’s much more pessimistic vision may be taken from David Nirenberg’s *Anti-Judaism* (Nirenberg, 2013) who provides the historical argument for Raphael’s (much earlier) conclusions.

⁴ George L. Mosse (1987: xiv) suggested to distinguish between ‘Liberal thought’ – in particular individualism and the concept of *Bildung* as an unending process – from ‘Liberal politics’. Jarausch and Jones write similarly that liberalism is not only ‘an organized political movement’ but also ‘a set of cultural attitudes, social practices, and economic principles’ (Jarausch and Jones 1990: 13). Arblaster (1984) suggests that only such positions ought to be called liberal in the full sense of the word that pursue specifically liberal *goals and values* – such as individual rights and freedoms, limited government, religious toleration, free-market economics – against the backdrop of the specifically liberal *world-view*, namely methodological individualism, secularism, confidence in the use of reason, confidence in progress. This definition has the advantage that it acknowledges that goals that are typically pursued by liberals can also be pursued by people who have different (for example socialist or conservative) world-views, and also that liberal presuppositions (in terms of world-view) can lead to ‘illiberal conclusions’ (as in the case of Hobbes). Wallerstein makes a similar case with his suggestion to distinguish between ‘lower case’ and ‘upper case’ liberalism. He argues that liberalism is, on the one hand, ‘the global ideology’ or ‘the geoculture (...) of the modern world-system’ (Wallerstein 1995: 1) – ‘lower case’ liberalism – but on the other hand, a particular movement or party within this framework – ‘upper case’ Liberalism.

The political concept of liberalism emerged in the context of the French Revolution (the *Directoire*) as the predominant centrist position opposing simultaneously reaction and (revolutionary, republican, democratic or socialist) radicalism (Vierhaus, 1982). Liberalism was supposed to be the politics that would warrant social harmony, by implication the very existence of society itself in spite of its contradictions. The advent of modern class society as shaped by industrial capitalism and its sharpened antagonisms led to a redefinition of the liberal notion of social harmony and how it was to be secured.⁵ German National Liberalism, which much of the following refers to, emerged from the experience in 1848 that the liberal vision of society could only be maintained in a coalition with the traditional ruling classes because democratic-republican movements were ready to take advantage of any power vacuum caused by a defeat of the aristocracy. In the German case, National Liberals entrusted the Prussian state with the destruction of traditional social structures in the various German states without allowing any such power vacuum to emerge. German National Liberals assumed that in the overall context of capitalist development, the modernizing dynamic of national unification would more or less automatically transform and modernize non-bourgeois political forms (basically what in the twentieth century came to be known as the optimistic version of ‘modernization theory’, developed by social scientists who were inheritors or even direct descendants of the German nineteenth-century National Liberals). Therefore, a ‘realist’ alliance with the representatives of non-bourgeois, more or less pre-capitalist political forms (Bismarck in particular) could seem to be legitimate and of long-term benefit to the liberal cause. At the same time, enmity towards state-led social policy was not universally shared among National Liberals: the notion that it was the task of the state to warrant social harmony had not been alien to the petty-bourgeois liberalism of the pre-1848 period, and also in the 1880s some liberals advocated moderate state-socialist reform. Some of them would have been perceived as ‘right-wing’, National Liberals, as opposed to ‘left-wing’, that is, ‘Manchester’ liberals, others evolved into a version of what in the British context is called ‘New Liberalism’. (Some free-market liberals were more friendly disposed to trade unionism than state-centric liberals typically were – that is, if and when they took their contractualist philosophy seri-

⁵ German liberalism before the caesura of 1848 was very much centred on the notion of (quasi natural) social harmony (that ought not to be disturbed by class-based organizations) (Langewiesche, 2000).

ously.) The continued existence of opposition within liberalism to what some German liberals called ‘English conditions’ or ‘Manchester capitalism’ on the grounds that they undermined the harmony of national unity constituted an important ideological bridge between liberal and antisemitic nationalism. More generically, the notion of opposing ‘Manchester conditions’ while endorsing (even if only implicitly) somehow acceptable forms of capitalism that are benign, harmonious, ‘fair’, humane etc. is a key ingredient of ‘left wing antisemitism’ beyond its explicitly liberal variety.⁶

2 HORKHEIMER AND ADORNO ON LIBERALS AND THEIR ANTI-LIBERAL OPINIONS

If one looked for one short key text on the subject of liberalism, nationalism and antisemitism within the context of Critical Theory, it would have to be the seventh thesis of Horkheimer and Adorno’s ‘Elements of Antisemitism’ in *Dialectic of Enlightenment*, originally published in 1947. It begins with one of this book’s more puzzling assertions: ‘But there are no antisemites anymore. In their most recent form, they were liberals who wanted to assert their antiliberal opinion.’ (Horkheimer and Adorno, 1987: 230; 1971: 179; 2002: 165).⁷ Horkheimer and Adorno propose in this section of the text a theoretical articulation of the difference between Nazi antisemitism and the one that had preceded and prepared it. As for the latter, they further distinguish between the antisemitism of old-school conservatives who had become ‘bloß reaktionär’ (Horkheimer and Adorno 1987: 230), ‘merely reactionary’, and the new type of anti-conservative, proto-fascist antisemites emerging around 1880⁸ who embraced antisemitism as an attack on the social order, invoking ‘the Jewish question’ as ‘the social question’. By the last decades of the nineteenth century, those

⁶ On ‘left wing antisemitism’, see Stuetzler, 2019c and 2021a.

⁷ ‘Aber es gibt keine Antisemiten mehr. Sie waren zuletzt Liberale, die ihre antiliberalen Meinungen sagen wollten.’ All translations are adapted from the available two (quite unreliable) English-language versions on the basis of the German text.

⁸ This periodization seems roughly to correspond to the notion that around that time liberal, market-driven capitalism began to turn into totalitarian, state-centric monopoly capitalism that was a precondition or foundation of both National Socialism and Stalinism. This conception, articulated by Horkheimer and Pollock at the time, although less so by Adorno, has often been critiqued (e.g. Postone and Brick, 1993). Without being able to discuss this here, I think it is neither quite as central a presupposition of *Dialectic of Enlightenment*-period Critical Theory as is usually asserted nor indeed quite as wrong.

were 'zeitgemäß', 'timely' or 'cutting edge'.⁹ Although the text is not entirely clear on this, 'liberal antisemites' might have belonged to the old-fashioned, properly nineteenth-century group who disliked Jews for various traditional reasons, but also the new, 'timely', transitional type of antisemites whom Horkheimer and Adorno describe as bourgeois rebels. Not unlike the agitation of contemporary anti-vaxxers and anti-maskers, the 'völkische Schimpfen war noch die Verzerrung von ziviler Freiheit' (ibid.: 231), 'the *völkische* yelling was still a distorted form of [exercising/asserting] civic liberty': these modern, political antisemites attacked 'the Jews' because they thought Jews stood in the way of the proper evolution of modern society, social justice, liberty and harmony. Talk about the republicanism of fools (although these were often rather 'educated' and articulate fools). Horkheimer and Adorno suggest that the type of antisemites that became dominant in the half-century between circa 1880 and 1933 then evolved into a type of antisemites, characteristic of National Socialist and post-Nazi societies, that is not really one, inasmuch as it does not proudly confess or even mention it: hence their (sarcastic) claim that 'there are no antisemites anymore'. This, perhaps the ultimate, most mature stage of antisemitism, takes itself for granted, not needing anymore to campaign about the evil that are 'the Jews'. It becomes part of the fabric of the accepted general worldview rather than an ideology in its own right, with its own name proudly declared and flagged up. It must be maintained, of course, that both the traditional and the transitional types never left the historical scene and were still very much around, and National Socialism certainly produced plenty of antisemitic propaganda (except in periods when the Nazi leadership dialled it down deliberately for strategic or tactical reasons). Horkheimer and Adorno (not untypically) make here an exaggerated and one-sided point for rhetorical purposes. Furthermore, traditional and transitional antisemitism types certainly have returned since to the effect that in the present, there indeed *are* antisemites of every conceivable type or flavour, arguably in addition to the naturalized, endemic variety that does not speak its name. Horkheimer and Adorno did not anticipate at the time quite to what extent this colourful variety of antisemitisms would bounce back after 1945 and endure.

In the next sentence, Horkheimer and Adorno expound on the dialectical relationship between liberalism and antisemitism: 'In der Bierbankpolitik der Antisemiten kam die Lüge des deutschen Liberalismus zum Vorschein, von dem sie zehrte

⁹ Horkheimer and Adorno name Hermann Ahlwardt and Hermann Kunze as examples of these modern types.

und dem sie schließlich das Ende bereitete' (ibid.: 231): 'The beer hall politics of the antisemites revealed the lie of German liberalism, on which it fed and whose demise it finally brought about'. 'The lie' would seem to refer to the false promises of harmony, fairness and equality made by liberals, in good faith or not, that are not practically delivered by the capitalist mode of production, though, which liberals also endorse:¹⁰ in denouncing its contradictions, antisemitism reveals the truth of liberalism. It 'feeds on' liberalism in two ways: it continues and evolves from, but also negates and destroys it. It is a kind of destructive realization or consumption, a negative kind of *Aufhebung*.

Post-liberal, totalitarian society in all its forms – fascist, western-democratic and Stalinist – has produced a form of antisemitism that has overcome the last vestiges of its origins in the age of liberalism and competitive free-market capitalism:

“Even though they insisted on using their own mediocrity as a license to subject the Jews to beatings in which universal murder was already latent, they at the time still had too much to lose economically (so sahen sie ökonomisch doch noch genug vor sich selber) when they weighed up the risks of the Third Reich against the advantages of a hostile form of toleration (die Vorteile einer feindseligen Duldung). Antisemitism was still one amongst a range of competing impulses that determined subjective choice (ein konkurrierendes Motiv in subjektiver Wahl). The outcome related specifically to it. The whole chauvinistic vocabulary was implied, though, from the start in the adoption of the *völkische* thesis. Antisemitic judgement had always already reflected stereotyped thinking. Today only stereotypy remains. Choices are still being made, but only between totalities.” (1987: 231; 1971: 179; 2002: 166)

Its fascist form was already contained in the antisemitism of the transitional period 1880-1933, just as the *völkische* movement already contained the NSDAP,¹¹ but individuals then still made choices on the basis of competing impulses, only one of which was the antisemitic one. These impulses were not yet integrated and automated into programmed totalities of sets of impulses. Individuals were still able to

¹⁰ The genitive 'the lie of German liberalism' is a bit tricky to interpret: it could mean that German liberalism told a particular lie, but it is unclear which one. It seems rather that it materially is or consists of a lie. One also wonders whether they really meant that only *German* liberalism is a lie, or liberalism in *Germany* was a lie, or always was or is one anywhere, which seems more plausible within the framework of Critical Theory.

¹¹ On this see Ziege, 2002. Ziege uniquely and importantly includes the gender dimension in her detailed and closely source-based analysis of this discourse.

decide against moving from pogroms to extermination when economic rationality and self-interest dictated it. Whenever they acted antisemitically, they did so deliberately because they decided in one situation it was safe, advantageous or reasonable to do so, when in another situation they decided otherwise. They were antisemites because they wanted to, whereas the post-liberal, totalitarian types were antisemites by default, having subscribed to being a *Volksgenosse*, a member of the nation-race, the *Volk*. Different from the former, the latter could be antisemites without even knowing it, but they were ever more efficient antisemites for it. It had become part of 'second nature', as it were. Horkheimer and Adorno construct here what is a kind of ideal-type (in the sociological sense) on the one hand in order to understand National Socialism but on the other hand because they expected the fully post-liberal type of antisemite to survive the end of fascism and to constitute part of the fascist inheritance of the western-democratic type of societies. (In Stalinism it was evident anyway, but about this they never say very much in detail).

Ideology becomes an 'inventory of slogans', antisemitism 'a plank in the platform'. In order to remain relevant, one must vote for one of the big parties whose candidates form 'blocs' or 'tickets': if one supports fascism because one wants the trade unions destroyed, the destruction of the Jews is automatically included as it is part of the same 'ticket' or 'platform'. (One imagines the situation would be different if there were for example several fascist parties on offer, including fascist parties with differing policies concerning the neutralization of 'the Jews', as well as multiple other parties with specific profiles. Arguably such systems may lend themselves to less automatized decision-making and therewith also less stereotypical thinking. Horkheimer and Adorno seem to presuppose here that the typical late-capitalist situation is that of a two-party state like in the USA or UK, to which the Weimar system approximated itself in its last years.) 'The antisemite's conviction, however mendacious it may have been, has been absorbed into the preconditioned reflexes of the subject-less exponents of particular standpoints (Standorte)' (Horkheimer and Adorno 1987: 231). 'Standorte' seems to refer here to what sociologists today would call 'social positionings' - the idea (first expressed by Karl Mannheim and fiercely critiqued by Horkheimer at the time) that political positions mechanically reflect social positionings, usually conceived of in terms of class, without much interference or

mediation by actual, active subjectivity, i.e. *thinking*.¹² Parties that are properly partisan and partial, and therewith, in a complex modern society, inevitably multiple, are replaced in post-liberal, totalitarian society by ever fewer large-scale, unified political apparatuses that one ‘belongs to’ by virtue of positioning, not of ideological convictions and actual social experiences made as an individual within civil society. One does not need to develop active subjectivity as none is required – the choices are already made, ready to go.¹³ It is perhaps worth pointing out that the qualification ‘however mendacious it may have been’ indicates that Horkheimer and Adorno do not in fact suggest that era of free-market liberalism was a golden age of some sort: the overall thrust of the text is clearly that the totalitarian constellation negated but also immanently evolved *out of* the liberal constellation. The former is *both* the negation and the fulfilment of the latter. To remain comprehensible also to philosophers: their identity is that of the identity of their identity and their non-identity.

3 THE BERLIN ANTISEMITISM DISPUTE OF 1879/80: REJECTION OF, VERSUS MIXED FEELINGS ABOUT, ‘GERMAN-JEWISH MISCHCULTUR’

The German National-Liberal historian and politician, Heinrich von Treitschke (1834-96) is the classic example of the type of antisemite described by Horkheimer and Adorno as ‘liberals who wanted to assert their anti-liberal opinion’, a notion Horkheimer and Adorno proposed in contrast to that of late-modern, post-liberal, fascist and post-fascist antisemites. As ‘western’ liberal society has historically defeated fascism in WW2 (and subsequently defeated also its Stalinist ally in the Cold War), study of the forms of antisemitism that occur in *liberal* societies is (again) of highest urgency: if liberal antisemitism ever disappeared at all, it bounced back after the defeat of fascism. As we are currently in a constellation where all kinds of political forms seem to be present and to morph into each other, creating new mutations and variants in the process, the type of antisemitism represented by Treitschke demands analysis as much as the Nazi variety that followed it. The ability of the one

¹² Mannheim’s position resembles in this regard the notion of the ‘societal dopes’ that mainstream sociologists typically accuse the Frankfurt School of promoting. Mannheim proposed his version of ‘standpoint theory’ as a general sociological theory, though, whereas in Horkheimer and Adorno’s hands it becomes an indictment of *totalitarian, post-liberal* society in particular. This implies of course that things do not *need* to be thus.

¹³ It is striking how similar this account is to Guy Debord’s concept of ‘the spectacle’, formulated twenty years later.

to metamorphose into the other is an instance of what Horkheimer and Adorno named the dialectic of enlightenment.

Treitschke, although born in Saxony, was a main ideologist of a Prussian-led unification of ('smaller') Germany. He was a National-Liberal Member of Parliament and professor at Berlin University. One of the reasons that Treitschke became the poster boy for German antisemitism around 1880 is that he made some remarks supporting the then newly emergent antisemitic movement that were responded to by a number of key figures of German liberalism at the time. Often dubbed the 'Berlin Antisemitism Dispute', it is a highly revealing case study for researching the relationships between liberalism, nationalism, antisemitism, and ideas about race, culture, society and religion. Treitschke and his fellow liberals reacted to and discussed the antisemitic movement that was to become the precursor of the Nazi type of antisemitism, but produced a discourse that is more accurately understood as a precursor of today's discussions on liberal multiculturalism. Close reading of the dispute reveals how difficult it was for the anti-antisemitic liberals, who aimed to defend Jewish emancipation and legal equality, to distance themselves from their pro-antisemitic colleague, and how the radical antisemites, who watched and commented on the liberals' dispute, exploited the spectacle as affirmation of their own answers to the same questions. This constellation allows us to get a good impression of the dialectic between liberal and radical ('racial') antisemitism, and of the half-hearted and mostly toothless liberal defence against antisemitism, exposing liberals' difficulties with what we would now call multiculturalism.¹⁴ The gist of my argument here is that the liberal defence of emancipation was hampered by the limitations of liberalism itself. I suggest that Treitschke was the kind of illiberal liberal referenced in *Dialectic of Enlightenment*, while the analysis of the 'Berlin Antisemitism Dispute' also provides a route into exploring the relationship between the themes of *Dialectic of Enlightenment* and contemporary debates on race, culture, nation and multicultural liberalism. Reading these texts in this constellation puts the latter into the much grander, more radical perspective of *Dialectic of Enlightenment's* interlocking critiques of capitalist modernity and of civilization.

In November 1879, Treitschke reflected in a review of current affairs on the anti-Jewish activities of some groups and individuals, particularly in Berlin, in a way that

¹⁴ The following section is based on material discussed in much more detail in Stoetzler 2008b; see also Stoetzler 2008a, and Stoetzler and Achinger 2013.

was generally understood to support their cause.¹⁵ The best known amongst the respondents to the remarks made by Treitschke included the social scientist Moritz Lazarus (1824-1903), the historian Theodor Mommsen (1817-1903) and the banker and politician Ludwig Bamberger (1823-1893).¹⁶ The historical background to the Dispute is marked by the foundation of the German *Reich* in 1871 and the formation of fringe groups of radical antisemites in 1879, in the context of which the word 'antisemitism' itself was coined.

Treitschke's texts are notorious for formulations such as 'The Jews are our misfortune' (Treitschke, 1896: 26), or: 'our country is invaded year after year by multitudes of assiduous trouser-selling youths from the inexhaustible cradle of Poland' (ibid.: 23). Although they are generally acknowledged to have been crucial for the gaining hegemony of modern antisemitism in Germany, Treitschke was a figure of the centre, not the margins of German society at the time.¹⁷ In the dispute, nationalist liberals responded to a fellow nationalist liberal's anti-Jewish remarks, while both sides were equally committed to defending and helping consolidate the newly founded German nation-state.¹⁸ Both sides shared assumptions about the national state, emancipation and the status of cultural or ethnic minorities.

In one of the key passages of the article that triggered the 'Berlin Antisemitism Dispute', Treitschke stated the following:

"What we have to demand from our Jewish fellow-citizens is simple: that they become Germans, feel themselves simply and justly to be Germans, regardless of their faith and their old sacred memories, which all of us hold in reverence; for

¹⁵ A comprehensive analysis of the dispute, as well as complete translations of Treitschke's 'Our prospects' and Lazarus' 'What does national mean?' are contained in Stoetzler 2008b. Good surveys of the dispute are contained in Abraham (1992) and Meyer (1966). The classic sociological interpretation of the dispute is by Arthur Rosenberg (1930). See also the respective passages in Massing (1949), Salecker (1999), Claussen (1987) and Reemtsma (1992).

¹⁶ Lazarus was the president of the Israelitic Synods of 1869 and 1871 and co-editor of the *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, a journal that pioneered what nowadays would be referred to as cultural anthropology. Mommsen was also a professor at Berlin University and the author of *Roman History*, whose celebration of Julius Caesar influenced the political thinking of middle class Germans in the 1860s. Bamberger was a republican and had been a participant in the *Reichsverfassungskampagne* of 1849. Then a Proudhonist, he became a successful banker. On return from exile in 1868, he became an advisor to Bismarck and played a leading role in the restructuring of the German currency system. Bamberger and Heinrich Bernhard Oppenheim were crucial figures of successively the *Deutscher Nationalverein*, the *Fortschrittspartei* and the pro-Bismarck National Liberal Party.

¹⁷ On Treitschke's liberalism cp. Langer (1998); Megay (1958) and Krieger (1957); see also de Ruggiero ([1927] 1981).

¹⁸ Treitschke left the National Liberal Party in July 1879 because it was less than unanimous in its support for the introduction of a number of tariffs.

we do not want thousands of years of Germanic civilization (Gesittung) to be followed by an era of German-Jewish mixed culture (Mischkultur). ... it cannot be denied, however, that there are numerous and powerful groups among our Jewry who definitely do not seriously intend to become simply Germans” (Treitschke, 1896: 23).

The logical structure of this statement is contradictory: the demand the Jews become Germans ‘regardless of faith and memories’ seems to imply that religion is irrelevant for being German. This ‘demand’ appears to be a statement about state citizenship and loyalty only. Treitschke’s specification of Germanness as ‘feeling’ oneself to be German, however, seems to determine the ‘becoming German’ as a process in which a choice that is *political as well as cultural* is internalized. This impression is confirmed by the subsequent sentence – the sentence introduced by ‘for’ – in which Treitschke explains why he demands the Jews become Germans: ‘we’ do not want ‘Germanic civilization’ to be replaced by a ‘mixed culture’. The wish – a statement about ‘civilization’ and ‘culture’ – provides Treitschke with the reason for the demand the Jews become Germans. If the concern about the purity of German culture provides the grounds for the demand for the Jews to ‘become Germans’, the latter cannot be primarily a matter of state citizenship but must be cultural. It is doubtful then how ‘faith and ... old sacred memories’ could be bracketed out of the equation. Here lies a crucial contradiction in Treitschke’s discourse.

4 THE LIBERAL NATIONALISM OF THE ‘DECLARATION OF THE NOTABLES’: HOW BEST TO OVERCOME PARTICULARITY

The most momentous statement against Treitschke’s anti-Jewish remarks was the ‘Declaration of the Notables’, published in November 1880 by a group of seventy-five leading politicians, businessmen and academics of Berlin. The declaration is a confident formulation of post-1848 German liberalism’s emphasis on the intrinsic connection between national unity, individual liberty and market economy. It is implied that endangering any one element of this packet endangers all of them:

“Fierce struggles have united our fatherland to a powerfully rising Empire. Unity has been achieved because the feeling of necessary belonging (nothwendigen Zusammengehörigkeit) carried the victory over the tribal and religious divisions that had fragmented our nation like no other. Making individual members [of the nation] pay for these divisions is unfair and vulgar and mostly punishes those

who honestly and seriously strive to overcome [their] particularity and to achieve true amalgamation with the nation (in *treuem Zusammengehen mit der Nation die Sonderart abzuwerfen*). They experience it [this discrimination] as a breach of loyalty from those with whom they feel they are striving for the same goals. It prevents what is and remains the common goal: the harmonization of all past divisions that still continue to exist within the German nation. ... respect for every denomination; equal right; equal sun in competition; equal recognition of merit and achievement for Christians and Jews” (‘Declaration’, 1965: 202; 204).¹⁹

Although being directed against (among others) Treitschke, the declaration took up the same basic theme – nation building through amalgamation and overcoming of particularity – with a different emphasis on its political-economic implications.

Ludwig Bamberger, a leading member of the National Liberal party that Treitschke had left just a few months earlier, reminded Treitschke of what tended to be at the time the National Liberal understanding of the concept of culture: ‘... culture is just the opposite of the linear propagation of a single national spirit (*Volksgeist*), and German culture stands so high because it managed to assimilate and digest so much’ (Bamberger, 1965: 171f). The similarity to today’s liberal-multicultural celebrations of ‘diversity’ is striking. Treitschke responded with a comment on what in today’s parlance would be ‘cultural hybridity’:

“The intellectual work of past millennia is given to all modern peoples to lean on. Although our German culture (*Gesittung*) flows ... from three sources, classical antiquity, Christianity and Germanity, it is not at all a mixed culture: we have amalgamated the Christian and the classical ideals with our own essence (*Wesen*) so totally that it has become part of our flesh and blood. But we do not want the neo-Jewish being (*das neujüdische Wesen*) to join these three cultural powers as a fourth one because whatever elements of Judaism fit in with the German genius have long been included into our culture through the mediation of Christianity. ... the neo-Jewish spirit leads our people astray when it faces ours independently” (Treitschke, 1896: 54).

Bamberger and Treitschke share the notion that national culture emerges over time through ‘amalgamation’ or ‘assimilation’ of disparate elements, a pivotal idea of nineteenth century liberal nationalism (Abraham, 1992). The disagreement is about the particulars of the recipe: at what point has the ideal mixture been found?

¹⁹ This is from the ‘Erklärung’ (Declaration of the Notables [1880]), as contained in Walter Boehlich (ed.), (1965). An English version of the ‘Declaration’ is contained in Pulzer (1988: 326-7).

should there be another helping of Judaism in the mix, or would that mean over-egging the cake? Again, this motive is common in contemporary discourses on multiculturalism: right-wing liberals still today tend to argue that diversity is welcome as long as it makes society stronger (and eating out tastier) but there is a cut-off point when it becomes ‘too much’ and endangers ‘social cohesion’.²⁰

5 MOMMSEN’S NOTION OF THE JEWS AS A ‘FERMENT OF COSMOPOLITANISM AND NATIONAL DECOMPOSITION’

A differing articulation of the liberal conception of German nation-building was offered by Theodor Mommsen.²¹ Mommsen reacted to Treitschke’s referencing a passage in Mommsen’s own major work, *Roman History*.²² Mommsen tried to argue that this passage should not be seen as supporting antisemitism. In *Roman History*, Mommsen had depicted the formation of the Roman Empire as a process of ‘national decomposition’ in the course of which ‘the Greek and the Latin nationalities find a peace with each other’ that is based on ‘the rubble of second rate peoples’ (Hoffmann 1988: 89). Greek and Latin elements are the ‘positive’ elements of the new citizenry, while the Jews and others form the ‘parasitical’ Hellenistic-Oriental population of Rome (a precursor of the nineteenth- and twentieth-century notion of *Ostjuden*, as it were). The ‘Barbarian’ nations had to be destroyed, while the Jews – that ‘peculiar, flexible but enduring people’ – acted ‘as it were’ as a third party (Mommsen 1857: 529f).²³

“Already then we find the distinct antipathy of the Occidentals against this so thoroughly Oriental race and its foreign opinions and mores. Nevertheless, this Jewry – although it was not the most pleasant trait of the nowhere pleasant picture of the miscegenation of peoples (*Völkermengung*) of the day – was a historical element that developed in the natural course of things” (ibid.).

Mommsen argues that Caesar wanted to take advantage of two characteristics of the Jews: first, their indifferent behaviour against any state, second, their tendency

²⁰ A current representative of this anti-multiculturalist discourse is Eric Kaufmann; cp. Stoetzler (2021b).

²¹ Mommsen was also one of the key signatories of the ‘Declaration of the Notables’.

²² Mommsen’s *Roman History* had considerably influenced the German educated classes, especially through the positive depiction of Julius Caesar, often seen as an endorsement of the kind of politics that Bismarck came to stand for.

²³ This is from *Römische Geschichte vol. three, second edition*, book 5, chapter 11.

to adopt any nationality to a certain extent in order to ‘wrap up’ (‘umhüllen’) their ‘national particularity’. The formulation by Mommsen that Treitschke referred to (in a text from 1880: Treitschke, 1896: 123-5) was this one:

“Already in the old world, the Jews/Judaism (Judenthum) were/was a powerful ferment of cosmopolitanism and national decomposition and for this reason a particularly legitimate member of the Caesarian state whose polity was nothing but cosmopolitanism, whose nationality (Volksthümlichkeit) was nothing but humanity” (Mommsen, 1857: 529f).

This remark became a staple reference in antisemitic literature since Treitschke quoted it. In his response, Mommsen emphasized that it had been meant to *celebrate* the constructive role Jewish destructiveness has for the processes of state-formation:

“Without doubt the Jews are an element of tribal decomposition in Germany just as they once were an element of national decomposition in the Roman state. This is why in the German capital, where the tribes actually mingle more thoroughly than anywhere else, the Jews hold a position for which they are envied in other places” (Mommsen, 1965: 217).

The equivalent of the *nationes* in the Roman Empire are the ‘tribes’ (Stämme) in the new German Empire. Their decomposition is a precondition of state formation. By using Mommsen’s formulation of the ‘ferment’ of ‘national decomposition’, Treitschke associated Mommsen’s view of the Jews with his own and that of the antisemites. Liberal defense of the Jews was henceforth vulnerable to pointing out the embarrassing fact that Mommsen, one of very few non-Jewish defenders of Jewish emancipation at the time, had himself provided a formulation that became a much used antisemitic slogan.²⁴ I would argue, though, that Treitschke’s use of Mommsen’s formulation was not as disingenuous as Mommsen furiously claimed it was. Mommsen’s supposedly ‘philosemitic’ position resembles the enthusiasm shown a few years later by many, including some Jewish intellectuals for Werner Sombart’s tendentious historiography of capitalism that attributed to Jews a pioneering role that was seen by some as flattering and celebratory, by others though as a slander – depending of course on what position anyone would have taken on the merits, or faults, of capitalism. For Sombart, in fact, whose politics were nationalist and state-socialist (‘new liberal’, as it were), Jews were responsible for *the wrong kind of capitalism*.²⁵ It also reverberates in some contemporary liberals’ invocations of the

²⁴ Hoffmann (1988,102) references amongst others Lagarde, Hitler and Göbbels.

²⁵ See various contributions in Stoetzler, ed., 2014.

supposedly ‘mercurial’, cosmopolitan and especially modernist disposition of Jewish people (e.g. Slezkine, 2004), be this understood as a national or a cultural-ethnic category. The entire approach of pointing out, let alone ‘celebrating’ this or that ethnic group for being ‘the pioneers’ of such a contradictory and ambiguous social phenomenon as capitalism is bound to be misleading in any case and is best avoided in any context whatsoever. Furthermore, Mommsen’s enthusiasm for Caesar and Roman imperialism suggest he was perhaps not entirely averse also to modern Caesarism and the imperialist destruction of ‘Barbarian peoples’ in the present.

Mommsen connected his rejection of Treitschke’s position with his own view of nation-building:

“A certain amount of mutual grinding down [of their peculiarities] on the part of the tribes (ein gewisses Abschleifen der Stämme an einander) is demanded unconditionally by the current situation, i.e. the formation of a German nationality that is not identical with any particular tribe (Landsmannschaft). The big cities, and first of all Berlin, are its natural protagonists. I do not consider it at all a misfortune that the Jews have been active in this direction for generations. It is my opinion that Providence, much more than Herr Stöcker, has understood very well why a few percent of Israel had to be added to form the Germanic metal” (Mommsen, 1965: 219).²⁶

Mommsen presents progress in nation-building as a quasi-natural process that has to be somewhat painful. So, stop whining and grow up!, is Mommsen’s message to Treitschke. A large part of the rhetorical and emotive power of Mommsen’s statement lies in its ambivalence. His affirmative depiction of the role of the Jews for the modernizing process still leaves the antisemitic stereotype intact: Mommsen implicitly accepts the antisemitic diagnosis of ‘Jewification’ of society but recommends putting up with and embracing it, accentuating the positive, rather than opposing the inevitable.

6 TREITSCHKE’S NOTION OF THE JEWS’ INABILITY TO BUILD A STATE

Central to Treitschke’s view of the Jews was their inability to build a state of their own:

²⁶ Berlin court chaplain Stöcker, perhaps the most prominent antisemite at the time, had held a widely noted speech just a few months before Treitschke published ‘Our Prospects’ whose content overlaps considerably with Treitschke’s argument.

“Since its dispersion over the whole of the world, Jewry existed in an irresolvable inner contradiction; it suffered the tragic fate of a nation without state. The Jews always wanted to live under the protection of Occidental laws ... and yet claim to be a strictly separate nation. Such an attitude always had to provoke new struggles because it stands in such fierce contradiction to the hard necessity of the unity of the state (zu der harten Nothwendigkeit der Staatseinheit)” (Treitschke, 1896: 37f).

The root of all Jewish defects is their lack of statehood, an argument that seems to echo the Hegelian notion of the ‘historyless people’. In an environment that is characterized by the necessity that all (other) nations form states, this anomaly of the Jews cannot but lead to trouble; even ‘noble and highly gifted nations’ (such as the Germans) are driven by the Jews into hating them. But in spite of being unable to form a state, Treitschke argues that the Jews still maintained a sense of separate nationhood:

“Today the unfortunate struggle is settled, civil equality of the Jews has long been achieved in all civilized states (Culturstaaten) ... With emancipation achieved, however, the old Jewish claim to separate nationhood has also become totally obsolete. In the present century of national state formations, the European Jews can have a role that is peaceful and conducive to civilization (der Gesittung förderliche) only if they decide to dissolve into the civilized peoples (Culturvölkern), whose languages they speak – as far as religion, tradition and tribal characteristics (Stammesart) allow this to happen” (Treitschke, 1896: 38).

Not being able to build a state, the Jews ought to give up their nationality in order to be ‘conducive to civilization’, i.e. not to stand in the way of the other nations’ nation building. Treitschke appeals to the Jews to give up their stubborn resistance to assimilation but adds the important caveat that they may be prevented from doing so by their ‘religion, tradition and tribal characteristics’. The liberal expectation that the Jews give up their Jewishness is intertwined here with the implicitly racist suspicion that maybe they *cannot* do so.

7 MORITZ LAZARUS: THE PROPOSITION OF MULTICULTURALIST LIBERALISM

One contributor to the dispute advocated diversity in a manner astonishingly close to today’s liberal multiculturalism, Moritz Lazarus. His was the most comprehensively developed challenge to Treitschke. He commented:

“Mores, customs, strivings, life-styles can, may and should be diverse; they will have to be objectively different because they are meant to be the ultimate, the most pure, the most certain for everyone [subjectively]. (...) How will truth grow if not through spiritual struggle, (...) through the competition of forces?” (Lazarus, 1880: 42)²⁷

Lazarus defends diversity in the name of ‘the competition of forces’ and the notion that truth grows thanks to it. His choice of words puts his argument in the vicinity of political economists’ view that general wealth grows through economic competition. For Lazarus, ‘the permanent vocation of the Jews’ is to be promoters of difference, a role Jews and Germans hold in common (ibid.: 44). Lazarus sees at the root of the problem of Jew-hatred a conception of history that is teleological and linear, and whose theological equivalent would be Christian supercessionism. He rejects the notion that the earlier ‘stage’ of a development has a right to exist only insofar as it ‘gives birth’ to the subsequent ‘stage’ or form of existence (ibid.: 41). He argues that ‘the generic’ or ‘humanity’ is not the *outcome* of an evolutionary process but the totality of all the forms or individuals that evolve in the process. Rather than believing that history is evolving towards an ‘end’ it ought to be understood that ‘the whole great diversity of spiritual life and creation’ is ‘precious in itself’.

“Here [in the linear and teleological conception of history] lies the deepest root of all intolerance. This is why for the Catholic, Protestantism is nothing but heresy, while for the Protestant, Catholicism is but a preparatory stage. (...) It has been held as an ideal that the whole world should adopt the culture of one people: all should become Roman or French. True culture, though, consists in diversity” (ibid.).

Lazarus condemns the imperialism of Roman and then French culture although he does not reject the notions of development and progress in general. The ‘ultimate’ though consists for him not in ‘unity’ but in ‘totality’ and ‘diversity’, ‘which neither can nor should be destroyed’. Lazarus’ position marks the most liberal limit point of liberalism, consisting in the (positivist, and philosophically conservative) affirmation of the totality of differences as they exist and evolve. He argues that ‘it has been long established’ that the most diversely mixed peoples turn out to be the culturally and historically strongest ones, a variant of the National-Liberal argument

²⁷ This lecture, *Was heisst national? (What does national mean?)* was given on December 2, 1879, before the general meeting of the *Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums*. The printed version of the speech was widely circulated.

already referred to above. For Lazarus, though, it follows that the German Jews ‘have the duty ... to remain Jews’ and to put their Judaism ‘to the service of German national spirit as a part of its strength’. This is not, however, an issue of the ‘mixing of blood’ but of ‘spiritual abilities, moral drives’, and the ‘longing to shape the world’. These ‘spiritual abilities’ are incorporated individually in the tribes that come together to form the nation: only in the nation they are harmonized and transcend the individual and the tribal towards the generically human. Lazarus remains in this way and in spite of his ‘multi-culturalism’ within the National-Liberal framework.²⁸

8 TREITSCHKE’S NOTION OF ‘OUR PEOPLE’S ANCIENT GOOD-NATURED WILLINGNESS TO WORK’

Another one of the characteristics Treitschke held against the Jews was their economic spirit. He writes:

“There is no German merchant city that does not count many honest, respectable Jewish firms among its number. But it cannot be denied that the Semites have contributed a large part to the dishonesty and deception and the bold greediness of the boom-time mischief (Gründer-Unwesen), and that they share heavily in the guilt for the contemptible materialism of our age which regards every kind of work only as business and threatens to suffocate our people’s ancient good-natured willingness to work (die alte gemüthliche Arbeitsfreudigkeit unseres Volkes)” (Treitschke, 1896: 24f).

Treitschke’s term, ‘Arbeitsfreudigkeit’ seems to denote a sense of duty combined with the pride of good work. On this issue, Treitschke was strongly reprimanded by fellow liberals. Heinrich Bernhard Oppenheim (1819-80),²⁹ wrote: ‘The whining about the spiritlessness (Ungemüthlichkeit) of modern production comes from the bunglers who fail to produce up to date products and who would be saved if they could hide behind the privileges of a guild or a system of protective customs’ (Oppenheim, 1880: 20). Ludwig Bamberger likened the propaganda against the exploitation of the Germans by the Jews to that about the Germans in Russia: Russian nationalists and pan-Slavists similarly accused the Germans of being a foreign conquering

²⁸ On Lazarus, see Stoetzler, 2008b and 2014.

²⁹ Oppenheim was a journalist and a close co-operator of Bamberger. In his influential text on *Kathedersozialismus* (a term Oppenheim coined in 1871) of 1873, he argued that trade unions were a corrupting influence on workers, and academic theorists of (state-)socialism were a threat to academic freedom (Hamburger, 1968: 268).

group exploiting the native population. Bamberger insisted that a group of economically successful immigrants served rather than exploited their new country and added:

“Hopefully Herr von Treitschke, who used to profess sound economic principles, will not intend making concessions to the simplistic delusion – currently coming back into fashion – that those who make money through their labour exploit society and do not through their services make society so much richer” (Bamberger, 1965: 164).

Bamberger suggests here that Treitschke’s rejection of the ‘contemptible materialism of our age’ was a turn towards a covert form of socialism. The thrust of this attack was that Treitschke was a most prominent enemy of both *Kathedersozialismus* (socialism of the lectern; monarchic state socialism) and Social Democracy: it was a sharp move to suggest that Treitschke was now turning into a socialist:³⁰ Treitschke attacked specifically *the Jews* for being unproductive, whereas socialist antisemites attacked *unproductive wealth* as such for being ‘Jewish’. Bamberger deliberately conflates Treitschke’s liberal antisemitism with socialist antisemitism and, by implication, the latter with socialism *tout court*.

Bamberger’s formulation that it is a ‘simplistic delusion’ to say ‘that those who make money through their labour exploit society and do not through their services make society so much richer’ is the kind of liberal argument that Adorno and Horkheimer must have had on their minds when they claimed that a specifically bourgeois delusion was implicated in the overall social process that produces antisemitism: ‘Bourgeois antisemitism has a specific economic foundation: the concealment of domination in production’ (Horkheimer and Adorno, 1987: 202). Industrial capitalists do not usually admit to appropriating value but present themselves instead as producers. Exploitation must then be the work of the sphere of circulation. In reality, though, appropriation and exploitation take place ‘not only on the market but at the very source’, in production (ibid.: 203). Any serious theory of modern society must be able to explain the decisive social fact of capital accumulation. In situations where liberals are forced to fight Social Democracy (as in Imperial Germany), they must denounce the rational (Marxian) explanation of the apparent miracle (the labour theory of value) along with irrational ones (such as, cheating by ‘the

³⁰ Treitschke supported the (anti-social democratic) *Sozialistengesetze* in their sharpest form and had made in 1874 furore with a pamphlet against socialism (‘Der Sozialismus und seine Gönner [Socialism and its benefactors]’, in: *Preussische Jahrbücher* 34, 67-110).

Jews’): thereby they help create the intellectual confusion that typically benefits antisemitism. It is in this sense that the liberal position such as exemplified in Bamberger’s generic declaration that ‘those who make money’ are producers not expropriators is indirectly complicit with the antisemitic attack on ‘the Jews’.³¹

9 TREITSCHKE’S NOTION OF THE ‘SECULAR’ GERMAN STATE AS A ‘CHRISTIAN NATION’

Perhaps surprisingly, given that ‘modern antisemitism’ is often construed in opposition to ‘religious anti-Judaism’, a discourse on the role of religion was quite central to the way state, nation and culture were debated in the ‘Berlin Antisemitism Dispute’, and also in the wider antisemitic literature of the time. *The German Guard*, the most important of the radical antisemitic publications, carried on its front page a quotation from the Greek philosopher Plutarch: ‘You can rather build a city in the skies than see a state endure without religion.’ (*Die Deutsche Wacht*, July 1880: 629). It is quite clear from the overall discourse of Marr and Naudh – who seem to have been atheists – that for them religion is just an element of *raison d’état*. For Treitschke, the same seems to be true despite his more emphatic and regular professions of piety.

In a key passage of his third contribution to the Dispute, Treitschke argues that the state, although it ought to be secular, needs a degree of societal unity of ‘emotional life’, which in turn depends on some degree of clerical unity within the nation:

“¡That living consciousness of unity that constitutes nationality [can usually not be formed] amongst people who think in fundamentally different ways about the highest and most sacred questions of emotional life. ... I am not a follower of the doctrine of the Christian state, because the state is a secular order and has to exert its power with impartial justice also against non-Christians. But without doubt we Germans are a Christian nation” (Treitschke, 1896: 57f)

Treitschke reveals here a contradiction that lies at the heart of his thinking: the state be secular, but the ‘consciousness of unity’ that is pivotal to the state be based on a consciousness of the religion shared by the nation.

³¹ Treitschke abandoned the economic line of antisemitic reasoning as a reaction to reprimands by his former party colleagues. The radical antisemites however showed themselves grateful for Treitschke’s acknowledgement of one of their pivotal and most popular lines of reasoning and developed it much further (see Stoetzler 2008b, 79-88).

Treitschke received (not necessarily welcome) assistance from the radical antisemite Naudh in this issue. Naudh argued that ‘since nationality has come back to life within the peoples, the talk about the separation of state and church has lost its meaning’ (Naudh, 1965: 194). This argument implies that separation of state and church had meaning only under conditions of non-national states, i.e. the early modern territorial states that did not (yet) make claims to ethnic-cultural unity.³² Naudh connects his argument to the tradition of right-wing readings of Hegel to which Treitschke belonged, too:

“Religion is the supreme expression of the morality (Sittlichkeit) of a people and God is the embodiment of its consciousness of right (Rechtsbewusstsein). (...) Right, morality (Sitte) and religion originate from the same source. (...) Church and state are not hostile to each other but exert the same task in different spheres. In the sphere of the state lie the deeds: these, though, have first been thoughts and had to negotiate with mind and conscience, which lie in the sphere of the church. It is better and safer that the church educates conscience than that the state punishes deeds. The church does work in advance of the state in the world of thoughts, while the state merely needs to catch up with what might have escaped the church” (Naudh, 1965: 194f).

In a note directed to Lazarus, Naudh mocks that the latter ‘could have learned’ from Hegel’s ‘Philosophy of History’ that ‘religion stands in the closest connection with the principle of the state: *the concept of God is the general foundation of a people*’.³³ Naudh’s notion that ‘church and state ... exert the same task in different spheres’ and ‘originate from the same source’ contains an element of a valid critique of a conceptual separation of spheres that often characterizes liberal thought. The decisive difference between a critical and a reactionary critique would be, though, the determination of what this ‘source’ actually is: rather than the *Volksggeist* that lurks between the lines of Naudh’s argument, a concept of society would be needed: antisemitism gives fatally wrong answers to some actual problems concerning the limits of liberal theory.

³² Cp. Marx 2003.

³³ Ibid.: 200; italics in the original. Naudh is probably quoting from Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band 1: Die Vernunft in der Geschichte (Lectures on the Philosophy of World History, vol 1: Reason in History)* [1830], section Bc, ‘Das Material seiner [des Geistes] Verwirklichung’ (Hamburg: Meiner 1955), 127. If this is what Naudh quotes, he is misquoting: Hegel does not leap (like Naudh does) from ‘state’ to ‘people’ but explicitly talks here about *states*, not peoples.

10 HARMONY, IDENTITY, EQUALITY

The modern liberal state presents itself as an institution dedicated to easing the societal antagonisms that come with the capitalist mode of production by conducting gentle social and cultural reform, led by the reasonableness of justice and equality. In order to be able to do so, however, the state claims to be expressive of a particular national culture: the liberal state typically comes as the nation-state, the state 'of' a particular nation. The history of the modern state as the political form of capitalist society suggests that the nation state is its only long-term successful form. The more the nation is suffused by explicit ethnic-cultural content – the form of legitimacy that outperforms any alternatives such as 'social justice' or 'civil rights' – the more the state will be able to function. The social harmony, cohesion and inclusion that the liberal state promises *are* in reality those of the national community, and thus inclusionary only to the extent that they are exclusionary.³⁴ Adorno and Horkheimer expressed this fundamental limitation of liberal society in the context of its most extreme breaking point, the Holocaust, when they observed that '[t]he liberal Jews had to experience at last the harmony of society, which they confessed to, as the harmony of the *Volksgemeinschaft* ...' (Horkheimer and Adorno, 1987: 199). The sarcasm of this remark has sometimes been construed as victim-blaming, but it is better understood as a desperately bitter 'told-you-so' directed at the many Jewish Europeans who were liberals or supported liberal politics, including some of their own friends, colleagues and family: few things could be more obvious from a Marxist perspective than the fact that liberalism's suggestion a reconciled, harmonious capitalism could be achieved through some kind of reform programme or other is a lie that obscures the fundamentally antagonistic character of capitalist society.³⁵ The point here is that liberals do not so much tell that lie to others but *to themselves*: they blind themselves to the reality of their own social position, fatally underestimating how precarious it really is. At a more general level and in the present day, liberals still tend to be badly surprised when bad things happen that they thought inconceivable (Brexit; Trump; climate disaster...), simply because liberal dogma makes them fail to conceive of so many things. The key figures of the Frankfurt School, including Horkheimer, were amongst the relatively few people who did see the Hitler regime

³⁴ On the racist implications of the concept of 'community cohesion' see Burnett, 2004, esp. p.11-2.

³⁵ For the purposes of the present argument, I subsume 'socialism' and 'social democracy' under the concept of liberalism, broadly conceived.

coming thanks to the empirical research they did based on their relatively open form of Marxist and psychoanalytical theory, which robbed them of a few illusions concerning the resistance Weimar society could be expected to offer up. Likely survivors' guilt notwithstanding, this entitled them to that somewhat snarky 'told-you-so' in the first thesis of 'Elements'. Rather than complaining about the polemical tone of Horkheimer and Adorno's text, contemporary liberals should perhaps better take seriously the diagnosis that the liberal belief in 'harmonious society' (that lives on in suicidal strategies such as 'bipartisan' politics in the USA) plays into the hands of those who bring about very illiberal harmony.

11 IS ANTISEMITISM GOOD OR BAD FOR THE NATION?

The 'Berlin Antisemitism Dispute' was predominantly about the ways in which national culture is understood to mediate between state, society and individual in the modern context: it is this larger concern, central to nationalist liberalism, that gave antisemitism a discursive place, relevancy and meaning, and that made some liberals such as Treitschke objectively help antisemitism become hegemonic, whether or not they subjectively felt they did. The nation-state's relation to 'cultural difference' constitutes one of the conditions of modernity that have provided antisemitism with a platform from which it was able (and in some way or other still is able) to unfold its destructive potential.³⁶

The national question frames the value judgements of all sides involved. The movement that refers to itself with the neologism 'antisemitic' is understood by National Liberals (except by Treitschke) as a threat to national unity: the liberals see the nationalism of the antisemites as 'exaggerated' because it undermines the nationalist endeavour itself. Although Treitschke rejected pan-Germanism and pan-Slavism in similar terms as harmful forms of nationalism, he believed that antisemitism would *strengthen* national consciousness in Germany.

It is one of the intrinsic contradictions of modern liberalism that it entrusts the realization of legal equality, emancipation and individualism to a state that it is only

³⁶ It goes without saying that the presence or absence of further conditions decided whether or not this potential was realized in one country, but not in another. The present essay abstracts from this particular problem.

able to conceive and actualize as a national state, i.e. a state that makes the claim of being based on and expressive of a cultural-ethnic community.³⁷

The existence of the nation-state creates a pressure to enforce some extent of cultural homogeneity, especially in times of crisis. The issue here is, why did ‘the Jewish question’ seem so important to a nationalist like Treitschke that he rather took the risk of threatening social peace than accepting the presumed fact of the increasing ‘Jewishness’ of society? Treitschke stopped subordinating a general and diffuse antipathy to ‘the Jews’ to the larger objective, nation building and national unity, which is what fellow-liberals like Mommsen attacked him for. Even those who explicitly invoke ‘race’ present racial difference as dangerous *because* it signifies differences of cultural, religious, moral and economic social *practices*. Whether such differences are considered to be ‘immutable’ (i.e. ‘racial’) or merely to be changing very slowly over periods of hundreds or thousands of years (i.e. ‘cultural’), is often of only limited relevance: ‘culture’ (in a fixed state of reification) is no less inscribed into the body than ‘race’ is.

12 ARE ‘THE JEWS’ WILLING AND/OR ABLE TO ASSIMILATE?

If a minority appears not to be assimilating to the culture of the national state to the extent it is expected to, representatives of the established national culture tend to draw one of three conclusions:

- first, they may think the members of the minority are *prevented* from assimilating by social and historical circumstance – the classic position taken by Enlightenment figures such as Dohm and Humboldt and echoed by several of Treitschke’s critics;
- second, they may think the members of the minority are *unwilling* to assimilate, which is the dominant theme of Treitschke’s contributions: the Jews’ stubbornness needs to be overcome by a variety of more persuasive or more repressive means;

³⁷ It should be added that the form of nationalism of which Treitschke was a major spokesman is as much of the ‘political’, allegedly ‘Western’ kind as of the ethnic, romantic kind that received opinion holds to be typically German. On Treitschke’s Hegelian background cp. Langer (1998) and Megay (1958).

- or, third, they may think the members of the minority are *unable* to assimilate, which is the ‘racist’ position held consistently by Naudh and sometimes by Treitschke: as they are a ‘different race’, there is no point in even trying to persuade or push the Jews to assimilate – they must be prevented from exerting any influence by marginalization, isolation, expulsion or murder, depending on a variety of conditions.

These three options work towards the same end, the consolidation of nation-building, and as the idioms of culture and race can be translated into each other, a call for *cultural* unity can never be immune against being transformed into a call for *racial* unity. Treitschke endorsed antisemitism because he expected it would accelerate the assimilation of the German Jews and strengthen national consciousness amongst all Germans. The racist side of his argument comes from his intimation Jewish assimilation *may* not be possible, and his trust (between the lines) that the overriding objective – strengthening nationality – can also be achieved without Jewish assimilation: if inclusion does not work, exclusion will.

Now as then, the liberal critique of the exclusionary tendencies of nationalism finds its limits at what Treitschke called ‘the hard necessity of the unity of the state’, which is a necessity produced by liberal society itself. The liberal discourse collapses and gives way to an anti-liberal one at the point where a whole series of conceptual dichotomies that are foundational to it prove unstable: ‘mixed culture’ is difficult to distinguish from ‘amalgamation’; ‘culture’ from ‘race’; ‘politics’ from ‘religion’; the ‘national state’ from ‘national society’; ‘*Sittlichkeit*’ from ‘religion’; ‘religion’ from ‘religiosity’. All these distinctions and differentiations, in spite of their intellectual appeal and importance, melt away when brought into the discursive force-field of ‘the hard necessity of the unity of the state’, especially in a historical context characterized by economic and political crisis.

13 STATE, NATION, CULTURE

The modern nation state is a form of state whose advocates and functionaries claim it is based on the congruence of the political and the ethnic-cultural. ‘The nation’ is here – different from what the word had meant in premodern times – the crucial mediator between a state and the society whose political form that state is. In the concept of the nation, society is articulated simultaneously as a cultural community and as a political one inasmuch as it forms a state. Conversely, the (emerging or

already existing) political formation is ethnicized to the extent that it is articulated as national. The respective state that demands loyalty and ‘identification’ from its members (beyond the mere payment of tributes or taxes) tends to demand that ethnic or religious minorities assimilate or convert. The relevance of such processes immensely increased in the modern context, especially since the nineteenth century. It is in this context that state and culture in their interplay came to be understood as furnishing ‘sites of reconciliation for a civil and political society that is seen to be riven by conflict and contradiction’ (Lloyd and Thomas, 1998: 1). The decisive shift in the modern context is that an arbitrary relation between state and population is now seen as illegitimate: the state is now seen as the historically developed ‘unifying representation’ of a ‘popular will’ (ibid.: 3). The state ‘expresses at a higher level the still developing essence’ of ‘its’ people. Culture, though, is supposed to sublimate competing partial interests by developing everybody to his (or her) ‘full human capacity’ – actually the capacity to be bourgeois – which promises the ending of all conflict. Culture supposedly ‘educates’ the ‘citizen’ from the mere ‘human being’ (ibid.: 5). This ‘educating’, or ‘education’, maintains a dialectic between partial interests and ‘full human capacity’: liberal society constitutes the individual twofold, as an ‘abstract’ and a ‘concrete’ individual (Postone, 2003: 94). To the same extent to which *Gesellschaft* (society) is always underpinned by some form of *Gemeinschaft* (community), the ‘abstract individual’ is always underpinned by a more specific (cultural, ethnic) ‘identity’ whose ‘characteristic role is to structure and limit the choices the individual makes’ (Poole, 1991: 94). So far, no liberal society anywhere has dared to rely on the purely ‘abstract identity’ of its citizen-individuals only: that is why liberal societies are usually nation states (there are still a few exceptions but they move in the same direction). Decisive in this context is *which* characteristics of an individual ought to be relevant for how this individual will participate in state and society, and which characteristics are irrelevant to this (i.e. ‘private’), and whether the line between the two is solid, precarious or perhaps not existent at all. The ‘emancipation’ of various groups of the population (women, Jews, workers, ‘ethnic groups’) is taken to mean emancipation into the ‘maturity’ or adulthood of being bourgeois subjects and citizens: it is ‘the function of culture to interpellate individuals into the disposition to disinterested reflection’ that alone allows the state to mediate conflicts between social groups (Lloyd and Thomas, 1998: 14).

The modern state assumes direct, unmediated authority over the individual, challenging and transforming traditional community. This authority is legitimized by the

claim that the state is the political embodiment of a new form of community that (logically) pre-exists the state. This new form of community, the nation, is supposed to 'speak' through 'its' state as it also speaks through 'its' culture. The open-ended and dynamic character of *actual* culture is in this process contained, neutralized and partially denied by the claim that it is the expression of the nation, an imaginary entity that is an abstraction from culture in its actual diversity: the claim that culture is national is based on fetishistic reversal. Culture that is understood as 'national culture', i.e. the basis of a collective national 'identity' (which means 'sameness' in time and space) that underpins a state (which is, by definition, something static),³⁸ must itself also be static: the concept of 'national culture' must reify and negate the dynamism that constitutes *actual* culture. A consistently dynamic concept of national culture, as Lazarus attempted to formulate, is logically impossible.

14 GOOD AND BAD NATIONALISMS

In the liberal context, and in its following also in the socialist one, nation formation has often been construed as the overcoming of ethnic-racial divisions, as it has in the 'Berlin Antisemitism Dispute': nationalism tends to appear in these contexts as the opposite of racism. This notion lives on in the contemporary discourse that opposes republican 'patriotism' to nationalism, or good, moderate to bad, ethnic nationalism.³⁹ The opposite position that emphasizes the dialectic between inclusion and exclusion as intrinsic to the nation form is implied in the already quoted formulation by Horkheimer and Adorno: 'the harmony of society' which liberalism promised, turned out to be but 'the harmony of the *Volksgemeinschaft*', i.e. that of the mobilized national community, the community on the attack.

In the period of the French Revolution, what are today described as the 'civic' and the 'ethnic' discourse of the nation were developed and used *together* against that of the legitimist, traditional, historical rights of princes and nobility.⁴⁰ Talk

³⁸ The hint is in the name; cp. Holloway (2002). On 'identity', cp. Niethammer and Dossmann, 2000, 253.

³⁹ Critical of this are for example Yack (1996), Brubaker (1999), Balibar and Wallerstein (1991), Fine (1994).

⁴⁰ As Brubaker argued, the difference between French and German nationalism is not a distinction between political on the one side, cultural/ethnic nationalism on the other side, but that between a comparatively *integrated* political-cultural/ethnic nationalism as it emerged in France, and that of a tension-ridden *dualism* between political and cultural/ethnic nationalisms (in the plural) characteristic of nineteenth century Germany (Brubaker, 1992 and 1999) In both countries, furthermore, the

about the ‘will of the nation’ needed to be based on a determination of who the nation was. This implies a definition not only in socio-economic terms (the nation is the *Third Estate*, as famously stated by Sieyes)⁴¹ but also in cultural-geographical ones. As John Gray, a helpfully plain-talking liberal, asserts, the notion ‘that a common allegiance can be sustained by subscription to abstract principles, without the support of a common culture’, is a ‘rationalist illusion’ (Gray, 1998: 25). Similarly, Stuart Hall writes that the modern liberal state is of necessity ‘enmeshed’ and ‘embedded’ in the social practices and imaginaries of national culture (Hall, 2000: 228-9). Bikhu Parekh confirms that ‘a morally neutral state, making no moral demands on its citizens and equally hospitable to all cultures, is logically impossible’ (Parekh, 1998: 6). The basic point, however, was made in its classic form already in 1835 by Alexis de Tocqueville: ‘Despotism can do without faith but freedom cannot. ... How could society fail to perish if, while the political bond is relaxed, the moral bond were not tightened?’ (Tocqueville, 2002: 280f).⁴² Tocqueville says here more than he seems to say at first reading: the liberal state depends on ‘the moral bond’ being kept nice and tight, but who will do the regular tightening? Does the liberal state not better keep a close eye on that moral bond tightening itself, and just in case, be ready to ratchet it up a bit? Does it not thereby become despotic again? (This is indeed the argument Tocqueville ends up making later on in part two of his masterpiece.) Nineteenth-century liberals were acutely aware of the fact that one of the tasks of the liberal nation state was to create social coherence. Tragically, the nation state in the twentieth century has been astonishingly successful with creating homogeneity, using more brutal (fascist) as well as more subtle (democratic) means. As a result, today’s society is simultaneously as differentiated and as homogeneous as no other preceding form of society (Jacoby, 1999). In this context, ‘ethnic diversity’, especially the thin trickle of cultural alterity that results from immigration, has grabbed public attention out of all proportion.⁴³ An increasingly homogeneous society ever more neurotically debates the imagined threat stemming from ethnic difference as a fetish that helps it suppress its much more pertinent fear of cultural death by self-imposed monotony. It also compensates for the silence on differences other than cultural, forgetting how many vibrant cultural differences fell victim to

‘inner’ nation-building through state-led unified educational and communication institutions happened on a large, truly national scale only from the 1870s onwards (Breuilly, 1992).

⁴¹ Cp. Sewell (1994).

⁴² This is in vol. 1, part 2, chapter 9.

⁴³ Cp. Stoezler 2021b.

destruction by the 'culture industry'. Actual differences that escaped elimination are now repackaged, adapted and advertised as differences between 'ethnicities' or 'cultures'.⁴⁴

The persistence, as well as more specifically the reform, of liberal society depend on the existence of a state; a state in the modern context can only be a nation state in which the construction of a national culture mediates between state, society and individual; national culture consists of inseparably interwoven assumptions about morality, social practices (including 'the economy') and religion; religious and other cultural difference is tolerated only on the condition that it is hidden away in the private realm, but at the same time the public realm cannot do without invocations of religiously informed culture; therefore 'the better state of things ... in which people could be different without fear'⁴⁵ must within this framework remain a utopian dream.

REFERENCES

- ABRAHAM, Gary A. (1992): *Max Weber and the Jewish Question, A Study of the Social Outlook of his Sociology* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press).
- ADORNO, Theodor W and Max Horkheimer (1997): *Dialectic of Enlightenment*, translated by John Cumming (London: Verso).
- ADORNO, Theodor W. (1978): *Minima Moralia, Reflections from Damaged Life*, translated by E.F.N Jephcott. London: Verso.
- ARBLASTER, Anthony (1984): *The Rise and Decline of Western Liberalism*. London: Blackwell.
- BALIBAR, Etienne and Immanuel Wallerstein (1991): *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Translations of Etienne Balibar by Chris Turner. London: Verso.
- BAMBERGER, Ludwig (1965 [1880]): 'Deutschtum und Judentum (Germanity and Judaism)', in: Boehlich, *Antisemitismustreit*, 149-79.
- BREUILLY, John (1992): 'The national idea in modern German history', in idem, ed., *The State of Germany, The national idea in the making, unmaking and remaking of a modern nation-state*. London: Longman, 1-28.

⁴⁴ Failure to recognise and criticize this reality is one of the conceptual weaknesses of the discourse of 'multiculturalism' that is based on a rather thin concept of culture: 'No divergent political or economic vision animates cultural diversity. ... The secret of cultural diversity is its political and economic uniformity' (Jacoby 1999: 39f).

⁴⁵ 'Politics that are still seriously concerned with [an emancipated] society ought not, therefore, to propound the abstract equality of men even as an idea. Instead, they should (...) conceive the better state of things as one in which people could be different without fear' (Adorno, 1978: 103). The German word here rendered with 'state of things' is *Zustand*.

- BRUBAKER, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge [Mass.]: Harvard University Press.
- BRUBAKER, Rogers (1999): 'The Manichaeic Myth: Rethinking the Distinction between "Civic" and "Ethnic" Nationalism', in: Hanspeter Kriesi; Klaus Armingeon; Hannes Siegrist; Andreas Wimmer, eds., *Nation and National Identity. The European Experience in Perspective*. Zürich: Verlag Rüegger, 55-71.
- BURNETT, Jonathan (2004): 'Community, Cohesion and the State', in: *Race & Class* 45:3, 1-18.
- CLAUSSEN, Detlev (1987): *Vom Judenhass zum Antisemitismus, Materialien einer verleugneten Geschichte*. Darmstadt: Luchterhand.
- Die Deutsche Wacht, Monatschrift für nationale Kulturinteressen – Organ der antijüdischen Vereinigung* ('The German Guard, A Monthly for National Cultural Interest – Organ of the anti-Jewish Association').
- FINE, Robert (1994): 'The "New Nationalism" and Democracy: A Critique of *Pro Patria*.' *Democratization* 1, no. 3, 432-43.
- GRAY, John. 1998. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London: Routledge.
- HALL, Stuart (2000): 'Conclusion: The Multi-cultural Question'. In: Barnor Hesse, ed., *Un/settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*. London: Zed, 209-41.
- HAMBURGER, Ernest (1968): *Juden im öffentlichen Leben Deutschlands, Regierungsglieder, Beamte und Parlamentarier in der monarchischen Zeit 1848-1918*. Tübingen: Mohr.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1955 [1830]): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band 1: Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Meiner.
- Hoffmann, Christhard (1988): *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts*. Leiden: Brill.
- HOLLOWAY, John (2002): *Change the World without Taking Power, The Meaning of Revolution Today*. London: Pluto Press.
- HORKHEIMER, Max; Theodor W. ADORNO (1987 [1947]): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften* Bd. 5, Hrsg. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, 11-290.
- HORKHEIMER, Max; Theodor W. ADORNO (2002 [1947]): *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments*. Ed. Gunzelin Schmid Noerr, trans. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press.
- JACOBY, Russell (1999): *The End of Utopia, Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York: Basis Books.
- JARAUSCH, Konrad H.; Larry Eugene JONES (1990): 'German Liberalism reconsidered, Inevitable Decline, Bourgeois Hegemony or Partial Achievement?', in: eidem [eds.]: *In Search of a Liberal Germany, Studies in the History of German Liberalism from 1789 to the present*. New York/Oxford/Munich: Berg, 1-23.
- KATZ, Jacob (1972): *Emancipation and Assimilation, Studies in Modern Jewish History*. Westmead: Gregg International.

- KRIEGER, Leonard (1957): *The German Idea of Freedom*. Chicago: Chicago University Press.
- LANGER, Ulrich (1998): *Heinrich von Treitschke: Politische Biographie eines deutschen Nationalisten*. Düsseldorf: Droste.
- LANGEWIESCHE, Dieter (2000): *Liberalism in Germany*, translated by Christiane Bannerji. Houndmills: Macmillan.
- LAZARUS, Moritz (1880): *Was heisst national? Ein Vortrag (What does national mean? A Lecture)*. Berlin: Dümmlers.
- LAZARUS, Moritz (2008 [1880]): 'What does national mean? A Lecture'. In: Stoetzler, *State, Nation, Jews*, 317-359.
- LLOYD, David and Paul Thomas (1998): *Culture and the State*. New York/London: Routledge.
- MARX, Anthony W. (2003): *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- MASSING, Paul W. (1949): *Rehearsal for Destruction, A study of political anti-Semitism in Imperial Germany*. New York: Harper & Brothers.
- MEGAY, Edward N. (1958): 'Treitschke reconsidered. The Hegelian Tradition of German Liberalism', in: *Midwest Journal of Political Science* 2, 298-317.
- MEYER, Michael (1966): 'Great debate on Antisemitism, Jewish reaction to new hostility in Germany 1879-1881', in: *Leo Baeck Institute Year Book* 11, 137-70.
- MOMMSEN, Theodor (1965 [1880]): 'Auch ein Wort über unser Judentum (Another Word about Our Jewry)', in: Boehlich, *Antisemitismusstreit*, 210-25.
- MOMMSEN, Theodor (1857): *Römische Geschichte III (second edition)*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- MOSSE, George L. (1987): 'German Jews and Liberalism in retrospect, Introduction to Year Book XXXII', in: *Leo Baeck Institute Year Book* 32, xiii-xxv.
- NAUDH (1965 [1880]): 'Professoren über Israel: Von Treitschke und Breßlau'. In *Der Berliner Antisemitismusstreit*, ed. Walter Boehlich, 180-202.
- NIETHAMMER, Lutz and Axel DOSSMANN (2000): *Kollektive Identität, Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek: Rowohlt.
- NIRENBERG, David (2013): *Anti-Judaism. The history of a way of thinking*. London: Head of Zeus Books.
- NOTABLES, the. (1965 [1880]): 'Erklärung' (Declaration of the Notables). In: Walter Boehlich (ed.), *Der Berliner Antisemitismusstreit* (Frankfurt/M: insel), 202-204.
- OPPENHEIM, Heinrich Bernhardt (1880): 'Stöcker und Treitschke'. In: *Die Gegenwart* 17:1, January 3.
- PAREKH, Bhikhu (1998): 'Integrating minorities'. In: Tessa Blackstone; Bikhu Parekh; Peter Sanders, eds., *Race Relations in Britain, A developing agenda*. London and New York: Routledge, 1-21.
- POOLE, Ross (1991): *Morality and Modernity*. London: Routledge.

- POSTONE, Moishe, and Barbara BRICK (1993): 'Critical Theory and Political Economy'. In: Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, and John McCole, eds. *On Max Horkheimer: New Perspectives*. Cambridge: MIT Press, 215-56.
- POSTONE, Moishe (2003): 'The Holocaust and the Trajectory of the Twentieth Century', in: Moishe Postone and Eric Santner, eds., *Catastrophe and Meaning, The Holocaust and the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 81-114.
- PULZER, Peter (1988): *The Rise of political anti-Semitism in Germany and Austria*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- RAPHAEL, Frederic (1990): 'The necessity of antisemitism', *Jewish Quarterly*, 37:1, 26-34.
- REEMTSMA, Jan Philipp (1992): 'Die Falle des Antirassismus', in his *u.a. Falun, Reden und Aufsätze*. Berlin: Bittermann, 303-22.
- ROSENBERG, Arthur (1930): 'Treitschke und die Juden. Zur Soziologie der deutschen akademischen Reaktion'. In: *Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik*, 7,2: 78-83.
- RUGGIERO, Guido de (1981[1927]): *The History of European Liberalism*, translated by R. G. Collingwood. Gloucester [Mass.]: Peter Smith.
- SALECKER, Hans Joachim (1999): *Der Liberalismus und die Erfahrung der Differenz. Über die Bedingungen der Integration der Juden in Deutschland*. Berlin und Bodenheim: Philo.
- SEWELL Jr, William H. (1994): *A Rhetoric of Bourgeois Revolution, The Abbé Sieyès and What is the Third Estate?* Durham and London: Duke University Press.
- SLEZKINE, Yuri (2004): *The Jewish Century*. Princeton University Press.
- STOETZLER, Marcel (ed.) (2014): *Antisemitism and the Constitution of Sociology*, Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- STOETZLER, Marcel (2008a): 'Cultural difference in the national state: from trouser-selling Jews to unbridled multiculturalism', in: *Patterns of Prejudice* 42:3, pp. 245-79.
- STOETZLER, Marcel (2008b): *The State, the Nation and the Jews, Liberalism and the Antisemitism Dispute in Bismarck's Germany*, Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- STOETZLER, Marcel (2009): 'Liberal Society, Emancipation, and Antisemitism, Why current debates on Antisemitism need more Dialectic of Enlightenment', in: Giacchetti, Stefano (ed.), *Nostalgia for a Redeemed Future*, Newark (The John Cabot University Press/ The University of Delaware Press), pp. 145-60.
- STOETZLER, Marcel (2014): 'Moritz Lazarus und die liberale Kritik an Heinrich von Treitschkes liberalem Antisemitismus', in: Hans-Joachim Hahn and Olaf Kistenmacher, eds., *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft*, Berlin and Boston: de Gruyter (Europäisch-Jüdische Studien. Beiträge), pp. 98-120.
- STOETZLER, Marcel (2018): 'Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments', in Best, Beverley; Werner Bonefeld; Chris O'Kane (eds.), *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, vol. 1, 142-160.

- STOETZLER, Marcel (2019a): 'Wer aber von der Geschichte des Subjekts nicht reden will, sollte auch vom Kapitalismus schweigen. Zur Radikalität der *Dialektik der Aufklärung*', in Schmid Noerr, Gunzelin and Eva-Maria Ziege, eds., *Zur Kritik der regressiven Vernunft. Beiträge zur "Dialektik der Aufklärung"*, Wiesbaden: Springer VS, pp. 163-180.
- STOETZLER, Marcel (2019b): 'Learning from the power of things: labour, civilization and emancipation in Horkheimer and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*', *Marxism* 21, 16:2, pp. 210-235.
- STOETZLER, Marcel (2019c): 'Capitalism, the nation and societal corrosion: notes on "left-wing antisemitism"', in *Journal of Social Justice* 9, pp. 1-45.
- STOETZLER, Marcel (2021a): 'Capitalismo, nación y corrosión social: notas sobre el "antisemitismo de izquierda"', in: *Bajo el volcán, revista del posgrado de sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*. Año 2, número 4 digital, 327-359.
- STOETZLER, Marcel (2021b): 'Rightshift: the white fight against "the progressive storyline"'. Review of Kaufmann, Eric, 2019, *Whiteshift. Populism, Immigration and the Future of White Majorities*, Penguin', in *Patterns of Prejudice*, online first, May 11.
- STOETZLER, Marcel and Christine ACHINGER (2013): 'German Modernity, Barbarous Slavs and Profit-seeking Jews: The Cultural Racism of Nationalist Liberals', *Nations and Nationalism* 19:4, pp. 739-760.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (2002 [1840]): *Democracy in America*. Trans. Harvey C. Mansfield and Della Winthrop. Chicago: University of Chicago Press.
- TREITSCHKE, Heinrich von (1874): 'Der Sozialismus und seine Gönner [Socialism and its benefactors]'. In: *Preussische Jahrbücher* 34, 67-110).
- TREITSCHKE, Heinrich von (1896): *Deutsche Kämpfe Neue Folge, Schriften zur Tagespolitik*. Leipzig: Hirzel.
- VIERHAUS, Rudolf (1982): 'Liberalismus', in: *Geschichtliche Grundbegriffe vol. 3*, 741-85.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1995): *After Liberalism*. New York: The New Press.
- YACK, Bernard (1996): 'The Myth of the Civic Nation', in *Critical Review* 10(2), 193-211.
- ZIEGE, Eva-Maria (2002): *Mythische Kohärenz. Diskursanalyse des völkischen Antisemitismus*. Konstanz: UVK Verlag.

LA SOBERANÍA Y EL MERCADO MUNDIAL. CON *EL CAPITAL* DE MARX CONTRA LA IDEOLOGÍA DE LOS ‘SOBERANISTAS’

Sovereignty and the World Market.
With Marx’s Capital Against the Ideology of the ‘Sovereignists’

GERHARD SCHEIT*

ger.scheit@oan.at

Fecha de recepción: 17 de junio de 2021
Fecha de aceptación: 16 de octubre de 2021

RESUMEN

Este artículo analiza la relación entre soberanía y mercado mundial como dos caras de una misma cosa, el capital. Cuando se niega este vínculo, tanto en la actualidad como en otros momentos históricos, la soberanía fetichizada sirve de cobertura al delirio de autarquía en el que la izquierda y la derecha quieren movilizarse contra el mercado mundial: ‘soberanistas’ contra ‘globalistas’. Pero esto amenaza con repetir algo de la prehistoria de Auschwitz.

Palabras clave: soberanía, capital, mercado mundial, Marx, autarquía, nacionalsocialismo, antisemitismo.

ABSTRACT

This paper analyzes the relationship between sovereignty and the world market as two faces of the same thing, the capital. When this link is denied, both now and in other historical moments, the fetishized sovereignty serves as a cover for the delirium of autarky in which the left and the right want to mobilize against the world market: 'sovereignanists' against 'globalists'. But this threatens to repeat something of the prehistory of Auschwitz.

Keywords: sovereignty, capital, world market, Marx, autarky, national socialism, anti-Semitism.

* Escritor y ensayista austriaco.

Extracto del nuevo libro de Gerhard Scheit, que se publicará el próximo año con el título: *Mit Marx*, en la editorial Ça ira, Friburgo.

En lugar de la crítica de la economía política, hoy se critica el ‘neoliberalismo’. Convertido en un *passe-partout*, este término está secretamente vinculado al mercado mundial. Pues no sólo se desfiguran las leyes generales analizadas por Marx como práctica deliberada de ciertos teóricos, los neoliberales (por ejemplo, los *Chicago Boys*), a los que los políticos se sienten llamados a seguir, y se presentan de este modo como una nueva creación y *creatio ex nihil*, sino que al mismo tiempo –de forma bastante similar a la de estos mismos economistas– se reprime en la mayor o menor medida la diferencia entre su validez nacional e internacional, algo que Marx aún sabía hacer. En otras palabras: la soberanía y el mercado mundial ya no se entienden como las dos caras necesarias de una misma ‘cosa’, el capital. Por ello, no es de extrañar que una soberanía fetichizada pueda servir de cobertura para el delirio de autarquía en el que la izquierda y la derecha –ya sea juntas o bajo diferentes etiquetas– quieren movilizarse contra el mercado mundial: ‘soberanistas’ contra ‘globalistas’. Pero esto amenaza con repetir algo de la prehistoria ideológica de Auschwitz.

1 LA LEY DEL VALOR Y EL MERCADO MUNDIAL

En *El Capital*, Marx vuelve varias veces sobre el hecho de que en cada país se forma un promedio propio en el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía; presupone sistemáticamente un mercado nacional en un determinado Estado y espacio monetario. La ley del valor como tal se aplica “en una sociedad nacional determinada” (Marx, 1964: 206). Bajo este supuesto, el siguiente paso es hablar de la necesaria modificación en su “aplicación internacional” en el mercado mundial (Marx, 1960: 584); la “separación entre las esferas internas o nacionales de la circulación de mercancías y su esfera general del mercado mundial” (ibíd.: 139) es, pues, la condición de la posibilidad de demostrar cómo, a través de la ley de valorización del valor, se constituye la totalidad negativa de la relación de capital más allá de esa separación.

La negación de una totalidad así entendida caracteriza tanto más toda forma de política –es su razón de ser–, pero especialmente la propaganda contra la “globalización”. Según esta propaganda, las barreras objetivas o las así llamadas necesidades coercitivas sólo existen si se acepta la lógica del capital como una ley de la

naturaleza, por más que dicha ley cause la impresión de ser una ley natural.¹ Lo que se considera una ley de la naturaleza no es más que una imposición de la “globalización” irrestricta o de los “globalistas” neoliberales. La unidad entre la economía nacional y el mercado mundial elaborada por la crítica de la economía política se invierte para que el llamamiento al soberano parezca razonable: debe modificar finalmente la ley del valor dentro del Estado en beneficio de sus ciudadanos. De este modo, se deja de lado lo que puede considerarse el principio regulador de *El Capital* de Marx y que constituye la condición previa de la razón en la era burguesa: la totalidad está dada objetivamente por el hecho de que la única posibilidad de no aceptar la ley del capital es abolirla.

Aunque Marx no lo subraye específicamente en su fragmentaria crítica de la economía política, sólo a través de la separación entre las esferas internas de la circulación de mercancías y su esfera general en el mercado mundial puede entenderse la eminente importancia de la cuestión de la soberanía para la formación del promedio en la determinación del concepto de valor y el funcionamiento de la ley del valor. Si bien el promedio del tiempo de trabajo necesario para la producción de las mercancías no puede fijarse empíricamente como no sea en el movimiento de los precios, sin embargo, ese promedio se debe a los márgenes establecidos por el soberano con la mayor precisión empírica posible, hacia las que cada individuo es empujado, si es necesario, con toda la violencia. Si el poder soberano de un determinado Estado presupone la existencia de otros Estados, la ley del valor presupone las fronteras soberanas creadas por este poder soberano, así como los mercados puestos en relación a través de una determinada moneda. En el mercado mundial, según Marx, estos “promedios nacionales” forman una “escalera de peldaños” –ya que no puede haber un soberano mundial, en última instancia no hay formación de promedios bajo sus auspicios: “La intensidad media del trabajo cambia de país a país; es mayor aquí, menor allí. ... En comparación con el menos intensivo, el trabajo nacional más intensivo produce por tanto más valor en el mismo tiempo, lo que se expresa en más dinero”.² En la medida en que se trata de las diferentes

¹ Con tales afirmaciones, por ejemplo, Uli Krug (en conversación con Jan Gerber) hace la transición a la propaganda (Graber/Krug, 2021: 164).

² Marx, 1960: 584. Por intensidad media Marx entiende la intensidad del trabajo medio simple de una sociedad determinada. En esta sociedad, cualquier trabajo “más complicado” puede reducirse a este trabajo medio simple. Para el proceso de valorización es bastante indiferente que el trabajo del que se apropia el capitalista sea un trabajo simple según el promedio social o un trabajo más complicado, un trabajo de mayor peso específico. “El trabajo medio simple en sí mismo cambia su carácter en diferentes países y épocas culturales, pero existe en una sociedad dada. El trabajo más

intensidades de trabajo o de las diferentes composiciones orgánicas del capital en los distintos países, el ‘lugar’ de esta comparación es el mercado mundial. Aquí, sin embargo, en la comparación –a diferencia de lo que ocurre dentro de la nación– no hay una equiparación, es decir, no hay una nueva media del tiempo de trabajo socialmente necesario.

Lo esencial de esta determinación de la intensidad del trabajo, en contraste con la imprecisa determinación de su productividad, es que tendría que referirse exclusivamente al trabajo abstracto, es decir, a la sustancia de los valores, mientras que la de la productividad tendría que referirse a todos los factores del proceso de producción (por lo que no se suele distinguir entre la pura masa de mercancías producidas y su valor). La cuestión de la intensidad se refiere al capital constante (medios de trabajo y material de trabajo [*Arbeitsgegenstand*]) que se aplica en la medida en que contiene “trabajo pasado” (que el empresario debe pagar en forma de costes de los medios de trabajo y del material de trabajo): un aumento de la intensidad significa que la fuerza de trabajo (que a su vez debe formarse en función de los medios de trabajo y del material de trabajo) produce con un capital constante mayor: por tanto, se “añade” más valor derivado del trabajo pasado en el mismo tiempo del proceso de producción actual, es decir: se produce más plusvalía. Lo que es valor y lo que no lo es, sin embargo, se determina por el intercambio de mercancías; el reconocimiento de la medida del tiempo medio de trabajo necesario y, por tanto, de la intensidad del trabajo tiene lugar “sólo por medio del dinero”. Aquí –es decir, en lo que Marx llama la realización del valor– se decide si se ha añadido valor, si la parte respectiva del tiempo de trabajo “se reconoce como un componente del trabajo social total” (Heinrich, 2001: 219). Sin embargo, la producción privada y la socialidad posterior o precedente del intercambio de mercancías (ahí reside, por así decirlo, la metafísica del concepto de valor y la “idea” negativa de la totalidad social) deben relacionarse entre sí como si tuvieran lugar simultáneamente; como si el intercambio ya tuviera lugar o siguiera teniendo lugar durante los procesos de trabajo. Al fin y al cabo, por lo que hace a cuántos trabajadores de qué cualificación con cuántos medios de trabajo y materiales de trabajo de qué calidad tienen

complicado sólo se considera como trabajo simple potenciado o, mejor dicho, multiplicado, de modo que un *quantum* menor de trabajo complicado es igual a un *quantum* mayor de trabajo simple.” (Marx, 1960: 211, 59.) La forma en que Marx utiliza el concepto de intensidad o el par conceptual de trabajo “complicado” y “simple”, sin embargo, muestra una cierta incertidumbre a la hora de distinguir conceptualmente el trabajo abstracto como sustancia del valor del trabajo en sentido fisiológico y mecánico, por mucho que Marx haya superado ya su concepción anterior sobre esta cuestión (cf. por ejemplo, Marx, 1983: 218s.).

que trabajar durante cuánto tiempo, la producción se regula exclusivamente según la medida que establece el intercambio, aunque la producción en un caso particular, a la hora del intercambio, no haya correspondido a la medida, en tanto que la cosa no se vende. Cuando habla de la formación del valor *en el proceso de producción*, con conciencia de que *es a través de* la circulación, la crítica de la economía política de Marx se caracteriza precisamente por el hecho de que sabe considerar dicho proceso como un proceso dentro de un proceso, y así la cuestión de la intensidad del trabajo también puede plantearse únicamente en la unidad de la circulación y la producción, que, sin embargo, presupone su separación.

2 INTENSIDAD NACIONAL DE TRABAJO Y VALORES INTERNACIONALES DE LAS MERCANCÍAS

Sin embargo, la intensidad del trabajo no proporciona ninguna información sobre lo que se quiere designar como la intensidad de la explotación en cada caso. Parte de lo fantasmal del carácter cósmico del valor (*Wertgegenständlichkeit*) es, entre otras cosas, que “la mano, el músculo, el nervio, el cerebro, etc.” deben haber sido empleados, por tanto, que la explotación ha tenido lugar en tanto que la fuerza de trabajo tuvo que ser vendida para este uso. Pero por muy incuestionable que sea el hecho de que la medición del tiempo medio de trabajo necesario se reconoce como algo objetivo, sigue siendo cuestionable querer determinar un grado de explotación a través de la intensidad del trabajo. Es cierto que, allí donde se discuten las condiciones concretas del proceso de producción, el uso de máquinas y, por tanto, también el esfuerzo físico y mental, Marx relaciona repetidamente la intensidad del trabajo con la intensidad de la explotación: un trabajo más intensivo supone un mayor esfuerzo y, por tanto, exige intrínsecamente una jornada laboral más corta que la de un trabajo menos intensivo, ya que, de lo contrario, no se puede efectuar. O viceversa, ya que Marx también busca determinar la causalidad: en cuanto el Estado acorta la jornada laboral o tiene que acortarla por la presión de la clase obrera, promueve indirectamente la “intensificación del trabajo”³. Esto significa, sin embargo, que incluso en este caso el criterio sólo puede ser que se añada valor y en qué medida lo hace, y no el grado que alcanzaría la explotación en cada caso según la norma del intercambio justo. La explotación no se puede cuantificar. No se trata de su medida, sino de que se suprima.

³ Así, en el capítulo 13 del primer volumen de *El Capital* (Marx, 1960: 431 y ss.).

El punto crucial con el concepto de intensidad de trabajo es el mismo que con el de trabajo abstracto: como sustancia del valor, que sólo puede realizarse en la circulación, debe separarse por completo de la comprobación guiada por la vida cotidiana de la fábrica de una actividad mecánica u organizada según la división del trabajo, que parece ‘más abstracta’ en relación con el trabajo manual, pero que debe entenderse como un proceso fisiológico, aunque esa actividad, en la medida en que responda a la repetitividad requerida por la producción de mercancías, debe entenderse como una condición para que exista en absoluto una medida del tiempo medio de trabajo necesario. En el sentido de esa separación, un trabajo más intensivo no significa otra cosa que producir más valor (Marx habla de un “cambio en el carácter de la plusvalía relativa” (1960: 431)) a través del desarrollo de las fuerzas productivas (en la competencia entre empresas con una duración de la jornada laboral determinada por el propio Estado), esto es, a través del mismo desarrollo de las fuerzas productivas, que en la misma competencia entre empresas obliga al mismo tiempo a sustituir la fuerza de trabajo por tecnología, y así a su vez reduce la plusvalía en general.

Ahora bien, en la medida en que *El Capital* habla de los “valores internacionales” de las mercancías en relación con la circulación en el mercado mundial, se presupone que se trata de comparar diferentes etapas de la formación del promedio nacional, pero que surge aquí en una serie ilimitada de diferentes valores de uso, es decir, en una serie que no puede ser limitada por una nación particular (Marx, 1968: 249). A la inversa, es la serie completamente limitada de valores de uso en la que se presenta la intensidad nacional del trabajo dentro de la propia nación la que precisamente produce la apariencia de que los “trabajos privados” (Marx)⁴ del individuo no desaparecen por completo en la coseidad fantasmal de la totalidad, sino más bien que lo abstracto de la sustancia del valor debe residir ya en su precondition, en los trabajos privados mecánicos, fragmentados, pero sin embargo perceptibles de modo concreto y fisiológico, y, por tanto, también debería ser afirmado junto con los trabajos privados. Sólo en el horizonte de la intensidad del trabajo nacional puede mantenerse la ilusión, o mejor: la conciencia fetichista, de que no se trata de una completa autonomización del valor como capital, y sólo

⁴ Por “privado” en este contexto Marx entiende que –bajo condiciones cualquiera de división del trabajo– se trata en cada caso del trabajo de la fuerza de trabajo de un individuo (a diferencia de la fuerza de trabajo en general), y por cierto concebido de tal manera que los trabajos privados de varios individuos no pueden sumarse de otra manera que por la venta “pública” de la mercancía que producen.

así los directamente expuestos a la “intensificación” pueden seguir diciendo frente al soberano: “Somos el capital”, porque hacemos todo ese trabajo mecánico, fragmentado y, visto así, abstracto, que, a pesar de la muy cacareada automatización y digitalización, no se apresta a desaparecer. En otras palabras, sólo la reflexión sobre el mercado mundial permite a la crítica de la economía política disponer de un concepto radical del trabajo abstracto que se ha liberado de la ilusión y contradice el fetiche de que los trabajos concretos puede conservarse de algún modo como concretos en la sustancia del valor y, por lo tanto, intercambiarse de forma justa. El propio Marx escribe en las llamadas *Teorías sobre la plusvalía* que sólo el “comercio exterior” desarrolla “la verdadera naturaleza” del valor “como valor, en tanto que desarrolla como social el trabajo contenido en él, que se presenta en una serie ilimitada de diferentes valores de uso”. Si, por el contrario, “el *surplus labor* o *value* estuvieran representados meramente en el *surplus produce* nacional, el incremento del valor por el valor... encontraría un límite en la estrechez de miras, en el estrecho círculo de valores de uso, en que se representa el valor del trabajo” (Marx, 1968: 249).

3 LA ESCALA HASTA EL CIELO DEL MERCADO MUNDIAL

El reconocimiento de la medición por el tiempo medio de trabajo necesario dado en cada caso y, por tanto, de la respectiva media nacional de la intensidad del trabajo también tiene lugar en el mercado mundial por medio del dinero, pero aquí tiene lugar necesariamente en la relación de las monedas o las balanzas comerciales de los diferentes Estados entre sí. En consecuencia, las empresas no compiten directamente en el mercado mundial como lo hacen en el mercado nacional, sino siempre como partes del capital total de una determinada “economía nacional”, cada una con un determinado nivel medio de trabajo socialmente necesario.

En el mercado mundial, por tanto, la gradación sigue existiendo, por muy cambiante que sea, por muy grande que resulte la presión que emana de los precios del mercado mundial para bajar el tiempo medio de trabajo necesario. Se perpetúa porque la relación de capital está condicionada a la existencia de Estados opuestos. Cada uno de ellos puede amortiguar en cierta medida esta presión con derechos de aduana y cuotas de importación, subvenciones e impuestos y, por último, también con medidas de política monetaria y cambiaria (tipos de interés básicos, revalorizaciones y devaluaciones) y así intentar asegurarse relativamente un cierto peldaño en

el escalafón de los promedios nacionales (los problemas que se derivan de esto para los Estados dentro de una unión monetaria son evidentes y constantemente atestiguadas por la Unión Europea).

Si, por tanto, es cierto que en la relación entre los Estados no se puede establecer un nuevo promedio entre los niveles, entonces solo queda claro qué “jornada nacional de trabajo”, es decir, qué jornada en qué nación, es la más intensa y productiva, cuando se tienen en cuenta en cada caso las tasas aduaneras, las subvenciones y los impuestos de los distintos Estados, así como la relación de sus monedas entre sí. De entrada, esto no implica la irreversibilidad de las disparidades nacionales en la intensidad del trabajo una vez que se han producido, ni la perspectiva de llevar sus diferentes niveles a un equilibrio armonioso a través del comercio internacional. Por el contrario, de la concepción del mercado mundial de Marx se desprende que ninguna “sociedad nacional”, por muchas barreras arancelarias y obstáculos al comercio que pueda erigir, por mucho que subvencione la producción y devalúe su moneda, podría realmente permanecer en su nivel de intensidad mientras los niveles de las demás se elevan para satisfacer la composición orgánica siempre creciente del capital que se refleja en los precios del mercado mundial. Porque en este caso sus empresas pronto dejarían de poder realizar valor alguno en el mercado mundial y, por tanto, ya no tendrían dinero para comprar en él. De este modo, la propia gradación sólo puede entenderse como algo que cambia constantemente y en este sentido como un proceso. Pero Marx ya dejó claro de qué escala hacia el cielo se trata aquí en los *Grundrisse*, donde dice que el tiempo de la circulación es el factor que determina el tiempo de la producción – aunque “la circulación sin tiempo de circulación” es a la vez “la tendencia necesaria del capital” (1983a: 560). Joachim Bruhn escribe con referencias a este pasaje y con una cita del segundo volumen de *El Capital*:

“Cada tiempo que transcurre es, en cualquier caso, demasiado tiempo... Toda acumulación sólo puede tener lugar en el tiempo, pero cada hora que se precise habrá sido una hora de más. Este es el dilema fundamental, por lo que Marx dice en el segundo volumen de ‘El Capital’ que el tiempo del capital es, según su concepto, el tiempo cero, es decir, la abolición y aniquilación de todo tiempo: ‘cuanto más las metamorfosis de la circulación del capital sólo sean ideales, es decir, cuanto más el tiempo de circulación sea igual a 0 o se aproxime a cero, más actúa el capital, mayor es su productividad y su autovalorización” (Bruhn/Marx, 1962: 127).

Así, incluso la escala de la intensidad del trabajo nacional no puede remontarse a una “unidad promedio del trabajo universal” (como quiere sugerir Marx en un momento dado⁵), sino sólo al tiempo cero al que se orienta. Básicamente, todo el mundo conoce esta orientación, sólo que hoy, con afectación periodística, la gente prefiere hablar de que los algoritmos toman el control. De hecho, las empresas más exitosas en el mercado mundial, y por lo tanto las empresas más exitosas en general hoy en día, son precisamente las que pueden apropiarse de esa tendencia necesaria del capital, circulación sin tiempo de circulación, más directamente que todos los otros grupos del capital (Amazon, Microsoft, Apple, Google, Facebook, etc.) –lo que, sin embargo, también es sólo posible para ellos indirectamente, sobre la base de una cierta intensidad de trabajo de una “sociedad nacional determinada”.⁶ Qué “sociedad nacional”, sin embargo, pone en práctica el potencial de destrucción que existe en principio, es decir, de forma bastante abstracta, a través del punto de fuga del tiempo cero, no puede deducirse de ninguna manera de lo cerca que está de él en esa escala. La respuesta habría que buscarla más bien allí donde la acción política trata de salir de la escala por completo, de escapar de ella como de una prisión, aboliendo la separación misma de circulación y producción para poner en su lugar las formas inmediatas de dominación –con lo que, por cierto, tampoco las fronteras de una sociedad nacional determinada podrían tener ya ninguna función.

4 EL EJÉRCITO DE RESERVA Y LAS PANZAS DE CERDO, KEYNES Y HAYEK

La injusticia y la explotación, tal como quiere denunciar la metáfora del intercambio desigual en el comercio internacional, se deben, pues, esencialmente al

⁵ Marx 1960: 584. Marx también habla una vez aquí de un “nivel internacional” como de un promedio mundial de intensidad, en lugar de una “escala graduada”.

⁶ En las teorías del llamado capitalismo digital que circulan hoy en día, a menudo se ignora el hecho de que existe tal base; por ejemplo, Philipp Staab escribe sobre las “empresas líderes” de la digitalización (Amazon, Apple, Google, etc.) que no operan en los mercados (como lo hacen las grandes empresas, que se denominan monopolios y distorsionan estos mercados en el proceso), sino que son mercados en sí mismos, “mercados propietarios”: la “empresa propietaria del mercado” puede “decidir a discreción” qué productores “tienen acceso al mercado privado y en qué condiciones se produce” (Staab, 2019: 32). En este planteamiento se camufla que incluso tales empresas deben actuar siempre a la vez tomando en consideración la competencia en un mercado que es superior a ellos. En la presentación de Staab, la empresa líder figura como el cabecilla, como si las demás empresas la siguieran como un rebaño de ovejas y no hubiera un pastor que también vigilara al cordero; o formulado de otra manera, en términos de valor de uso: como si, por ejemplo, la publicidad pudiera hacerse completamente independiente de aquello para lo que está hecha.

hecho de que en el mercado mundial no puede haber una generalización directa del tiempo medio de trabajo necesario, incluido el desarrollo de las fuerzas productivas, como ocurre en el interior de la nación, bajo cuyo hechizo argumenta también la ideología del intercambio desigual. En cambio, permanece en la gradación de las diferentes zonas monetarias. Pues la condición de un promedio mundial de la intensidad del trabajo o la vigencia inmediata de una intensidad media del trabajo en todos los países sería, además del libre comercio total, la supresión de todos los aranceles, subvenciones, cuotas, etc. para las mercancías y el capital constante, precisamente que el mercado mundial contuviera un mercado mundial del trabajo. Sin embargo, si el mercado mundial no debe ser una quimera como la del soberano mundial, sino un concepto para la realidad del capital, entonces parte de su determinación es que la fuerza de trabajo no se importa y exporta como otras mercancías –no se la trata como a las panzas de cerdo en las bolsas de mercancías– y el soberano tampoco puede imponerle un arancel, sino que promulga una ley de inmigración para proteger el mercado nacional de trabajo, al igual que debe garantizar también la formación de la mercancía fuerza de trabajo que se ofrece a la venta en este mercado, para que pueda funcionar en absoluto como capital variable en el sentido de la intensidad de trabajo nacional. Visto así, el “ejército industrial de reserva” (Marx) es siempre el núcleo de lo que la política debe responder como cuestión nacional para garantizar la unidad del Estado. En resumen: no existen valores internacionales para la fuerza de trabajo, cuya aplicación en las respectivas naciones es aquella que, más que cualquier otra cosa, da lugar a los valores de las mercancías.

A partir de aquí, también se puede poner de manifiesto la contraposición entre las teorías de Keynes y Hayek: ambos hacen abstracción a su manera de la especificidad de la mercancía fuerza de trabajo, en el sentido de que junto con el concepto de valor de Marx también ignoran el problema que él planteó con la intensidad del trabajo y su promediación –dicho sea de paso: uno considera la fuerza de trabajo como contingentes de tropas, el otro como panzas de cerdo. Por lo tanto, las reformas keynesianas deben basarse en las condiciones de la política de autarquía o de guerra que esta promueve, algo que el propio Keynes se sintió obligado a reconocer (cf. 1933: 236; 1940: 149), pero que los keynesianos suelen reprimir (cf. Streeck, 2021). Por el contrario, el punto de fuga de la “Escuela Austriaca” es la abolición del Estado-nación en el mercado mundial: así, Hayek propuso la “abolición de los bancos centrales” (incluido el Sistema de la Reserva Federal): “Las monedas nacio-

nales no son ni inevitables ni deseables” (Hayek, 2011: 224, 233); von Mises ya escribió que, si “en todas partes de la tierra se lleva a cabo el programa del liberalismo, el Estado mundial... es una realidad”. Ni el punto de vista keynesiano ni su homólogo liberal son capaces de determinar por sí mismos la relación entre el Estado nacional y el mercado mundial. (Así, Keynes pudo aprobar durante un breve tiempo la política económica del régimen de Hitler como aplicación de la soberanía y Hayek, aunque con grandes reservas, pudo aprobar la del régimen de Pinochet como aplicación del mercado mundial).

La misma falsa dicotomía se encuentra entre el marxismo tradicional y la llamada crítica del valor, cada uno con un signo diferente. Ernest Mandel, por ejemplo, habla no sólo de “intercambio desigual” sino también de “transferencia de valores” entre el “Tercer” y el “Primer Mundo”. Ve el mercado mundial no desde los valores internacionales, sino desde los valores nacionales de las mercancías; mira todas las mercancías como si todas fueran la mercancía fuerza de trabajo; en esto consiste, por así decirlo, su metafísica del proletariado; argumenta como si para las mercancías resultara la misma escala de promedios que para la intensidad del trabajo. Sin embargo, para las mercancías –con la excepción de la fuerza de trabajo– se forman valores internacionales, como ha dejado claro Marx, y en ello se anula la diferencia del valor nacional de las mercancías con el valor en el mercado mundial. Por lo tanto, la transferencia de valor sólo puede ser reivindicada aquí por aquellos que, orientados contra el mercado mundial, se aferran a los valores nacionales de las mercancías y consideran los internacionales como una incursión imperialista contra la que el “socialismo en un solo país” debe aislarse: “Sólo a través de la protección del monopolio del comercio exterior pudieron Rusia y China escapar a ese destino después de su revolución socialista.” (Mandel, 1973: 69) En cambio, Robert Kurz ha proclamado el “fin de la economía nacional” en *Schwarzbuch Kapitalismus* [El libro negro del capitalismo]: una

“porción considerable y en rápido crecimiento del mercado mundial” no sería “en realidad un intercambio entre economías nacionales coherentes en sí mismas... sino parte de una división interna de funciones de corporaciones que actúan directamente a nivel mundial. Estas empresas, o más bien conglomerados empresariales... forman parte de una dimensión ‘transnacional’ hasta ahora desconocida. La administración de empresas, hasta ahora incrustada en un espacio de regulación económica nacional, abre una brecha en ese espacio y

actúa directamente en el terreno no regulado del mercado mundial, exactamente más allá de la economía nacional (transnacional)” (Kurz, 1999: 752).

Dado que Kurz y el círculo *Krisis* o *Exit* desprecian afortunadamente la proyección pática del capital financiero judío, a sus ojos este terreno se personifica en los EE.UU., que librarían sus “guerras de orden mundial” por él. En cualquier caso, la metáfora del terreno se desenmascara a sí misma: el mercado mundial no tiene terreno, el comercio en él nunca tiene lugar independientemente de los mercados nacionales, también se podría decir: tiene lugar en ellos o a través de ellos. Por eso el mercado mundial no es posible sin las soberanías de los estados singulares, como tampoco estas son posibles sin él. No cabe duda de que el radio de acción de los Estados en las relaciones comerciales mundiales es limitado en cada caso, que su tamaño mismo cambia y, en este sentido, incluso los eslóganes de la globalización y la desglobalización contienen un átomo de verdad. Pero de este átomo no se puede derivar ningún concepto de mercado mundial.

Según la ideología generalizada de los opositores a la globalización, que ofrece una síntesis del capitalismo tardío de Mandel y del capitalismo del “libro negro” de Kurz, ante la competencia directa de los monopolios en el mercado mundial, que ya tiene lugar más allá de la escala de formación de promedio nacional, las naciones no tendrían prácticamente más remedio que aislarse del mercado mundial en la medida de lo posible y, en tanto quisieran participar en él, buscar sus propias fuentes de petróleo y otras materias primas o confraternizar con quienes las tienen. Así como el capital financiero, por su gran tamaño y por la posibilidad vinculada a él de aplazar la crisis⁷, puede ser fantaseado como un poder que ya no tendría nada que ver con el proceso de valorización del capital industrial, ahora las empresas que, sobre la base de una cierta intensidad de trabajo nacional, a saber, el de los EE.UU., fuerzan la tendencia del capital a circular sin tiempo de circulación más directamente que todas las demás, son ahora también demonizadas de una manera como si en su mundo las ganancias ya no se basaran en el respectivo promedio nacional y, por lo tanto, en la ley del valor tal como la entendía Marx; como si pudieran explotar una materia prima digital disponible en todo el mundo de la que

⁷ Ideológicamente, este aplazamiento se ve secundado por las medidas contra el cambio climático. Ya que el movimiento que subyace a esas medidas es efectivo en el plano internacional igual que la modificada ley del valor en el mercado mundial. Y, al igual que el capital financiero, también está obsesionado con el futuro: siguiendo las tesis de Benjamin sobre la historia, se podría decir que la voluntad de sacrificio de *Fridays for Future* se forma vinculada al ideal de los nietos liberados del cambio climático.

podrían apropiarse sin ni siquiera pagar impuestos. Se les responsabiliza del tiempo cero al que todo conduce. Así, si antes la Comintern decía que el fascismo era la dictadura de los elementos más reaccionarios, chovinistas e imperialistas del capital financiero, hoy los críticos acérrimos del neoliberalismo dicen que el nuevo fascismo emana de Silicon Valley.

5 ESTADO COMERCIAL CERRADO Y ANTISEMITISMO

En su ensayo sobre “Antisemitismo y nacionalsocialismo”, Moishe Postone explicó que el antisemitismo moderno se basa “en el ataque unilateral a lo abstracto”: “contra la razón abstracta, el derecho abstracto y, en otro nivel, contra el dinero y el capital financiero”. Este ataque crea la personificación necesaria, es decir, la oposición de “lo materialmente concreto y lo abstracto” se convierte “en la oposición racial entre ario y judío”: “El antisemitismo moderno consiste en la biologización del capitalismo –que en sí mismo sólo se entiende bajo la forma de lo aparentemente abstracto– como judaísmo internacional” (Postone, 1995: 37s.).

La cuestión es por qué el antisemita moderno subraya con tanta insistencia que este judaísmo es internacional; por qué la razón y el derecho, el dinero y el capital financiero, sin la figuración de una conspiración absolutamente mundial, no pueden representarse unilateralmente de la misma manera como lo abstracto y encarnarse en el judaísmo, para así escindir de él algo que, bajo diversos títulos, puede entenderse como razón concreta y derecho concreto (leyes raciales, sharia, etc.), dinero concreto e incluso capital financiero concreto (ahorro alemán, banca islámica, etc.). La respuesta sólo puede darse con el concepto marxiano de mercado mundial como el “lugar” donde las mercancías “despliegan universalmente” su valor (Marx, 1983b: 98), es decir, cuando –como ya se ha citado– el “comercio exterior” desarrolla la “verdadera naturaleza” del valor, que se representa así en una serie ilimitada de diferentes valores de uso. Pero si el “*surplus labour*” o “*value*” solo se representa en el “*surplus produce*” nacional, la multiplicación del valor para conseguir más valor encuentra un límite en la estrechez de miras, en el estrecho círculo de valores de uso en el que se refleja aquí el valor del trabajo. Mientras que Marx necesita esta estrechez de miras como abstracción, por así decirlo, para hacer justicia a la ley del valor en su aplicación no modificada, el antisemita moderno –que, por supuesto, no tiene ni quiere tener ningún concepto ni de la ley del valor ni de lo abstracto en general– hace de ella su visión del mundo y un programa político. Su

volverse –directa o indirectamente– contra el mercado mundial le permite buscar precisamente dentro del Estado lo que se opone a la estrechez de miras afirmada para identificarlo con el judaísmo.

Así, los delirios específicos producidos por el odio a los judíos en la modernidad y el principio rector antimoderno según el cual un Estado debe existir en la mayor autarquía posible, preferiblemente perfecta, pueden considerarse como vasos comunicantes. Su “comunicación” se remonta a la Ilustración, como puede verse especialmente en Johann Gottlieb Fichte. En contraposición a otras figuras de idealismo alemán, emerge continuamente en su pensamiento la obsesión por forzar todo lo económico desde el principio y sin mediación –y como en un movimiento contrario a la *Riqueza de las Naciones* de Adam Smith– bajo la primacía de lo político. De este modo, esa primacía se establece de forma significativamente diferente a como lo hizo Hobbes. En su *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa*, Fichte contradice explícitamente la opinión de que debe haber “varias monarquías”, “que sean lo suficientemente fuertes como para ser contrapeso unas de otras”, para que “una monarquía no devore y subyugue todo”. Pero con esta objeción, Fichte no está de ninguna manera tomando ya partido por la monarquía universal, por un soberano mundial:

“Nosotros, en cambio, sacamos la siguiente conclusión: ese constante afán de engrandecimiento desde dentro y desde fuera es una gran desgracia para los pueblos... toda monarquía irrestricta (vosotros mismos lo decís) aspira incesantemente a ser monarquía universal. Bloqueemos esta fuente, y nuestro mal será eliminado de raíz. Cuando ya nadie quiera atacarnos, entonces ya no necesitaremos estar armados; entonces ya no serán necesarias las terribles guerras y la aún más terrible preparación constante para la guerra, que soportamos para evitar las guerras.” (Fichte, 1973: 174s.)

Exactamente opuesto al concepto de la riqueza de las naciones, su crecimiento, examinado por Adam Smith, se proyecta en Fichte (quien, a diferencia de Kant o Hegel, apenas se ocupó de Smith o de otros economistas ingleses) sobre ese empeño de la monarquía irrestricta por la monarquía universal. Con esto se corresponde la proyección que el filósofo alemán tiene preparada dentro del Estado cuando llama a los judíos un “Estado dentro del Estado” que “vive en constante guerra” (ibíd.) con todos los demás Estados. Donde el “rey absoluto” no puede quitarle su “refugio paterno” y donde mantiene su derecho “frente el ministro todopoderoso”, y, en cambio, “el primer judío que lo desee” puede impunemente dejarlo sin blan-

ca. “Todo esto” –Fichte se dirige directamente a sus coetáneos de mentalidad revolucionaria– “lo veis, y no podéis negarlo, y habláis con dulces palabras de tolerancia, y de derechos humanos, y de derechos civiles, mientras ofendéis en nosotros los primeros derechos humanos” –y con ello se aborda directamente la emancipación de los judíos: “¿No se os ocurre aquí la comprensible idea de que los judíos, que sin vosotros son ciudadanos de un Estado más firme y poderoso que todos los vuestros, si también les dais derechos civiles en vuestros Estados, pisotearán completamente al resto de vuestros ciudadanos?” (Ibíd.).

Al igual que Fichte aparentemente encontró en el empeño por la monarquía universal su concepto negativo, “anticapitalista”, para la acumulación de capital en el mercado mundial, así también el judaísmo aparece como una inversión del mercado mundial en suelo nacional. Visto así, Fichte habla del Estado en primera persona cuando dice que “el primer judío que quiera me saquea impunemente”. En lugar del deseo expresado en este contexto de expulsar a los judíos, un poco más tarde, en su escrito sobre el *Estado comercial cerrado*, coloca la expulsión del mercado mundial de la economía nacional. También aquí invoca el estatuto jurídico del ciudadano libre y caracteriza su obra en el subtítulo como un “apéndice del Estado jurídico”.

Si el estado jurídico estuviera formado por una multitud cerrada de personas que están bajo las mismas leyes y el mismo poder coercitivo supremo, entonces esta multitud debería estar “restringida al comercio y la industria entre ellas y para ellas” y “todas las que no están bajo la misma legislación y poder coercitivo deberían ser excluidas de participar en ese intercambio”. Entonces dicha multitud formaría un Estado comercial, y un Estado comercial cerrado, como forma ahora un Estado jurídico cerrado” (Fichte, 1979: 2). De este modo, el filósofo alemán llega a su economía política: al “único sistema verdadero exigido por la razón”, según el cual “el Estado se cerraría por completo a todo comercio exterior, y formaría en adelante un cuerpo comercial separado, del mismo modo que hasta ahora ha formado un cuerpo jurídico y político separado. Una vez que se haya producido este cierre, todo lo demás vendrá fácilmente: y las medidas a seguir a partir de ahora ya no estarán en el campo de la política, sino en el de la pura jurisprudencia...” (Ibíd.: 90).

Sobre esta base, la tendencia a la monarquía universal se revela ahora también plenamente como una tendencia a buscar la riqueza a través del comercio mundial y, por lo tanto, es condenada aún más severamente por Fichte:

“Un Estado que sigue el sistema ordinario de comercio y pretende una preponderancia en el comercio mundial mantiene un interés continuo en ampliarse incluso más allá de sus límites naturales, para aumentar así su comercio, y por medio de él su riqueza; para aplicar esto a su vez a nuevas conquistas –estas últimas de nuevo de la misma manera que las anteriores. A uno de estos males siempre le sigue otro: y la codicia de un Estado así no tiene límites.” (Ibíd.: 97).

Con el aislamiento sistemático del Estado comercial, esta “codicia” tampoco es posible dentro de él: el crecimiento de la riqueza se detiene:

“Los principales resultados de la teoría expuesta son estos: ... que se garantice a cada ciudadano su parte proporcional de todos los productos y manufacturas del país a cambio del trabajo que se espera que realice, así como a los funcionarios públicos sin equivalente visible; que para ello se fije el valor de todas las cosas entre sí y su precio con respecto al dinero, y se mantenga por encima de éste; que finalmente, para que todo esto sea posible, se imposibilite todo comercio directo de los ciudadanos con países extranjeros.”

Y ya puede comenzar la vida paradisíaca del alemán, en la que el dinero se convierte por fin en algo tan concreto como el trabajo, si sólo se hace según la costumbre del país –el trabajo abstracto, al que apunta el concepto de intensidad de Marx, se convierte en trabajo concreto, que coincide con los lazos familiares y la costumbre del país:

“Cada moneda que un hombre consigue para sí mismo sigue valiendo con toda seguridad para él y para sus nietos y bisnietos por toda la eternidad esa mercancía concreta, por ejemplo, esta medida de grano, y puede cambiarla por ella a cualquier hora. El valor de este dinero a cambio de bienes puede subir, pero nunca puede bajar. Todo el mundo está seguro de la continuidad de su condición acostumbrada si su trabajo continúa. Nadie puede llegar a ser pobre o pasar falta; tampoco sus hijos y nietos, si trabajan sólo lo que se les exige según la costumbre general del país.”

La medida de la prosperidad viene dada por la propia naturaleza y ésta es inalterable:

“Ahora bien, en aras del rigor, y en el puro Estado racional, ningún hombre tiene derecho a una prosperidad mayor que la que resulta del clima que habita y de la cultura de la nación de la que forma parte...”

En lo que respecta a la relación de los Estados entre sí, de esto resulta algo así como una primera forma de la teoría de los grandes espacios: ciertas partes de la

superficie de la tierra, junto con sus habitantes, están destinadas por naturaleza a formar “conjuntos políticos”: todo Estado debe preservar lo que, por otra parte, pretende preservar mediante la guerra, es decir, sus fronteras naturales. Sólo en ese momento ya no tendría nada que buscar de ningún otro Estado. Surge entonces la cuestión de quién asigna a los Estados lo que está determinado para ellos por la naturaleza o, en otras palabras, en qué autoridad política se encarna esta naturaleza. En el Estado comercial cerrado de Fichte ya se vislumbra que las aspiraciones de autarquía en la modernidad, si se consideran con suficiente coherencia, no sólo contienen el ideal de grandes áreas geopolíticas, sino también el anhelo de un soberano mundial que tenga el mando sobre ellas. Con él se quiere precisamente aquello que se les imputa a los judíos, tomar el mando.

6 DE FICHTE A HITLER

Pero ¿de qué sirve descartar con Marx el Estado comercial cerrado –que Fichte aconsejó a los alemanes– como una *contradictio in adjecto* delirante, cuando el nacionalsocialismo y el “socialismo en un solo país” lo han puesto a prueba con la primacía de la política a gran escala y el monopolio del comercio exterior? Por un lado, Marx entiende el comercio exterior, al igual que la crisis, como una “necesidad interna” del modo de producción, que se basa en la acumulación de capital bajo pena de colapso; por otro lado, lo trata en el tercer volumen precisamente en las secciones que abordan las causas *que contrarrestan* la ley de la caída tendencial de la tasa de beneficio. La necesaria enfatización probablemente sólo habría llegado en el volumen sobre el mercado mundial que estaba destinado específicamente a este fin, y habría sido de lo más favorable para ello si Marx hubiera escrito el libro además con cien años –contemplando la “política de catástrofe” (Adorno) que inauguró la Primera Guerra Mundial: por muy correcto que sea ver en el mercado mundial, en términos abstractos, la única forma existente capaz de aplazar el hecho de que la crisis se convierta en aniquilación, también es cierto que en su lugar, sobre una base capitalista, sólo puede tener lugar concretamente la “crisis de la guerra mundial” (Heinz Langerhans), cuyos exponentes persiguen precisamente políticas de autarquía para poner en marcha la aniquilación en todas partes.⁸ El intento

⁸ A primera vista, la crítica de Marx al giro proteccionista del economista nacional norteamericano Henry Charles Carey no parece dirigirse tanto al propio Carey, para quien el proteccionismo era sólo un medio de imponerse en el mercado mundial, como a un rechazo fundamental del comercio

de forzar la autarquía –ya sea en nombre del capital industrial o en nombre de alguna práctica de economía de subsistencia– contra el mercado mundial (para eso sirve precisamente el concepto de batalla ‘neoliberalismo’), no sólo significa regresión, como ya esboza Marx en los *Grundrisse* –como si quisiera replicar lo escrito por Fichte– en un amenazante “contexto sólo local” (Marx, 1983a: 95) basado en el “estrechez originaria de la sangre” y la naturaleza, las relaciones de dominación y servidumbre, ese intento también promueve simultáneamente la barbarie en una escala y con una intensidad que ni siquiera el pasado más bárbaro ha conocido. La política alemana, que entendió el colapso externo del mercado mundial como un mandato interno para librar una guerra de exterminio contra el “judaísmo financiero internacional”, ha hecho de esto todo su contenido.

Por lo tanto, no es de extrañar la precisión con la que Hitler previó desde el principio la emergente hegemonía de los Estados Unidos. En esa hegemonía, la relación fundamental entre el soberano y el capital a escala mundial se desarrolla de manera muy específica: el *hegemon* no tiene capacidad para tratar al mercado mundial mismo como su mercado nacional, pero siempre intenta actuar en interés de su propio mercado, así como en interés del mercado mundial frente a todos los territorios extranjeros. Destruir esa hegemonía era la condición para fragmentar el mercado mundial en grandes áreas, lo que a su vez era la condición económica para que el nacionalsocialismo lograra su verdadero objetivo: exterminar a los judíos. Todo esto está ya establecido en el punto decisivo del programa del partido NSDAP que se llama: “Romper la esclavitud a los intereses”. En su “Außenpolitische Standortbestimmung” [Posicionamiento de política exterior] de 1928, que pretendía ser el “segundo Libro” de *Mein Kampf* [Mi lucha], pero que finalmente

mundial, tal como se había instaurado en Alemania, que estaba vinculado a Fichte: Marx se burla de que para Carey sea en última instancia este comercio “el que destruye las bellezas y armonías autóctonas del modo de producción capitalista”. Pero si por un lado rechaza este punto de vista, por otro rechaza el de los “optimistas del libre comercio”: Ambos coincidieron en exorcizar la contradicción de la economía política. Al primer Carey, que, como David Ricardo, seguía siendo directamente partidario del libre comercio y afirmaba que la “interferencia del Estado” falseaba la “relación económica natural”, Marx le recomienda “reflexionar sobre si estos costes estatales no son también frutos naturales del desarrollo capitalista”. Pero en lo que respecta al Carey tardío, Marx dirige aquí su burla a la posición que él, como representante del capital estadounidense, acaba adoptando frente al entonces todavía vigente *hegemon* inglés: “El razonamiento es muy digno del hombre que primero declaró que las relaciones de producción capitalistas son leyes eternas de la naturaleza y la razón, cuyo juego libremente armonioso es perturbado por la interferencia del Estado, sólo para descubrir después que la influencia diabólica de Inglaterra en el mercado mundial, una influencia que, al parecer, no surge de las leyes naturales del modo de producción capitalista, hace necesaria la interferencia del Estado, a saber, la protección de esas leyes de la naturaleza y la razón por el Estado, alias sistema de protección.” (Marx 1983b: 455s.).

no se publicó, se menciona repetidamente el “significado de la amenazante posición hegemónica” de los EE.UU., incluso de su “amenazante hegemonía mundial”, que sólo podría ser evitada por una Alemania nacionalsocialista con la correspondiente política racial (Hitler 1995: 88s.). Se puede demostrar en detalle que Hitler, como mínimo desde ese momento, se preocupó por este objetivo en política exterior y que las conquistas en el Este sirvieron como medio para lograrlo.⁹ Así, Hannes Heer también entiende la “Operación Barbarrosa” como “el sometimiento total de la Unión Soviética y la eliminación violenta de su población para establecer allí una economía autosuficiente basada en productos agrícolas y materias primas que garantice la independencia de Alemania de la economía mundial” (Heer, 2020: 20). La expansión hacia el gran espacio de la Unión Soviética, que se justificó como la lucha contra el “bolchevismo”, estuvo ligada desde el principio al objetivo de la autarquía, para sustituir el mercado mundial y su *hegemon* por una nueva “distribución espacial de la tierra”. Cuando Hitler escribe que “la decisión final sobre el resultado de la lucha por el mercado mundial ... dependerá de la fuerza y no de la economía misma” (Hitler, 1995: 84), queda inmediatamente claro que se refiere a la lucha contra el mercado mundial y por un ordenamiento del territorio a gran escala: cuando el nacionalsocialismo hubiera acabado con la “falta de espacio”, entonces el pueblo ya no necesitaría empujar a sus vástagos a las grandes ciudades como trabajadores de las fábricas, sino que podría asentarlos como campesinos libres en sus propias tierras, para abrir una entera “área de ventas interior” para la industria alemana, que le permitiría “sustraerse a la lucha encarnizada y evitar la disputa por el llamado lugar al sol en el resto del mundo” (ibíd.: 182).

En este sentido, Hitler, incluso durante el periodo de relativa estabilización de los años 20, contrapuso la “obtención de nuevos territorios” a la “solución barata” y al “delirio de una conquista económica global” de la que había sido presa la Alemania de la República de Weimar (Hitler, 2016: 621). El orden geopolítico ambicionado fracasó en última instancia no sólo porque la Unión Soviética y su favo-

⁹ Sobre esto, véase Simms, 2019: 199-218, 680s. Sin embargo, el autor de esta *biografía global* mezcla los medios y los fines cuando afirma que “la razón y el contexto principales de la guerra de exterminio de Hitler contra los judíos europeos fue su relación con Estados Unidos” (682), y en un momento dado incluso se atreve a calificar el Holocausto de “ataque preventivo contra la América de Roosevelt” (842). En cambio, es característico de un típico representante del gremio de historiadores alemanes de hoy en día, como Ulrich Herbert, que sólo utilice tales errores como pretexto para dejar de lado obstinadamente las conclusiones del libro sobre la relación del nacionalsocialismo con el mercado mundial y su *hegemon* (sobre esto, véase Herbert, 2020).

recida autarquía del “socialismo en un solo país” ofrecieron una mayor resistencia de la que se había pensado, aunque esto ya sugiere una cierta disposición a coexistir con el mercado mundial y su *hegemon*. Sino más bien porque se hizo evidente que era inevitable una guerra contra los Estados Unidos para dividir el mercado mundial en grandes áreas, y sólo entonces la guerra por un nuevo reparto del espacio se convirtió en una guerra mundial; el delirio de la autarquía se convirtió en la práctica en el delirio de la dominación mundial. El objetivo de destruir a los judíos, que existía desde el principio, constituía en todo ello el *continuum*.

7 LA IDEOLOGÍA ALEMANA EN LA ACTUALIDAD

El peligro de un retorno inmediato de esta política de catástrofe en Europa parece haberse evitado hasta hoy en la medida en que los que quieren ganar las elecciones con el anhelo de la autarquía, en cuanto llegan al gobierno, siempre hacen más o menos lo mismo que la UE a la que habían declarado su enemiga. Un indicio de ello es la retirada de los *rackets* sucesores del fascismo y el nacionalsocialismo de las ambiciones geopolíticas, como las que sólo pueden entrar en juego cuando el mercado mundial se desintegra. En palabras de los interpretes de Carl Schmitt, Hans-Dietrich Sander y Björn Höcke: una “prohibición de la intervención de capital ajeno al territorio” no se puede imponer y, por tanto, hay que conformarse con el efecto agitador de una “prohibición de la migración de poblaciones de fuera del territorio” (Scheit, 2018). Al retirarse a la política interna y a la propaganda antieuropea, Israel queda al menos en gran medida fuera de la línea de fuego, e incluso es elegido como objeto de identificación. La situación es bastante diferente para los países exportadores de petróleo: su posición especial en el mercado mundial existente hace posible una especie de sucedáneo de la política autárquica, hacia la que ya está orientada la prohibición del interés en el islam, y este sucedáneo muestra su efecto devastador en la yihad financiada por ellos en la ‘casa de la guerra’. Porque la “casa del islam” es el Estado comercial cerrado bajo las condiciones del mercado mundial todavía existente y la banca islámica la forma contemporánea de “romper la esclavitud del interés” y el antisionismo la punta de lanza del antisemitismo.

Pero en la medida en que los alemanes –y en este caso no tanto los seguidores de derechas del nacionalsocialismo como sus oponentes de izquierdas, críticos con la islamofobia– actúan en política exterior y aplican esta política exterior en casa, preparan el terreno para la yihad mediante un apaciguamiento consecuente. En

ciertos aspectos, la ideología alemana vuelve así al punto de partida en el que Marx y Engels la vieron en su día. Para demostrar “la estrechez de miras nacional que subyace en el pretendido universalismo y cosmopolitismo de los alemanes”, citaron los versos del *Cuento de invierno* de Heine: “A los franceses y a los rusos les pertenece la tierra, / el mar pertenece a los británicos, / pero nosotros en el etéreo reino de los sueños / poseemos un dominio indiscutible. / Aquí ejercemos la hegemonía / Aquí somos indivisibles” (Marx/Engels, 1978: 475).

Marx y Engels apuntan así a la filosofía de los Jóvenes Hegelianos, quienes, a diferencia de Hegel, habían abandonado la conexión interna entre el mercado mundial y la soberanía, por lo que cualquier concepto de unidad al que quisiera adscribirse su ideal de universalismo debía mostrarse nada más que como el etéreo reino de los sueños. Quien lee hoy esta polémica cree involuntariamente que ya está dirigida contra la política de la memoria practicada en Alemania, especialmente desde la ‘reunificación’: “los alemanes, con una tremenda confianza en sí mismos, sostienen este etéreo reino de los sueños ante las demás naciones como la culminación y el propósito de toda la historia del mundo; en todos los campos consideran finalmente sus ensoñaciones como el juicio final sobre los actos de las demás naciones, y como en todas partes son sólo espectadores y mirones, se creen llamados a sentarse a juzgar a todo el mundo y a dejar que toda la historia llegue a su conclusión final en Alemania. ... Si la estrechez de miras nacional es repugnante en todas partes, lo es especialmente en Alemania, porque aquí, con la ilusión de estar por encima de la nacionalidad y de todos los intereses reales, se la opone a las nacionalidades que admiten abiertamente su estrechez de miras nacional y su dependencia de los intereses reales.” (Ibid.: 458). Sin embargo, el tono ligero de los versos de Heine y de las polémicas de Marx y Engels no se corresponde en absoluto con el hecho de que la ideología alemana está volviendo al mundo después de Auschwitz y que el nuevo y poderoso sentido del yo de los alemanes o su estrechez de miras nacional, que se considera por encima de todos los intereses reales, se basa actualmente en sentarse permanentemente a juzgar sus propios actos. De este modo, la política alemana legitima al mismo tiempo el anhelo de un soberano mundial como apaciguamiento, es decir, el requisito para que otros puedan repetir los hechos.

Traducción de alemán de José A. Zamora

REFERENCIAS

- BRUHN, Joachim: “Echtheit des Kapitals, Gewalt des Souveräns”, *Bahamas* Nr. 63 (invierno 2011/2012), 67-78.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1973 [1793]): *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution [1793]*, *Schriften zur Revolution*. ed. por Bernard Willms. Fráncfort/Berlín/Viena: Ullstein.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1979 [1800]): *Der geschloßne Handelsstaat*. Hamburg: Meiner.
- GERBER, Jan y KRUG, Uli (2021): “Jan Gerber im Gespräch mit Uli Krug: Die Rückkehr der sozialen Frage. Über Sozialstaat, Faschismus und Reformismus”, *Hallische Jahrbücher* 1. ed. Jan Gerber. Berlín: Tiamat, 155-173.
- HEER, Hannes (2020): “Der Vernichtungskrieg gegen die Sowjetunion: Massenmord nach Plan”, en H. Heer, Ch. Streit: *Vernichtungskrieg im Osten. Judenmord, Kriegsgefangene und Hungerpolitik*. Ed. por F. Heidenreich y L. Wentzel. Hamburg: VSA 2020, 18-66.
- HEINRICH, Michael (2001): *Die Wissenschaft vom Wert*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- HAYEK, Friedrich A. v. (2011 [1976]): *Entnationalisierung des Geldes*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HERBERT, Ulrich (2020): “Brendan Simms Buch ‘Hitler’. Der Kapitalismus war der eigentliche Feind”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 de mayo.
- HITLER, Adolf (1995 [1928]): “Außenpolitische Standortbestimmung nach der Reichstagswahl Juni-Juli 1928”, en Id.: *Reden Schriften Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933*. Vol. II A. Intr. por G. L. Weinberg; ed. y comen. por G. L. Weinberg, Ch. Hartmann y K. A. Lankheit. München et al.: K.G. Saur.
- [HITLER, Adolf.] (2016): *Hitler, Mein Kampf. Eine kritische Edition*. Ed. de Ch. Hartmann y Th. Vordermayer, München/Berlín: Institut für Zeitgeschichte.
- KEYNES, John Maynard (1933): “National Self-Sufficiency”, *The New Statesman y Nation*, 8 y 15 de julio, en Id. (2014): *The Collected Writings*. Vol. 21. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- KEYNES, John Maynard (1940): “The United States and the Keynes Plan”, *The New Republic*, 29 de julio, en Id. (2013): *The Collected Writings*. Vol. 22. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- KURZ, R. (1999): *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, Fráncfort: Eichborn.
- MANDEL, Ernest (1973): *Der Spätkapitalismus*. Fráncfort: Europäische Verlagsanstalt.
- MARX, Karl (1962 [1890]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Vol. I. Marx-Engels-Werke*, Vol. 23. Berlín: Dietz.
- MARX, Karl (1963 [1893]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Vol. II. Marx-Engels-Werke*, Vol. 24. Berlín: Dietz.

- MARX, Karl (1964 [1894]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Vol. III. Marx-Engels-Werke*, Vol. 25. Berlin: Dietz.
- MARX, Karl (1968): *Theorien über den Mehtwert III, Marx-Engels-Werke*, Vol. 26.3. Berlin: Dietz.
- MARX, Karl (1983a [1857-1858]): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke*, Vol. 42. Berlin: Dietz.
- MARX, Karl (1983b [1867]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Hamburg 1867, Gesamtausgabe (MEGA)*, Berlin: De Gruyter.
- MISES, Ludwig von (1940): *Nationalökonomie*. Ginebra: Editions Union.
- POSTONE, Moische (1995 [1980]): "Antisemitismus und Nationalsozialismus. Ein theoretischer Versuch", en *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt*, ed. por Michael Werz. Fráncfort: Neue Kritik, 29-43.
- SCHEIT, Gerhard (2018): "Primat der Außenpolitik und Gegenidentifikation", *sans phrase* 13.
- SIMMS, Brendan (2019): *Hitler. Eine globale Biographie*. München: DVA.
- STAAB, Philipp (2019): *Digitaler Kapitalismus. Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit*. Berlin: Suhrkamp.
- STREECK, Wolfgang (2021): *Zwischen Globalismus und Demokratie: Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus*. Berlin: Suhrkamp.

TEORIA CRÍTICA E NEOLIBERALISMO NO BRASIL: ANOTAÇÕES SOBRE ROBERTO SCHWARZ E FRANCISCO DE OLIVEIRA

*Critical Theory and Neoliberalism in Brazil:
Annotations about Roberto Schwarz and Francisco de Oliveira*

RENATO FRANCO*

rbfrancoforte@hotmail.com

DÉBORA CRISTINA DE CARVALHO*

deboracarvalho@ufla.br

Data de recebimento: 1º de abril de 2021

Data de aceitação: 26 de julho de 2021

RESUMO

O objetivo deste ensaio – verdadeiramente modesto – é a) o de examinar em traços gerais como as mais relevantes concepções teóricas elaboradas por uma corrente de pensamento denominada por Paulo Eduardo Arantes de “escola paulista de pensamento” – de natureza crítica e dialética – foram retomadas ou desenvolvidas em nova chave por um dos remanescentes do grupo – Roberto Schwarz.- que, ao mesmo tempo, teria elaborado uma concepção original ao amalgamá-las com um enfoque teórico e metodológico conformado pelas obras de Walter Benjamin e Theodor Adorno; b) Apontar como a reflexão de Schwarz e dos autores da “escola paulista de pensamento” forneceram elementos (ou não) para uma crítica do neoliberalismo e uma compreensão do capitalismo em sua totalidade; c) Por fim, o ensaio almeja – também em linhas gerais – examinar uma importante obra de Francisco de Oliveira, tributário desse tipo de pensamento dialético d) ao mesmo tempo, procura-se destacar como essa corrente crítica de pensamento se esgotou com a disseminação da onda neoliberal no país.

Palavras-chave: Escola Paulista de pensamento, Roberto Schwarz, Francisco de Oliveira, teoria crítica no Brasil, teoria crítica e neoliberalismo no Brasil, crítica do neoliberalismo e do capitalismo no Brasil.

* Universidade Estadual Paulista, Araraquara-Brasil.

* Universidade Federal de Lavras-Brasil.

ABSTRACT

The purpose of this paper is: a) to examine in general terms how the most relevant theoretical conceptions elaborated by a current of thought called “Paulista School of Thought” were taken up or developed in a new perspective by Roberto Schwarz, who would have elaborated an original conception based on the Critical Theory of Society of Theodor Adorno and Walter Benjamin; b) to point out how the reflection of Schwarz and the authors of the “Paulista School of Thought” provided elements (or not) for a critique of Neoliberalism and an understanding of Capitalism as a whole; c) finally, this paper aims to examine an important work by Francisco de Oliveira, a tributary of this type of dialectical thinking. And, at the same, it seeks to highlight how this critical current of thought was exhausted with the dissemination of the Neoliberal wave in Brazil.

Keywords: Paulista School of Thought, Roberto Schwarz, Francisco de Oliveira, critical theory in Brazil, critical theory and neoliberalism in Brazil, criticism of neoliberalism and capitalism in Brazil.

I

O pensamento social brasileiro de caráter crítico conheceu no pós-guerra significativa produção; seu escopo foi o de esclarecer a efetiva condição do país – inclusive desvendando detalhadamente seu modo de inserção no cenário mundial – no intuito de identificar e superar os impasses internos, assim como os obstáculos externos objetivos, que até hoje impedem ou dificultam a formação local de uma sociedade moderna tanto em termos econômicos quanto sociais. Nessa perspectiva, não deixa de ser notável a formação, após a década de 1930, de uma consciência capaz de reconhecer o caráter subdesenvolvido do país; reconhecimento que se impôs como tarefa prioritária não apenas para o pensamento social ou econômico, mas também para o imaginário literário e, um pouco mais tarde, para o cinema, o teatro e a música popular – consciência que Antonio Candido, um dos mais destacados críticos literários do país e intelectual radicalmente engajado na empreitada acima referida, denominou de “consciência catastrófica do atraso” (Candido, 1987). Roberto Schwarz, um dos estudiosos mais representativos dessa safra de pensamento crítico de natureza dialética – cujo itinerário intelectual é objeto desse pequeno estudo –, caracterizou com precisão o período em questão, que se estenderia, grosso modo, até meados da década de 1960:

“A discussão sobre o subdesenvolvimento adquiriu uma representatividade contemporânea inédita, que abria perspectivas ao pensamento de oposição também

no mundo desenvolvido. A circulação mundial da obra de Celso Furtado e da Teoria da Dependência, sem falar no destaque alcançado por artistas latino-americanos do período, dá testemunho desse interesse acrescido. Com altos e baixos, a floração do marxismo e da dialética no continente expressava e formulava esta repolarização dos pontos de vistas, que impregnou de história e contradição a questão dita técnica da luta contra o atraso” (1999: 100).

Dentre os esforços teóricos dispendidos com o objetivo de esclarecer em termos amplos o referido fenômeno cumpre destacar aqueles que buscaram elaborar uma “teoria do subdesenvolvimento” – voltada ao esclarecimento de sua origem, de sua dinâmica e de sua possível superação – como é o caso da obra de Celso Furtado¹; também a dos pesquisadores responsáveis pelo desenvolvimento da chamada “Teoria da dependência”², que propôs aguda reflexão sobre as condições materiais dos países latino-americanos ou sobre seus modos de inserção no cenário internacional, assim como sobre suas possibilidades históricas concretas – concepção teórica que, mais tarde, serviria de ponto de partida para a elaboração da teoria do sistema-mundo, ao menos no tocante à contribuição original de Immanuel Wallerstein. No âmbito dessa concepção teórica cabe mencionar o ensaio de André Gunder Frank intitulado *O desenvolvimento do subdesenvolvimento* (1966), de notável influência na época e hoje considerado como aguda reflexão sobre o caráter e o desenvolvimento do capitalismo encarado como fenômeno mundial, além de tributário da expansão e refinamento do debate marxista na América – desencadeado após as formulações inovadoras de Paul Baran. Sua tese mais espetacular é a de que o subdesenvolvimento não resultaria da falta de desenvolvimento – como sustenta a teoria da modernização social de origem estadunidense preconizada por Walt W. Rostow (1961) –, mas do próprio desenvolvimento do capitalismo, que seria um sistema capaz de gerar ao mesmo tempo tanto o desenvolvimento quanto o subdesenvolvimento; nesse sentido, este estaria plenamente conectado com a própria

¹ Dentre sua vasta obra, notadamente *Desenvolvimento e subdesenvolvimento* (2009), *Formação econômica do Brasil* (2007) e *O Capitalismo global* (2000).

² A Teoria da Dependência implicou vários pesquisadores de diversos países da América Latina abrigando diferentes versões ou correntes, sendo possível identificar nela três linhas distintas de pensamento: a originária dos cientistas sociais reunidos na CEPAL – que revelam os limites do projeto de desenvolvimento nacional autônomo –, a dos neomarxistas agrupados no Centro de Estudos Econômicos da Universidade do Chile (CESO), que envolveu Theotônio dos Santos, Vânia Bambirra, Rui Mauro Marini e talvez André Gunder Frank – embora os três primeiros não o considerassem pertencente a essa corrente; e uma corrente composta por Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto – considerada algo imprecisamente por alguns estudiosos como representante do marxismo ortodoxo.

expansão e dinâmica dos países desenvolvidos³. Tese que, por sua vez, refuta implicitamente a concepção segundo a qual o subdesenvolvimento seria uma etapa pela qual passariam todos os países em seu desenvolvimento histórico, conforme Marx concebeu no prefácio de *O capital* – concepção refutada por Paul Baran, cujas pesquisas demonstraram terem os países mais avançados industrialmente sido não-desenvolvidos em parte considerável de suas formações históricas, sem que semelhante fato pudesse significar terem sido em determinado momento subdesenvolvidos: nessa perspectiva, o subdesenvolvimento seria um fenômeno histórico relativo à formação capitalista; mais precisamente, resultado do modo original de estruturação das colônias latino-americanas pelas diferentes metrópoles, que nelas teriam introduzido uma estrutura voltada para o comércio mundial, ou seja, integrada ao mercantilismo e ao capitalismo.

A reflexão sobre o caráter e as implicações do subdesenvolvimento, assim como sobre a possibilidade de superá-lo rumo ao estabelecimento de uma sociedade moderna e democrática – capaz de inserir no mapa da cidadania mundial qualquer cidadão brasileiro, e não apenas o de uma determinada classe social – não era uma abstração; de fato, era sentida ou percebida como muito concreta e viável, já que alicerçada historicamente nos efeitos locais da grande crise do capitalismo verificada durante as décadas de 1930 e 40, período em que os países da região conheceram relativa independência em relação aos que tradicionalmente os exploravam economicamente – em alguns casos, chegando até mesmo a dirigir e a orientar a industrialização local, fato que não deixava de ser auspicioso, além de enorme novidade. Convém ainda lembrar que o fim da guerra mundial trouxe novo alento às iniciativas econômicas gerando por toda parte esperanças concretas de desenvolvimento e de autonomia.

II

Até o final da década de 1960 não se desenvolveu apenas a Teoria da Dependência; o mesmo ocorreu com um tipo de pensamento crítico denominado por Paulo E. Arantes de “escola paulista de pensamento” (2004), por ter florescido na cidade de São Paulo a partir de 1958 com a formação de um grupo de estudos dedicado a

³ André Gunder Frank, por exemplo, salienta ter sido o desenvolvimento europeu no século XVIII fundamentalmente fruto da expropriação colonial dos países da América Latina: a Europa nesse período não teria gerado riqueza, mas teria financiado seu desenvolvimento com o capital que extraía das colônias do continente americano (Frank, 1965).

reler a obra de Marx⁴, inspirado no grupo francês “Socialismo e barbárie”. Como este, teve como objetivo promover uma releitura rigorosa dos textos fundamentais do marxismo conferindo ênfase extraordinária ao potencial do método dialético, no qual a categoria de totalidade ocuparia papel decisivo. Ressalte-se ainda não destoar semelhante empreitada da atmosfera cultural da época, que tendia a conceder em muitos lugares especial atenção às questões metodológicas no âmbito do marxismo e, nessa direção, a valorizar obras como *História e consciência de classe* ou *Questão de Método*. Como salientou posteriormente um dos participantes:

“A volta a Marx representava um esforço de auto-retificação da esquerda, bem como da reinserção na linha de frente da aventura intelectual. Afrontava o direito à exclusividade, o monopólio exegético que os partidos comunistas haviam conferidos a si mesmos em relação a obra de seus clássicos, do qual davam uma versão de catecismo, inepta e regressiva” (Schwarz, 1999: 88).

Ainda segundo Schwarz, o grupo teria produzido algumas obras decisivas, capazes de alterar em profundidade o entendimento do país e de se equiparar aos clássicos do pensamento social brasileiro como *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freire e *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda: seria o caso da obra de Fernando Novais *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*, considerada pelo crítico literário como “a obra prima do grupo” (Schwarz, 1999: 96) além de *Empresário industrial e desenvolvimento econômico* de Fernando Henrique Cardoso, publicado em 1964, e também *Homens livres na ordem escravocrata* de Maria Sílvia de Carvalho Franco, que embora não pertencesse diretamente ao grupo adotou – ainda segundo Schwarz – visão teórica e metodológica semelhante à veiculada pelos membros do seminário.

Não é objetivo deste ensaio – verdadeiramente modesto – o exame detalhado de semelhante produção teórica ou de suas implicações políticas posteriores: o objetivo aqui é, primeiramente, o de destacar em traços gerais suas formulações teóricas – de natureza dialética – mais relevantes, as quais foram retomadas ou desenvolvidas em nova chave por um dos remanescentes do grupo – o já citado Roberto Schwarz – que, ao mesmo tempo, teria elaborado uma concepção original ao amalgamá-las com um enfoque teórico e metodológico conformado pelas obras de

⁴ Segundo Schwarz (1999), o grupo reuniu o filósofo José Arthur Giannotti, os cientistas sociais Fernando Henrique Cardoso, Ruth Cardoso e Otavio Ianni, o historiador Fernando Novais e o economista Paul Singer; incluiu ainda os estudantes Roberto Schwarz, Gabriel Bollaffi, Francisco Weffort e Michel Löwy.

Walter Benjamin e Theodor Adorno – feito que o torna referência obrigatória da Teoria Crítica no Brasil, além de seu principal representante⁵. Por fim, o ensaio almeja – também em linhas gerais – examinar como essa corrente de pensamento desembocou na importante obra do sociólogo Francisco de Oliveira a fim de, em seguida, destacar seu enfraquecimento ou “apagão”, para usar a feliz expressão de Paulo Eduardo Arantes (2004), outro destacado representante da escola paulista de pensamento.

III

O desenvolvimento das reuniões e estudos do grupo delineou como problema fundamental para a reflexão crítica o significado da presença da escravidão no país mesmo após a independência (1822) – problema que, obviamente, implicava o esclarecimento da relação entre capitalismo e escravidão, termos até então tidos como antitéticos. Nesta direção, em 1962 aparece *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*⁶ de Fernando Henrique Cardoso (1997), que contestava as conclusões da maioria dos estudiosos do período ou desse fenômeno social: enfim, negava ser a escravidão uma anomalia – uma sobrevivência de aspectos arcaicos e residuais provenientes da era colonial – tendente a ser superada pelo movimento da história em direção à configuração moderna do capitalismo local. De fato, a tese de Cardoso não poderia ser mais clara e inovadora: ela sustenta não ser a escravidão semelhante arcaísmo ou incompatível com o capitalismo; ao contrário, para o autor

⁵ Não é objetivo do trabalho identificar na obra de Schwarz os vestígios de sua assimilação dos argumentos ou concepções de Walter Benjamin ou Theodor Adorno, que, entretanto, são nela notáveis. Para apontar semelhante filiação talvez seja preciosa a entrevista intitulada “Sobre Adorno” (2012: 44-51), na qual Schwarz afirma “Adorno busca a atualidade como um atributo decisivo. Tomando a coisa pelo outro lado, as discussões a respeito da perda de atualidade estão no centro da crítica estética e social que ele pratica. Elas são a contraprova do atualismo dele” (44). Nela, também afirma que a “perspectiva crítica completamente incomum [de Adorno] na época e depois está na origem da radicalidade de suas reflexões [...], que na minha opinião resistiu ao tempo” (45). Talvez Schwarz tenha assimilado semelhante atitude crítica, já que “o mais atual de Adorno talvez seja sua atitude geral de crítico, inteiramente aberto, atentíssimo, e sobretudo movido pela ambição a mais alta possível” (45) – atitude que também o caracteriza. Na mesma entrevista, se refere a Walter Benjamin, “que teria reinventado, no campo da estética, o fato de a ciência ter se tornado uma força produtiva tornando antiquada a noção de classe operária” (44), acrescentando que “nessa ótica Adorno é continuador de Benjamin”. Em “Um seminário de Marx” (1999) Schwarz afirma ser a grande insuficiência do seminário “não ter compreendido a importância dos frankfurtianos” (104).

⁶ Conforme já destacou Roberto Schwarz (1999), cuja análise seguimos aqui, embora um tanto livremente.

ela seria necessária ao desenvolvimento do capitalismo na região sul do país inclusive por promover um tipo peculiar de racionalidade econômica. Ou seja, encarada desse ângulo inusitado⁷, a escravidão aparecia como um fenômeno da atualidade e não como elemento “atrasado” ou “residual”.

Como se pode observar, não são poucas as implicações de semelhante análise. Dentre estas, cumpre destacar a) o movimento da história nacional não confirmou as expectativas tecidas pelos estudiosos tradicionais ou adeptos de uma forma positiva da dialética, já que o fim da escravidão conduziu à marginalização ou exclusão do negro em relação ao processo produtivo – marginalização que agravou de maneira descomunal as desigualdades de classes e determinou a configuração moderna da estrutura social do país; b) semelhante exclusão não criou as bases locais da moderna sociedade de classes: ao contrário, por exigência da dinâmica do capitalismo local, estabeleceu uma sociedade profundamente alicerçada na desigualdade de oportunidades e de classes, a qual faria parte de nossa atualidade e que em hipótese alguma poderia ser interpretada como um resquício ou herança da era colonial: ao contrário, seria a forma encontrada pelas classes mandantes para inserir o país na divisão internacional do trabalho; c) conforme destaca Schwarz, o livro também contrariou a tese da construção da história conforme um modelo linear e etapista rumo a um progresso constante; em vez disto, a obra sugere ser a construção histórica do país configurada por avanços e recuos combinados – muitas vezes inesperados, dando margem “à ação inventiva e manhosa da classe dominante”, desmontando assim o mito de que esta agiria por impulso e por motivos meramente casuais; d) a obra também apresentaria uma implicação contundente ao sustentar que o capitalismo não se realizaria nem se desenvolveria igualmente em todos os países ou regiões – concepção explosiva, como se pode notar, por confrontar a tese clássica sobre o assunto, a qual pressupõe serem os países subdesenvolvidos obrigados a percorrer os mesmos caminhos trilhados anteriormente pelos desenvolvidos ou industrializados. Nesse sentido, Cardoso inicia – ou anuncia – a análise da forma histórica do desenvolvimento capitalista na ex-colônia transformada em país periférico: enfim, revela a singularidade de sua formação conjugada com o movimento do capitalismo mundial. Enfim, a análise da relação entre

⁷ Semelhante ângulo de visão sobre o significado da escravidão foi, muito provavelmente, explorado de forma pioneira por Cyril L. R. James em 1938 em seu livro sobre a revolução haitiana intitulado *The black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the Saint Domingo Revolution* (tradução espanhola: *Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haiti*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003).

capitalismo e escravidão desemboca, contra as expectativas e visões teóricas até então predominantes, no desvendamento da relação íntima entre os dois termos, já que a escravidão despontaria nesse caso como um elemento moderno: como tendo “parte com o progresso”, para usar a expressão de Schwarz (1999: 94).

O significado da escravidão também foi objeto de investigação do principal – segundo Schwarz – livro resultante do trabalho coletivo do grupo, o já citado *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)* de autoria de Fernando Novaes (1979), obra que desvela o desenvolvimento da referida crise à luz da dinâmica do capitalismo mundialmente considerado; enfoque que, por sua vez, permite uma compreensão nova e totalizante do cenário da época, Brasil incluído. Para Schwarz, a novidade da análise proposta na obra comporta um refinamento metodológico, visto não conferir primazia à produção ou ao dado material local – como preconizava até então o figurino do pensamento materialista dominante –; em contrapartida, a dinâmica global do capitalismo adquire preponderância de modo a esclarecer o fato de ser ela a responsável pelo desenvolvimento do tráfico negreiro, e não o contrário – como até então aqui se concebia.⁸ A análise implica refinado procedimento dialético: em não separar, no exame da situação brasileira, a situação interna da externa, além de considerar com ótica saturada de tensões e dinamismo as esguias relações entre o passado e o presente, também entre o arcaico e o moderno – contrastando assim com os modos fixos de se conceber tais relações, próprios de uma epistemologia positivista ou resultante de “visões encurtadas”.

Semelhante visão teria repercussão na obra mais importante de Roberto Schwarz dedicada ao exame dos romances de Machado de Assis⁹. Com efeito, o crítico extrai consequências e implicações de toda ordem das análises sobre a natureza da escravidão no contexto do capitalismo brasileiro; seu argumento rompe com a mera linearidade histórica e com o raciocínio convencional apresentando-se como contraintuitivo ao se recusar considerar a escravidão como um arcaísmo, como

⁸ Cyril L. R. James parece ter entendido em profundidade esse fenômeno, conforme sugere em sua análise da revolução haitiana. Cf. nota 8.

⁹ Schwarz, R. *Machado de Assis: um mestre na periferia do capitalismo* (1990), *Ao vencedor, as batatas* (1977). O conceito de forma estética sustentado por Schwarz é complexo e exige análise aprofundada – entretanto, por várias razões, semelhante análise não cabe nesse ensaio, cujo objetivo é o de configurar o itinerário – e o possível esgotamento – de um tipo de pensamento dialético verificado no Brasil após a década de 1960. A complexidade do conceito de forma deriva, na obra de Schwarz, do fato de ele se basear tanto no conceito adorniano de forma quanto no elaborado por Antonio Candido, notadamente em *Dialética da Malandragem* (1970) – conforme explicita o próprio autor em *Na periferia do capitalismo* (2012: 47-48),

sobrevivência anômala do passado remoto no presente (século XIX, no caso) – que deveria ser eliminada em nome do “progresso” e da hora histórica –; em contrapartida, assimila os avanços das análises propostas por Cardoso e por Novaes equiparando a escravidão à modernidade capitalista realçando, de quebra, ser ela o instrumento privilegiado para inserir o país no mercado internacional; assim procedendo, confere nova e insuspeitada amplitude ao argumento ao afirmar que a presença da escravidão na história nacional – para o olhar instruído – iluminaria o próprio capitalismo, que não seria assim nem tão avançado nem propriamente tão moderno, já que dela necessitaria a fim de promover seu próprio desenvolvimento. Em outros termos: se a presença local da escravidão de algum modo desabonaria o país, o olhar capaz de inversões dialéticas identificaria no capitalismo internacional, ao necessitar de semelhante fenômeno em um país periférico, um traço perverso, que colocaria em dúvida seu “progresso” histórico e seu caráter “civilizado”. O argumento desenvolvido por Schwarz, enfim, demonstra que a “barbárie não é invenção nacional”, mas uma componente do presente do capitalismo globalmente considerado.

Homens livres na ordem escravocrata de Maria Sílvia de Carvalho Franco (1969) também analisa as relações de classe no país; entretanto, seu foco não são os escravos, mas os homens livres não-proprietários: como estes se inseririam no mundo social, visto não estarem diretamente vinculados com a produção. A obra esclarece como a condição social dessa classe acarretaria a seus membros a subalternidade e a obediência, já que estes dependeriam da proteção de um proprietário para sobreviver, de cuja variação de humor ficariam reféns. De semelhante concepção Schwarz extrairia posteriormente o exame da ideologia do favor, que tem grande importância em sua análise do referido romancista. Ainda segundo o crítico, o livro de Carvalho Franco é também importante por um resultado indireto, visto a pesquisa nele empreendida confirmar uma observação anterior contida no exame da escravidão elaborada por Cardoso, acima referida: a posição social privilegiada da classe dominante local, que desfrutaria de ampla margem de manobra diante da sociedade brasileira¹⁰, coisa dificilmente experimentada em qualquer outro país.

¹⁰ Para adiantar o raciocínio: Paulo E Arantes observa em “A fratura brasileira do mundo” (in *Zero à esquerda*, 2004) que esse pode ser um aspecto decisivo da atual “brasilianização do mundo”: as classes dominantes dos países “desenvolvidos” estariam mimetizando – por assim dizer – o comportamento da burguesia tupiniquim ao adotar um radical “desgarramento do social” – ou seja, uma postura de completo desprezo pela sorte do conjunto restante da população, trabalhadores incluídos. O resultado seria o despontar de uma polarização social ímpar nesses países, que também teria

Segundo Schwarz, essa seria uma das grandes conclusões do referido grupo, deixando entrever um aspecto fundamental dele: embora suas análises enquadrassem a vida das classes subalternas ou oprimidas, elas não foram direcionadas ou assentadas em determinado horizonte político; conseqüentemente, a perspectiva revolucionária ou socialista, por exemplo – que norteou firmemente a produção intelectual dependentista –, não desponta nelas.

Cumprido realçar – correndo o risco da repetição – que o próprio Schwarz, em seus estudos sobre o narrador machadiano, chega à mesma conclusão que o grupo de estudos sobre Marx no tocante à situação/posição social da classe dominante no país, visto examinar as conseqüências ou implicações dos aspectos acima mencionados na literatura operando com um conceito de forma sustentado tanto pelos estudos de Antonio Candido quanto pelos de Adorno, já que um remete à experiência brasileira e outro à cena internacional. Com semelhante orientação crítica e teórica em seus estudos sobre Machado de Assis, em especial na leitura crítica de *Memórias Póstumas de Braz Cubas*, o crítico encontra na postura do narrador – de total imprevisibilidade – o princípio organizativo da obra. Enfim, o narrador seria marcado por total volubilidade, agindo “como dá na telha”, para seguir o dito popular. Neste traço despótico elevado a princípio organizativo do romance Roberto encontra a mimese de um comportamento de classe – o da classe dominante –, que age na sociedade brasileira com enorme margem de manobra e total desfaçatez. Traço, como se vê, de enorme atualidade.

IV

O pensamento social elaborado por Roberto Schwarz também assimila os resultados da análise efetuada por Fernando Henrique Cardoso em *Empresário Industrial e Desenvolvimento Econômico no Brasil* (1972), publicado no início de 1964, que alia a análise marxista da industrialização – e da situação brasileira – com uma pesquisa empírica sobre os anseios dos empresários nacionais. Recorrendo a uma maneira original de conceber a dialética – resultante das leituras de Marx efetuadas no âmbito do mencionado grupo de estudos –, o livro revitalizava em patamar superior a noção de contradição e configurava o processo histórico como terreno movediço,

sido configurada aqui. A análise dialética, nesse caso, apresenta movimento exemplar: a estrutura social brasileira – com a mencionada situação da classe dominante local – é concebida como resultante do movimento do capital internacional; no entanto, este movimento percorreria agora a direção oposta levando ao núcleo mesmo do capitalismo o que este configurou no Brasil.

cujo movimento nem sempre superaria o elemento arcaico ou “atrasado” nem tampouco caminharia rumo à concretização das perspectivas tramadas em determinada situação ou conflito.

Estruturada com tal arcabouço dialético a pesquisa efetuada por Cardoso não deixava de obter resultado surpreendente: contra a visão predominante no âmbito da esquerda local na época, ela sustentava não estar a burguesia industrial brasileira disposta a liderar um projeto nacional autônomo e, dessa forma, capitanear a industrialização do país; ao contrário, os dados obtidos indicavam que ela se contentava, por força das coisas, em ser uma espécie de “sócia menor da burguesia ocidental e guarda avançada da agricultura”. Conclusão politicamente nada palatável – também devidamente anotada por Schwarz – já que confrontava frontalmente a estratégia então adotada pelo Partido Comunista, defensor da tese exatamente oposta, ou seja, a de que a burguesia local alimentaria interesses anti-imperialistas e, nessa medida, seria a aliada preferencial da classe trabalhadora no combate pela concretização da industrialização. Cardoso sugeria ainda, diante da opção internacionalista da burguesia local, estar o país configurando um horizonte histórico nada confortável: ou o futuro seria esboçado pelas massas populares enfim decididas a tornar-se efetivamente sujeito da história – possibilidade remota? – ou o capital internacional encontraria aqui condições de enorme expansão – alternativa que possibilitaria, ainda segundo o sociólogo, a configuração local de uma espécie de “subcapitalismo”. Com semelhante conceito, Cardoso sugeria ser viável – ainda que à revelia das aspirações populares – ocorrer uma forte expansão industrial no país, cujo ritmo e intensidade, porém, seriam regulados internacionalmente; essa determinação externa promoveria internamente uma limitação dos ganhos sociais a uma parcela restrita da população, cuja maior parte seria deles previamente excluída, portanto. Semelhante concepção seria de fundamental importância para o pensamento crítico de Schwarz, já que afirma a possibilidade de se concretizar a industrialização sem realizar as “promessas políticas e civilizatórias que se costuma associar ao desenvolvimento econômico” (1999: 99). Enfim, trata-se de modernizar sem avançar; ou dito de melhor forma: trata-se de promover um tipo de modernização conservadora capaz de industrializar o país segundo certo modelo, mas sem alterar a condição da população, isto é, sem permitir a configuração de uma verdadeira classe operária, com cidadania e direitos, equiparável às dos países ditos avançados ou civilizados. Enfim, o prefixo “sub” indica a realização – contra as expectativas históricas – de um tipo de capitalismo que apesar de indus-

trializado – ainda que nos moldes da segunda revolução industrial – não superaria a “realidade cruel” do subdesenvolvimento, embora a rigor este termo não mais pudesse ser aplicado.

Para Schwarz, que nesse aspecto extrai consequências da obra de Cardoso – de quem mais tarde se afastaria, já que este enquanto presidente da república optaria pela adoção de radical política neoliberal no país – o golpe civil-militar verificado em março de 1964 se encarregaria de constituir aqui o “subcapitalismo” ao optar governar mediante a “via prussiana”, ou seja, ao constituir um Estado terrorista disposto a reprimir ou a exterminar qualquer oposição e a adotar medidas que garantissem tanto o constante barateamento da reprodução da força de trabalho quanto a crescente perda de direitos da maioria da população, na mesma proporção em que adotava medidas destinadas a intensificar o processo de industrialização, dessa vez devidamente orientado pelo movimento do capital internacional.¹¹ Para dizer de outro modo e com maior propriedade dialética: o surto industrializante e modernizador posto em marcha a partir de 1964 se apoiaria em uma reposição dos arcaísmos e desigualdades brasileiras – e não em sua superação. Essas anomalias, porém, resultariam de um “arranjo sociológico-político em cima do qual se processa a inserção do país na economia internacional, e nada mais normal do que elas, portanto, [visto reporem elas] seu travejamento social arcaico” (Schwarz, 1999: 101). Semelhante tese, ao conceber serem as anomalias e os arcaísmos do país funcionais na atualidade – visto garantirem sua inserção no cenário internacional – reafirma o que já havia sido sugerido no livro anterior de Cardoso sobre a escravidão: o desenvolvimento dos países subdesenvolvidos seria diverso do experimentado pelos países desenvolvidos ou altamente industrializados. Em outras palavras: sua forma histórica de desenvolvimento seria singular, objetivamente limitada pelo desenvolvimento dos países ditos industrializados ou desenvolvidos – concepção muito próxima das formulações da Teoria da dependência a esse respeito. A limitação não seria assim apenas interna, como por muito tempo se pensou: ela resultaria do próprio movimento – e do desenvolvimento – do capitalismo como um todo; de sua dinâmica interna, que recriaria constantemente as condições materiais para repor o subdesenvolvimento. Uma teoria crítica – sugere ainda Schwarz – não deixaria de indagar se não seria o caso de então se duvidar de tal desenvolvimento.

¹¹ Sobre o período Cf Franco, Renato *Terrorismo de Estado y democracia em Brasil: rupturas, permanências. (Un panorama para extranjeros)* in Dossier “América Latina: crises de los gobiernos progressistas y alternativas actuales” (2016).

V

Se a concepção de Cardoso, assim como a dos demais teóricos dependentistas, identifica a forma histórica singular do desenvolvimento do capitalismo local, Schwarz identifica semelhante singularidade na vida cultural ao empreender a análise de obras literárias ou ao enquadrar criticamente a visão de alguns clássicos do pensamento social brasileiro, como seria o caso de Silvio Romero. De fato – para apontar um exemplo significativo – em suas pesquisas ele constata a existência abrupta de uma “distância entre a construção marxista e a experiência histórica do país” (Schwarz, 2012:283); entretanto, realça não ter semelhante distância servido de motivo para se desconsiderar a referida teoria, mas sim para ocasionar uma reflexão apurada sobre esse desencontro – procedimento que implicou, por sua vez, levar adiante a investigação sobre a particularidade da experiência social ou cultural brasileira. Um desencontro análogo também ocorreu em seus contínuos estudos sobre a obra machadiana: ao procurar assimilar na análise as sugestões ou modelos teóricos encontrados na obra de Theodor Adorno notou que esta, como a de Marx, parecia pressupor terem os países da periferia do capitalismo de percorrer o mesmo percurso histórico dos países europeus; nesse sentido, o desencontro por ela suscitado também foi motivo de densa reflexão¹². Enfim, para resumir e avançar o raciocínio – dar uma volta a mais no parafuso – Schwarz encontra no plano da análise de obras literárias ou da vida cultural local o mesmo desajuste identificado originalmente pelo grupo do seminário e por este teorizado como o tema da

¹² Em Sobre Adorno (2012b: 49) Schwarz afirma: “Ao assumir resolutamente o valor de uma experiência cultural de periferia [...] Antonio Candido chegava a um resultado de peso, que de periférico não tem nada: a universalidade das categorias dos países que nos servem de modelo não convence e sua aplicação direta aos nossos é um equívoco. Não tenho dúvida de que o ensaísmo periférico de qualidade sugere a existência de certa linearidade indevida nas construções dialéticas de Adorno e do próprio Marx – uma homogeneização que faz supor que a periferia vá ou possa repetir os passos do centro”. Em “Um seminário de Marx” (1999: 93) Schwarz sustenta que a originalidade do seminário foi o despontar de “uma ideia que não é exagero chamar de uma intuição nova do Brasil [...] a novidade consistiu em [...] articular a peculiaridade sociológica e política do país à história contemporânea do capital, cuja órbita era de outra ordem”. Nesse mesmo ensaio o autor faz referência ao “girar em falso” das categorias ou conceitos forjados alhures – mesmo os da teoria crítica, Marx incluso – na periferia brasileira. Em “Na periferia do capitalismo” (2012: 283) afirma que o seminário destinado ao estudo de Marx “começou a configurar a distância entre a construção marxista e a experiência histórica do país. [...] Era preciso refletir a respeito, ver o desajuste como um problema fecundo e, talvez, como parte das desigualdades do desenvolvimento do capitalismo. Marx não podia ser aplicado tal e qual no Brasil. [...] Estava surgindo o tema da reprodução moderna do atraso, segundo o qual há formas sociais ditas atrasadas que na verdade fazem parte da reprodução da sociedade contemporânea”.

“reprodução moderna do atraso, segundo o qual há formas ditas atrasadas que na verdade fazem parte da reprodução da sociedade contemporânea, em âmbito nacional e internacional” (2012: 283).

O avanço exige alguma explicação, contudo: na direção apontada, o crítico retoma em chave dialética a constatação da existência quase permanente de certo mal-estar (Schwarz, 1987) na cultura brasileira, que se expressaria por meio da enorme distância verificada entre a maioria da população e a classe dominante – intelectuais incluídos –; semelhante distância seria, para o crítico, o resultado objetivo do modo de formação do Estado nacional visto não ter a independência acarretado qualquer substancial transformação na estrutura de classes nem tampouco da produção; ao contrário, ela teria implicado uma colaboração íntima entre a continuação da opressão colonial – baseada na exploração do trabalho escravo – e o mundo burguês, consolidando assim uma estrutura social marcada por intensas desigualdades, conforme já foi acima salientado. Ainda segundo o raciocínio do autor, a referida estrutura social apresentaria muitas implicações: não seria a menor destas o fato de ela exigir a exclusão social dos pobres – a maioria da população – por necessidade do modo de inserção do país na divisão internacional do trabalho. Dessa forma, a exclusão social seria estrutural – e não meramente conjectural. A escancarada desigualdade social e econômica dela resultante implicaria ainda a desigualdade cultural: a classe dominante teria nessas condições acesso à cultura internacional no campo das artes, da literatura, do cinema e do pensamento, enquanto à maioria ou aos pobres não restaria alternativa senão cultivar suas próprias manifestações, sempre elaboradas em condições adversas ou precárias e não socialmente legitimadas – cujas consequências em longo prazo eclodiriam no século XX. Nessa perspectiva, Schwarz conclui a análise realçando a natureza do Estado delineado no país após a independência: diferentemente do que se poderia comumente pensar ou esperar, ele não seria “atrasado”, mas “fruto da história contemporânea” – isto é, estaria na ordem do dia na atualidade capitalista mundial.

Enfim, a análise do mal-estar na cultura brasileira, considerada pelo ângulo dialético empregado por Schwarz, identifica sua origem na própria estrutura sócio-econômica do país – com suas brutais desigualdades – e não nas questões raciais, como originalmente quis Silvio Romero. Como uma constante de nossa vida cultural, o mal-estar atravessou o século XX sem poder ser resolvido ou tampouco devidamente balizado pela crítica ou pela produção cultural local, apesar dos esforços de alguns modernistas nessa direção – como seria o caso da antropofagia oswal-

diana, considerada pelo crítico literário como ousada e inovadora por ser capaz de inverter a relação entre países dominantes e dominados, além de vislumbrar um tipo diverso de sociedade futura; no entanto, ela comportaria um traço de ingenuidade por supor ser isso possível. De modo análogo, o modernismo local teria oferecido, contra a visão até então predominante, uma maneira de encarar o país capaz de valorizar nossas eventuais desvantagens, que passaram a ser concebidas como vantagens aptas a nos tornar “superiores aos colonizadores, encarados como obsoletos e ultrapassados”- visão que, embora ufanista, teria contribuído para a inserção do país no cenário cultural internacional.

VI

As teorias e concepções acima brevemente resumidas elaboraram diagnósticos sobre a situação efetiva do Brasil, inclusive esclarecendo a condição a ele imposta pelo subdesenvolvimento e desvelando de forma refinada seus modos de inserção no mercado mundial ou na divisão internacional do trabalho, sempre encarados em via de dupla mão; ao mesmo tempo, apontaram as possibilidades concretas que a ele se oferecia no final da década de 1960. Semelhante diagnóstico crítico de fato criava expectativas originais e alimentava a busca de perspectivas novas, muito provavelmente capazes de orientar o país rumo a uma modernização de amplo alcance e à superação do subdesenvolvimento; contudo, passado alguns poucos anos, essa produção teórica foi aos poucos relegada ao esquecimento ou diretamente reprimida e censurada, visto a ditadura civil-militar ter adotado após dezembro de 1968 violenta repressão e truculenta censura à vida cultural autônoma não apenas a fim de impedir a circulação das obras, mas sobretudo com o intuito de extirpar semelhantes formas de pensamento ou concepções. Nessa direção, a Teoria da Dependência foi duramente atingida, de maneira que até mesmo os autores brasileiros nela envolvidos se tornaram em poucos anos quase desconhecidos no país, como é o caso de Theotônio dos Santos, de Rui Mauro Marini e de Vânia Bambirra.

É importante ainda realçar – mesmo correndo o risco da redundância – ter a década de 1970 conhecido os anos mais repressivos e truculentos da história política nacional, inclusive com a configuração de um “Estado Exterminista” (Arantes, 2014; Virilio & Lotringer, 1984) que não hesitou em eliminar fisicamente seus opositores ou em adotar medidas capazes de extirpar qualquer vestígio da dinâmica

social predominante até 1964, seja no campo da política, seja no campo social ou econômico, seja no campo da cultura.

Nessa perspectiva, não deixa de ser sintomática a mudança de rumos preconizada por Fernando Henrique Cardoso durante a década: exilado no Chile após o golpe de 1964, publicou nesse país em 1969 *Dependência e Desenvolvimento na América Latina* (em parceria com Enzo Faletto), obra em que – segundo Schwarz – generaliza para os países da América Latina a análise da experiência brasileira, diagnosticando estarem também estes submetidos à mesma condição subdesenvolvida, constantemente reproduzida pela totalidade capitalista. Porém, ao retornar ao Brasil, Cardoso teria se afastado da Teoria da Dependência – ou oferecido uma versão “palatável” dela – preconizando a aceitação da irreversibilidade dos efeitos do capital internacional e a consequente viabilidade da superação do subdesenvolvimento no interior mesmo do capitalismo – em clara oposição à concepção de Frank, Dos Santos, Bamberger e Marini, portanto. Nesta direção, abandona a crítica anterior ao capitalismo e ao capital internacional deslocando a atenção e a análise para o principal entrave – segundo sua visão – à superação do subdesenvolvimento: a organização ditatorial do país, na qual teria papel destacado uma espécie de “burguesia de estado”, além dos quadros burocráticos militarizados. Consequentemente, passa a propor a reconstrução democrática: nessa perspectiva, encaminha-se para a ação política tornando-se senador, ministro de Estado e presidente da República e, nessa qualidade, um dos responsáveis diretos pela disseminação do neoliberalismo no país, que já havia sido introduzido pioneiramente no Chile durante a ditadura comandada pelo General Pinochet, iniciada após (e com) o golpe que debelou o governo de Salvador Allende em 1973¹³.

VII

Considerado por Paulo E Arantes como o último representante da já citada “Escola paulista de pensamento”, Roberto Schwarz – leitor de Adorno e Benjamin – en-

¹³ A disseminação da estratégia neoliberal pelo continente americano na década de 1990, Brasil incluído, seria uma imposição dos países ditos desenvolvidos e hegemônicos mundialmente por meio de instituições supranacionais – como o FMI ou o Banco Mundial – em consonância com o ritmo do processo de globalização, que então conhecia uma real intensificação. A onda neoliberal preconizava novas políticas de abertura da economia para o capital internacional, desregulamentação dos mercados locais, desregulamentação das leis trabalhistas – com consequente precarização do trabalho e do trabalhador – e, sobretudo, privatização das empresas estatais e dos serviços públicos.

riqueceu e radicalizou esta tradição de pensamento dialético aproximando-a da Teoria Crítica da Sociedade – da qual foi um dos responsáveis por sua disseminação no Brasil. Para ele, o encerramento abrupto e violento do ciclo nacional desenvolvimentista teria soterrado a possibilidade, vislumbrada no horizonte histórico das décadas anteriores a 1964, de se promover ou conquistar a integração nacional – vale dizer, uma sociedade moderna e menos desigual, com cidadania para todos; teria também intensificado enormemente o grau das anomalias tradicionais brasileiras a ponto de promover concretamente acentuado processo de desarticulação e fragmentação social: entretanto, semelhante processo não seria resultante nem da eventual má condução da política governamental nem de deficiências estruturais internas ao país, mas da conjunção entre os fatores internos e as pressões ou imposições externas, que não deixariam de ser decisivas:

“A falência do desenvolvimentismo [...] abre um período específico, essencialmente moderno, cuja dinâmica é a desagregação. [...] Considerada desse ângulo, a desintegração nacional não é uma questão nacional, e sim um aspecto da inviabilização global das industrializações retardatárias, ou seja, da impossibilidade crescente, para os países atrasados, de se incorporarem enquanto nações e de modo socialmente coeso ao progresso do capitalismo. As fragmentações locais são o avesso do avanço contemporâneo e de seu curso cada vez mais destrutivo e unificado” (1999b: 160).

O diagnóstico de Schwarz registra como nenhum outro os impactos perversos da onda neoliberal nos países subdesenvolvidos da América do Sul: ele retoma em nova chave tanto a concepção do esgotamento do processo de modernização originalmente formulado por Robert Kurz em *O colapso da modernização* (1992) quanto a tese central da teoria da dependência, que sustenta estar o desenvolvimento dos países subdesenvolvidos fadado apenas a repor constantemente o subdesenvolvimento, reposição esta determinada pelo processo global do capitalismo. Em outras palavras: segundo essa visão, a dependência geraria mais dependência, impedindo os países subdesenvolvidos de se tornarem desenvolvidos – ao menos no interior do capitalismo. Nessa direção, Theotônio dos Santos já havia notado que:

“A expansão industrial da América Latina não resultou na sua passagem para o campo dos países industriais desenvolvidos. Ao contrário, tem aumentado a distância com os países centrais colocados na ponta da revolução pós-industrial” (1979: 20).

VIII

Semelhante tradição dialética e crítica também orientou a elaboração de uma das análises mais consequentes acerca tanto do difícil itinerário do pensamento social – encarado como sintomático dos impasses e dificuldades do país – quanto sobre a efetiva formação histórico-social brasileira posterior a 1950: com efeito, em *O Ornitorrinco* (2003) Francisco de Oliveira recusa enfaticamente qualquer visão evolucionista sobre o subdesenvolvimento, preferindo considerar semelhante fenômeno por meio de ótica radicalmente dialética. Nessa direção, retoma a preocupação de Celso Furtado, que teria entendido a necessidade de se constituir uma teoria do subdesenvolvimento visto ser a forma histórica do desenvolvimento do capitalismo na periferia – em países de passado colonial – diversa da dos países desenvolvidos, conforme já destacado várias vezes ao longo desse trabalho. Em outros termos: visto desse ângulo, o subdesenvolvimento seria uma singularidade que continuaria a exigir explicação. Nessa perspectiva, na primeira parte do livro, refuta vigorosamente as teses relacionadas com a tradicional visão dualista sobre o Brasil sustentando ser o aparente atraso de certos setores ou regiões do país intimamente conectado à face moderna: o atraso estaria de fato diretamente vinculado com a intensificação do processo de acumulação e, portanto, com o próprio processo de industrialização. Assim encarado, o atraso deixaria de ser mero resquício do passado colonial, mera anomalia a ser eliminada; ao contrário, ele passaria a ser uma exigência moderna, sem a qual a modernização não se concretizaria. Prova do caráter funcional dos setores considerados atrasados seria o fato de o país ter desfrutado por muitos anos de uma das mais altas taxas de crescimento do mundo, afirma ainda o referido autor.

A análise – procurando desvendar o subdesenvolvimento enquanto singularidade – se desenvolve focando três aspectos principais. Primeiramente, Oliveira demonstra como os setores ditos atrasados – como a agricultura tradicional, a cultura de subsistência ou ainda as formas antigas de solidariedade no campo – seriam compatíveis com a construção do sistema bancário e financeiro, por um lado; não bastasse isso, também teriam contribuído para intensificar a acumulação seja por ajudar a baixar o custo de reprodução da força de trabalho nas cidades, seja por produzir um excedente que seria canalizado para financiar a modernização, já que não seria assimilável por si mesmo, por outro. Enfim, a análise desvenda o que aparece ao olho desarmado como separado e isolado: ela desvela dialeticamente o

“conjunto de imbricações entre agricultura de subsistência, sistema bancário, financiamento da acumulação industrial e barateamento da reprodução da força de trabalho” (Oliveira, 2003: 130).

O segundo aspecto considerado diz respeito ao aparente “inchaço” das cidades provocado pelo deslocamento de grande contingente populacional sem qualquer qualificação proveniente do campo, também interpretado pela teoria dualista como sintoma do atraso e obstáculo efetivo para a modernização: Oliveira demonstra a falsidade de semelhante concepção ao destacar como o referido “inchaço” ajudaria tanto a formar o exército industrial de reserva quanto o setor de serviços urbanos, em que predominaria o trabalho informal; esses dois aspectos seriam decisivos para a queda da taxa de salário e também para baratear enormemente o custo da reprodução da força de trabalho urbana e industrial. Outro aspecto decisivo do barateamento de semelhante custo seria dado pela presença nas cidades de práticas de solidariedade tradicionais do campo – caso do mutirão¹⁴, examinado pelo autor em um dos momentos altos da análise dialética. De fato, semelhante prática – relacionada com a especulação imobiliária e a questão da propriedade da terra urbana; também com o Estado e seu aparato jurídico, portanto –, ao estimular a autoconstrução de moradias nos fins de semana pelos trabalhadores comportaria outro aspecto significativo do processo de rebaixamento do custo da reprodução da força de trabalho – e, conseqüentemente, da intensificação do processo de acumulação. A análise do mutirão permite ao autor estabelecer relações insuspeitadas, que só a dialética é capaz de estimular: o mutirão aparece assim como o “estado de exceção permanente” a que estão relegados os trabalhadores no quadro da economia brasileira que, por sua vez, é concebida como a exceção no quadro do capitalismo internacional. Vale a citação:

“O subdesenvolvimento viria a ser, portanto, a forma de exceção permanente do sistema capitalista na sua periferia. Como disse Walter Benjamin: os oprimidos sabem do que se trata. O subdesenvolvimento é finalmente a exceção sobre os oprimidos: o mutirão é a autoconstrução como exceção das cidades, o trabalho informal como exceção da mercadoria, o patrimonialismo como exceção

¹⁴ Mutirão é uma prática social tradicional que mobiliza uma comunidade ou um coletivo com a finalidade de se executar certas tarefas com ajuda mútua e de forma gratuita – por exemplo, por ocasião da colheita. Originalmente predominante nas zonas rurais de algumas regiões do Brasil, hoje significa qualquer mobilização de indivíduos, coletiva e gratuita, a fim de se executar serviços que beneficiem uma comunidade.

da concorrência entre os capitais, a coerção estatal como exceção da acumulação privada” (Oliveira, 2003: 131).

Dessa maneira, o autor também pode propor outra explicação avançada de nossa singularidade: o país teria conhecido

“Uma forma de modernização conservadora, ou de uma revolução produtiva sem revolução burguesa. Ao rejeitar o dualismo cepalino, [referente a CEPA, n.a.] acentuava-se que o específico da revolução produtiva sem revolução burguesa era o caráter “produtivo” do atraso como condômino da expansão capitalista” (2003: 131).

O terceiro aspecto considerado pelo autor diz respeito à possibilidade concreta de se superar, por vontade e decisão de classes, o subdesenvolvimento: esta teria sido possível graças à organização dos trabalhadores urbanos e industriais, que poderia ter forçado a superação do constante barateamento da reprodução da força de trabalho; também pelos benefícios acarretados pela eventual realização da reforma agrária, que poderia suscitar tanto um crescimento inusitado da atividade rural e agrícola quanto um determinado esvaziamento das cidades, com consequente aumento de qualidade de vida para a maioria da população. O fator determinante, porém, estaria relacionado com a ação da burguesia local: nessa matéria Oliveira retoma a análise efetuada por Fernando Henrique Cardoso em 1964 apontando ter ela abdicado de construir um projeto nacional “preferindo antes ser sócia menor da burguesia internacional”. As possibilidades não se concretizaram, portanto: ao contrário, o golpe civil-militar perpetrado em 1964 teria fechado a porta da transformação, que, entretanto, esteve aberta. Ao golpe se seguiu, como já foi dito acima, a adoção da “via prussiana” brasileira. O autor realça ainda – e isso é decisivo – não serem esses acontecimentos resultantes do mero acaso ou de um ritmo “natural” da história recente, mas de escolhas objetivas por parte da classe dominante; escolhas permanentemente orientadas na direção do fortalecimento da dominação de classe. Nessa perspectiva, a própria maneira de o país aceitar uma posição subalterna na divisão internacional do trabalho teria sido uma escolha consciente. Convenhamos: dizer isso não é dizer pouco.

Na segunda parte de *O Ornitórrinco* o autor realiza uma avaliação crítica do que ocorreu no país após a implantação da ditadura civil-militar – abrangendo inclusive o período da predominância da onda neoliberal, portanto. Nessa direção, destaca ter este se tornado inteiramente capitalista, inclusive nas áreas rurais, em que predominaria o agrobusiness, além de dotado de razoável infraestrutura industrial –

relacionada, porém, com a segunda revolução industrial, fato que criaria dificuldades para ele penetrar na era da tecnologia digital; contaria ainda com formidável expansão do setor de serviços, apesar de este ser acompanhado da expansão do trabalho informal e de ser bastante diferenciado – já que destinado, por um lado, a uma minoria de alto poder aquisitivo e, por outro, à maioria da população; também apresentaria uma população rural escassa com contribuição quase insignificante para o PIB e um sistema financeiro atrofiado; apesar de tudo, teria logrado se democratizar – embora conheça presentemente rápido desmonte das instituições sustentadoras desse avanço.

Ainda segundo o autor, residiria em sua “circulação sanguínea” a falha da evolução, já que “sem o dinheiro externo o país não se moveria”: de fato, em 2001 apresentava uma dívida externa equivalente a 41 % do PIB, índice só comparável aos dos EUA – mas destaque-se a diferença de envergadura entre os dois países para se verificar o quanto isso poderia ser catastrófico para o Brasil. Em virtude disso, Oliveira conclui que, somadas as dívidas interna e externa, para produzir um PIB anual o país necessitaria contrair a cada ano uma dívida equivalente. Em outras palavras: o Ornitorrinco – como metaforicamente o autor denomina o Brasil – teria conhecido uma regressão significativa: teria deixado de ser subdesenvolvido – embora as condições subdesenvolvidas ainda prevaleçam – para experimentar um retorno à situação semelhante a da pré-crise de 1929, ou seja, de radical subordinação financeira ao capital externo. A regressão acarretaria uma consequência de amplo alcance: o país teria perdido a capacidade da seleção; em outras palavras, a da escolha entre alternativas possíveis.

Oliveira conclui a análise – radicalmente dialética – apontando ainda três aspectos fundamentais da nova situação: o primeiro destaca as implicações de um fenômeno original e complexo – a saber, a fusão entre a mais valia relativa e a absoluta – decorrente da disseminação da tecnologia digital ou da chamada terceira revolução industrial, que teria aumentado descomunalmente a produtividade do trabalho e possibilitado a eliminação do salário enquanto custo – ou seja, enquanto capital variável – para fazê-lo depender diretamente das vendas efetivas dos produtos; além disso, o aumento sem precedentes do trabalho abstrato virtual implicaria ainda a superação – ou ao menos significativa redução – da diferença entre o tempo de trabalho e o tempo da produção¹⁵. Fenômeno que, por sua vez, exigiria

¹⁵ Nas palavras do autor: “Graças à produtividade do trabalho, desaparecem os tempos de não trabalho: todo tempo de trabalho é tempo de produção”. (p.136). Oliveira completa o raciocínio expli-

por toda parte o fim da jornada de trabalho e da legislação trabalhista relacionada com o estado de bem estar social; exigiria, portanto, a desformalização das relações de trabalho e o fim do emprego e das carreiras – que seriam substituídos pela mera ocupação, sempre precária e de natureza transitória. A dialética não apenas permitiu desvendar essas conexões – insuspeitadas para o olho acostumado a separar e isolar – como captar o próprio movimento tendencial da realidade social ao considerar ser semelhante fenômeno uma imposição global, não uma decisão local; dessa maneira, ele não se restringiria ao país, tendendo antes a se tornar um padrão global, de modo inclusive a penetrar nos países hegemônicos ou desenvolvidos e suscitar uma espetacular polarização mundial entre as classes sociais¹⁶. Para dizer de outra maneira: é da análise da singularidade esdrúxula do país que o autor delinea um traço forte da cena contemporânea – e nada mais dialético do que esse procedimento.

O segundo aspecto refere-se às implicações do aparecimento da tecnologia digital: esta resultaria dos investimentos maciços verificados nos países desenvolvidos na formação de centros de pesquisa, dos quais surgiram tanto a referida tecnologia como também a original relação entre esta e a Ciência, que passaram a ser interdependentes. Consequentemente, o conhecimento produzido por semelhantes instituições não se encontra disponível para todos; ao contrário, ele está condensado em patentes, de modo que o acesso a ele estaria – também por seu custo elevadíssimo – vedado aos países subdesenvolvidos ou impedidos de completar a modernização, aos quais Robert Kurz chama de “pós-catastróficos” (Kurz, 1992). Outro fator impeditivo resulta da própria natureza da tecnologia digital: como seus produtos são transitórios, marcados por rápida obsolescência, ela requer uma expansão contínua de novos conhecimentos, que, por sua vez, exigem permanentemente investimentos vultosos, os quais os países de industrialização truncada ou incompleta não conseguem realizar. Oliveira realça ainda outros aspectos decisivos da penetração dos produtos da tecnologia digital em país periférico: ela seria tanto capaz de “descer aos infernos da desigualdade de renda” – e assim não conhecer crises, desde que a concentração de renda não fosse alterada – quanto conviver com o trabalho precário e informal: os vendedores ambulantes de gadgets eletrônicos ou de bebi-

cando que o trabalho abstrato virtual “é uma fantasmagoria, um não lugar, um não tempo, que é igual a tempo total. Pense-se em alguém em sua casa acessando sua conta bancária pelo computador, fazendo o trabalho que antes cabia a um bancário: de que trabalho se trata?” (138).

¹⁶ Esse aspecto é também constatado e examinado por Paulo Eduardo Arantes no ensaio “A Fratura brasileira do mundo” (2004b), cf. nota 11.

das comprovariam isso. A revolução digital se constituiria desse modo em extraordinário instrumento de dominação no campo das relações entre os países – fato também constatado por Kurz.

Por fim, Oliveira aponta um fenômeno novo na cena brasileira: a transformação da estrutura de classes. Como se pode notar, as transformações no processo de trabalho desmantelaram a classe trabalhadora, que a rigor nem mesmo ocuparia mais um lugar na produção – lugar sem o qual não se pode configurar a classe operária – além de suscitar o fenômeno da “desfiliação”, apontado por Oliveira a partir das análises de Robert Castell (1998), ao qual também se seguiu a derrocada da antiga força política dessa classe. Por outro lado, a expansão do setor de serviços para os pobres tenderia a criar um universo de “empreendedores”, que se resumiria em transformar as ruas ou calçadas das grandes cidades em “tapetes de quinquilharias”, para usar a boa expressão do autor. A transformação mais fundamental, porém, seria experimentada pela antiga elite operária, que passaria a ocupar cargos de gestão nos conselhos diretivos dos fundos de pensão dos trabalhadores; nessa função, os ex-operários – tornados “operadores simbólicos” (Reich, 1992, cit. Oliveira, 2003: 146) – administrariam o dinheiro dos trabalhadores para investir no mercado; em outros termos, para financiar o desenvolvimento do capitalismo e, paradoxalmente, o conseqüente desmantelamento do universo de trabalho. Tais operadores simbólicos – que formariam o núcleo duro do PT (Partido dos Trabalhadores), segundo Oliveira – passariam a constituir uma nova classe social – próxima à burguesia, mas sem com ela se confundir – à qual também pertenceriam os intelectuais transformados em tecnocratas ou banqueiros oriundos do governo de Fernando Henrique Cardoso, que formariam o núcleo duro do PSDB (Partido Social Democrata Brasileiro). Apesar da discórdia eleitoral entre estes dois segmentos, seus interesses materiais coincidiriam: ambos pertenceriam a essa mesma nova classe social, fato que explicaria objetivamente a continuidade da política neoliberal – adotada pelo governo de Fernando Henrique Cardoso (PSDB) – pelos governos presidenciais do Partido dos Trabalhadores (2002-2014).

IX

Para (provisoriamente) concluir: vale lembrar outro derradeiro representante dessa escola de pensamento, Paulo Eduardo Arantes, já acima referido, que em um pequeno ensaio muito oportunamente intitulado “Apagão” (2004) sustenta ter essa

forma de pensamento dialético e crítico se esgotado justamente por volta do início do novo século: ou seja, o nervo da crítica teria se atrofiado exatamente no momento em que a onda neoliberal conhecia grande disseminação – de modo inclusive a prevalecer mesmo com a troca do governo peessedebista pelo governo petista (cabe questionar?).

Enfim, questões como essa dão o que pensar. De fato, o que doravante podemos esperar? Que o capitalismo “continue empilhando vitórias”, para usar outra frase provocadora de Roberto Schwarz (1999b: 162)? Que o pensamento crítico local efetivamente se esgotou e nada mais têm a dizer? Ou, ao contrário, que é necessário – urgente – repensar sua trajetória, assim como a da própria esquerda, a fim de assimilar as eventuais derrotas e desse modo conquistar uma posição apta para estabelecer a crítica em novo patamar, capaz de alimentar uma imagem do futuro como radicalmente diferente do atual presente? Porque, como deixou claro Francisco de Oliveira, não há solução para o futuro se não soubermos superar a miséria, cuja existência afronta não apenas a ideia mesma de justiça, mas também a de humanidade.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo Eduardo (2014): “1964”, in *O novo tempo do mundo*, São Paulo: Ed Boitempo.
- ARANTES, Paulo Eduardo (2004): “Apagão”, in *Zero à esquerda*. Coleção Baderna. São Paulo: Conrad Editora.
- ARANTES, Paulo Eduardo (2004b): “A fratura brasileira do mundo” in *Zero à esquerda*, São Paulo: Conrad. Editora.
- CANDIDO, A. (1987): “Literatura e subdesenvolvimento”. in *A Educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática.
- CANDIDO, A. (1970): “Dialética da malandragem”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo.
- CARDOSO, Fernando Henrique (1997): *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. São Paulo: Ed. Paz e Terra.
- CARDOSO, Fernando Henrique (1972): *Empresário Industrial e Desenvolvimento Econômico no Brasil*. São Paulo, Ed. DIFEL.
- CASTELL, Robert (1998): *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Coleção zero à esquerda, Petrópolis: Ed. Vozes.
- FRANCO, Maria Sylvia Carvalho (1969): *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Editora USP.
- FRANCO, Renato (2016): *Terrorismo de Estado y democracia em Brasil: rupturas, permanências*. (Un panorama para extranjeros), in Dossier “América Latina: crises de

los gobiernos progressistas y alternativas actuales” in Revista Herramienta nº58, Otoño, Buenos Aires, Argentina.

FRANK, Andre Gunder (1966): *O desenvolvimento do subdesenvolvimento*. (Originalmente publicado em Monthly Review vol 18 nº4, setembro de 1966). Disponível em português em:

http://beneweb.com.br/resources/Teorias_e_experi%C3%A7%C3%A3o_de_desenvolvimento/7%20Andr%C3%A9%20Gunder%20Frank%20O%20desenvolvimento%20do%20subdesenvolvimento.pdf

FRANK, Andre Gunder (1965): *Capitalismo y subdesarrollo em América Latina*. Tradução Elpidio Pacios Santiago: CEM – Centro de Estudos Miguel Enríquez.

FURTADO, Celso (2007): *Formação econômica do Brasil*. Prefácio de Luiz Gonzaga Belluzzo. São Paulo: Companhia das Letras.

FURTADO, Celso (2000): *O capitalismo global*. São Paulo: Ed. Paz e Terra.

FURTADO, Celso (2009): *Desenvolvimento e subdesenvolvimento*. Apresentação de Rosa Freire d’Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto/Centro Celso Furtado,

KURZ, Robert (1992): *O colapso da modernização*. São Paulo: Ed Paz e Terra.

NOVAES, Fernando (1979): *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Ed. Hucitec.

OLIVEIRA, Francisco (2003): *Crítica da Razão dualista. O Ornitórinco*. São Paulo: Ed. Boitempo.

REICH, Robert (1992): *The work of nations*. New York: Vintage Books.

ROSTOW, Walt W. (1961): *Etapas do crescimento econômico*, São Paulo: Ed. Zahar.

SANTOS, Theotônio dos (1979): *Teoria da Dependência: Balanço e Perspectivas*. Rio de Janeiro, Ed Civilização Brasileira.

SANTOS, Theotônio dos (1998): A Teoria da dependência: balanço e perspectivas. in <https://drive.google.com/file/d/0B0eSnYD-sJTWR0dXSXZZb2trYjQ/view>

SCHWARZ, Roberto (1977): *Ao vencedor, as batatas*. São Paulo: Ed Duas cidades.

SCHWARZ, Roberto (1990): *Machado de Assis: um mestre na periferia do capitalismo*. São Paulo: Ed. Livraria Duas Cidades.

SCHWARZ, Roberto (1999): “Um Seminário de Marx”, in *Sequências Brasileiras*, São Paulo: Ed Companhia das Letras.

SCHWARZ, Roberto (2012): “Na periferia do capitalismo. Entrevista in *Martinha versus Lucrecia*, São Paulo: Ed. Companhia das letras.

SCHWARZ, Roberto (1987): “Nacional por subtração”, in *Que Horas são?* São Paulo: Companhia das Letras.

SCHWARZ, Roberto (1999b): “Fim de século”. in *Sequências brasileiras*, São Paulo: Ed Companhia das letras.

SCHWARZ, Roberto (2012b): “Sobre Adorno”. Entrevista in *Martinha versus Lucrecia*, São Paulo: Ed. Companhia das letras.

VIRILIO, Paul & LOTRINGER, Sylvere (1984): *Guerra Pura: a militarização do cotidiano*. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Ed Brasiliense.

POR UMA TEORIA CRÍTICA DO AUTORITARISMO: DEMOCRACIA FORMAL E RELAÇÕES DE DOMINAÇÃO BURGUESAS

*For a Critical Theory of Authoritarianism:
Formal Democracy and Bourgeois Relationships of Domination*

VLADIMIR PUZONE*
vpuzone@gmail.com

Data de recebimento: 31 de março de 2021

Data de aceitação: 26 de julho de 2021

RESUMO

O texto começa com uma reconstrução da relação entre democracia liberal e autoritarismo a partir de alguns trabalhos de Adorno em torno da pesquisa sobre a personalidade autoritária, mostrando como a passagem entre esses momentos deve ser entendida pelas limitações formais da primeira. Em seguida, será reconstruído o conceito de autoridade de Horkheimer, pois ele complementa e aprofunda as teses desenvolvidas por Adorno. Por fim, o ensaio contém reflexões provisórias a respeito da possibilidade de utilizar os conceitos da teoria crítica para compreender os nexos entre as transformações do período neoliberal e a ascensão de movimentos autoritários e de extrema direita.

Palavras-chave: democracia liberal, autoritarismo, personalidade autoritária, dominação, neoliberalismo.

ABSTRACT

The text begins with a reconstruction of the relationship between liberal democracy and authoritarianism based on some of Adorno's works about the research on the authoritarian personality, showing how the passage between those moments should be understood by the formal limitations of the first. Then, Horkheimer's concept of authority will be reconstructed, as it complements and deepens the theses developed by Adorno. Finally, the essay contains provisional reflections on the possibility of using the concepts of critical theory to understand the links between the transformations of the neoliberal period and the rise of authoritarian and extreme right movements.

Keywords: liberal democracy, authoritarianism, authoritarian personality, domination, neoliberalism.

* Universidade de Brasília, Brasil.

Temos visto nos últimos anos a ascensão de movimentos de extrema direita, assim como a formação de governos com medidas autoritárias, como foi o caso de Donald Trump nos Estados Unidos, e ainda é o caso de Jair Bolsonaro no Brasil e Narendra Modi, na Índia, para mencionar alguns exemplos. Em particular, a liderança de Trump representou não apenas a possibilidade de uma frente de governos autoritários pelo mundo, mas também o estabelecimento de debates acerca da própria caracterização do momento histórico. Não seria mero acaso que os textos e autores da teoria crítica retornassem ao centro dos debates intelectuais e políticos, já que as possíveis semelhanças entre a contemporaneidade e a primeira metade do século XX envolvem a configuração de um novo horizonte autoritário.

O momento atual dos debates em torno da teoria crítica, partindo da redescoberta de vários aspectos das obras de Theodor W. Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse, entre outros, e que foram colocados em segundo plano depois de suas mortes, aponta para algumas dimensões centrais dos problemas políticos e sociais contemporâneos. Por um lado, o novo momento da teoria crítica permite que muitos trabalhos revisitem aspectos de textos e ensaios escritos entre as décadas de 1930 e 1970. Este é o caso, por exemplo, das tentativas bastante instigantes de atualização de suas análises e conceitos, como o de “populismo autoritário” (Demirović 2018; Morelock, 2018). Por meio dele, procura-se dar conta das transformações mais recentes do capitalismo em sua época neoliberal e associá-las à ascensão das novas direitas. Por outro lado, tal reexame não se limita a uma simples exegese dos termos da teoria crítica, uma vez que a reconstrução dos problemas e conceitos tem em vista compreender se eles ainda são adequados para a compreensão do presente histórico e como eles podem ser empregados atualmente. Reconhecendo-se que a teoria crítica possui um núcleo temporal, com seus conceitos e análises ligados ao período em que seus autores escreveram, nos perguntamos como é possível dar conta de fenômenos atuais, tendo em vista a reorganização do capitalismo depois dos anos 1970.

Efetivamente, a dinâmica capitalista se alterou nas décadas seguintes às mortes da primeira geração de membros do Instituto de Pesquisa Social. Contudo, uma das ideias centrais desenvolvidas por seus autores, sobretudo em Adorno e Marcuse, diz respeito à maneira como relações fundamentais da sociedade burguesa mantém sua essência em funcionamento (Vasconcellos e Puzone, 2018). O fato de que a maioria das pessoas precise colocar suas capacidades físicas e intelectuais à

disposição de outras, por exemplo, continua a determinar a vida dos indivíduos. Isso não acontece a despeito de transformações sociais nessas relações, mas precisamente por meio delas. Mudanças na forma de organização da força de trabalho e no aparato técnico da produção foram realizadas para que a acumulação capitalista pudesse seguir sua expansão – e elas certamente trouxeram novas implicações para a vida pessoal. A compreensão desse nexos entre os traços essenciais da sociedade burguesa e suas modificações distingue as preocupações da teoria crítica.

Seria possível dizer mesmo que a sobrevivência das relações burguesas, quando já estão dadas há algum tempo as possibilidades técnicas de que os indivíduos não precisem mais padecer de necessidades, atualiza os termos da teoria crítica. O retorno de formas extremadas e violentas de imposição da ordem social se dá em ocasiões em que a revolta dos indivíduos com essa mesma ordem se reverte a favor dela, ressurgimento que ocorre ainda que os traços particulares dessa ordem tenham se modificado. Essa constitui uma indicação a ser tomada das reflexões da teoria crítica. Apesar das transformações significativas no capitalismo, suas formas e relações sociais básicas continuam a se opor a uma vida autônoma. Consequentemente, respostas autoritárias às frustrações e ressentimentos permanecem no horizonte.

Ao mesmo tempo, também é possível perguntar em que medida a teoria crítica levou a cabo uma investigação sobre as tendências centrais da sociedade burguesa e como essas tendências se defrontam com outras em direções contrárias e são, simultaneamente, atualizadas. Esse contraste já estava presente nas primeiras pesquisas e trabalhos do Instituto de Pesquisa Social sob a direção de Horkheimer. Era necessário mostrar, por um lado, como elementos-chave da obra de Marx eram a base da compreensão do capitalismo. Por outro lado, indagava-se a questão a adequação do marxismo ao momento histórico, isto é, se o próprio desenvolvimento da teoria não havia deixado escapar aspectos importantes da crítica e da emancipação (Demirović, 2010: 14).

O presente ensaio tem como objetivo reconstruir alguns aspectos da teoria crítica sobre o autoritarismo a partir de sua relação com a democracia e seu contexto social mais abrangente. Levarei em conta a contradição entre a dinâmica capitalista e sua relativa invariância estática como ponto de partida para as considerações a respeito da relação entre democracia e autoritarismo a partir dos trabalhos de Adorno e Horkheimer. Minha intenção é mostrar que a teoria crítica analisa os termos sem recair em essencialismos, sobretudo com relação ao funcionamento das democracias representativas liberais. Tomando como ponto de partida as análises

de Adorno sobre a personalidade autoritária e aquelas de Horkheimer sobre o conceito de autoridade, veremos que a democracia não pode ser considerada um conceito normativo, mas o problema mesmo em relação ao qual o autoritarismo faz referência. Em outras palavras, o reexame dos trabalhos da teoria crítica permite revelar os potenciais autoritários inscritos na própria forma de funcionamento da democracia em nossas sociedades. Ou ainda, em que medida a democracia, tal como ela existe, não resolve problemas essenciais da sociedade burguesa, mas os repõe, sobretudo as relações de dominação que aparecem de modo abstrato. Assim, será preciso desvelar, mesmo que provisoriamente, quais possíveis relações entre as formas que a política assume nas sociedades dos séculos XX e XXI e a organização burguesa da vida social.

Iniciarei a exposição dos problemas por meio do exame que Adorno faz da relação entre democracia e autoritarismo, sobretudo a partir de alguns textos que giram em torno dos estudos sobre a personalidade autoritária. Veremos como eles associam uma crítica do autoritarismo às limitações da democracia liberal representativa. Em seguida, explorarei o conceito de autoridade no capítulo escrito por Horkheimer nos *Estudos sobre autoridade e família*. Pressupõe-se que a exposição de Horkheimer sobre o problema fornece alguns elementos que ajudam a expandir e a aprofundar as considerações de Adorno a respeito dos vínculos entre autoritarismo e democracia. Por fim, farei algumas considerações apontando para as possibilidades do uso do arcabouço analítico desenvolvido pelos autores para tratar da ascensão de movimentos autoritários e potencialmente fascistas e a relação destes com o neoliberalismo. Para tanto, será feito um breve confronto da reconstrução feita neste trabalho com algumas teses sobre a relação entre o desenvolvimento neoliberal do capitalismo, seus processos de subjetivação e a disjunção entre neoliberalismo e democracia a que se assiste atualmente. Em especial, o trabalho de Pierre Dardot e Christian Laval sobre a razão neoliberal servirá de exemplo da atualização e manutenção das tendências da sociedade burguesa.

1 ADORNO E OS LIMITES FORMAIS DA DEMOCRACIA LIBERAL

É certo que Adorno e Horkheimer não tinham a intenção de contrapor democracia e autoritarismo referindo-se aos procedimentos e formas de governo, ou como os partidos operam e os eleitores são mobilizados nos processos eleitorais. Se Horkheimer e Adorno não fizeram uma crítica exaustiva atinente a partidos, classes ou

ao poder político em si, eles se voltaram à adesão ao autoritarismo. A aderência de indivíduos de distintas classes ao fascismo constituiu o centro das preocupações da teoria crítica desde seu início. Daí a centralidade da relação entre processos sociais e psíquicos e um aparente deslocamento de problemas políticos. Apesar da ausência de elementos fundamentais para uma análise política tanto em Horkheimer quanto em Adorno, algumas sugestões com relação às formas políticas burguesas estão presentes em suas obras. Podemos partir dessas indicações para uma compreensão de nossos fenômenos contemporâneos.

Em particular, as teses de Adorno no pós-guerra dão continuidade à remissão à psicanálise que animara o Instituto de Pesquisa Social na década de 1930. A pesquisa da qual Adorno participou nos Estados Unidos e seus textos correlatos conferem uma inflexão às observações originárias de Horkheimer a respeito da importância dos elementos psíquicos para a compreensão e crítica da adesão de um número significativo de indivíduos ao fascismo. Entre a pesquisa que redundou nos *Estudos sobre autoridade e família* e aquela sobre a personalidade autoritária encontram-se novas categorias e análises que não estavam presentes na teoria crítica em seus primeiros anos, como a indústria cultural e o antissemitismo, desenvolvidos na *Dialética do Esclarecimento*. O impacto da sociedade americana sobre os autores da teoria crítica resultaria em novos modelos de análise. Essa adição não deixaria de se relacionar intimamente com o problema da democracia, uma vez que a sociedade americana já se apresentava e era reconhecida como uma sociedade democrática e aberta, que não cederia espaço a formas autoritárias de poder. Atento aos discursos propagados por lideranças fascistas dentro dos Estados Unidos, Adorno fez constantes alertas a respeito da possibilidade de uma reviravolta autoritária. Ele prestara atenção especial ao modo como certas técnicas psicológicas eram manipuladas para que lideranças fascistas encontrassem acolhida.

É por isso também que Adorno afirma que uma teoria crítica da sociedade pode tomar os fenômenos psíquicos como ponto de partida da análise. Tão grande é a abrangência das relações burguesas sobre os indivíduos que o acesso às suas formas mais nucleares poderia se dar de múltiplas maneiras. A respeito do tema, Adorno expressou-se de maneira bastante concisa nas observações que ele fez à pesquisa sobre a personalidade autoritária:

“Enquanto a prioridade causal ainda pertence aos elementos estruturais objetivos, essa prioridade não força mais o cientista social a tomar tal ponto de partida da ‘esfera da produção’. Se nossa sociedade está realmente a caminho de se

tornar uma só e um todo, deixando cada vez menos brechas para o indivíduo e tolerando cada vez menos domínios individuais da existência, não faz tanta diferença se o começo é feito com a análise das forças econômicas ou com o homem. Todos os caminhos levam ao mesmo centro, já que as dinâmicas sociais pertencem a instituições não menos do que a pessoas; essas últimas são, na verdade, o produto de tais dinâmicas” (Adorno, 2019a: LXV, tradução minha).

O recurso à psicanálise e à psicologia configurava um acesso privilegiado para se compreender determinadas questões que perduravam após a Segunda Guerra Mundial. A relação entre democracia e autoritarismo é atravessada por essa remissão, ao mesmo tempo em que permite que passemos para o exame de questões políticas e econômicas – mesmo que essas não sejam trabalhadas à exaustão na obra de Adorno. A meu juízo, isso não significa um simples deslocamento dessas questões para problemas psíquicos. Um exame da política e da economia em Adorno parte da maneira como indivíduos interiorizam e reagem aos constrangimentos e imposições das relações entre eles mesmos. Por isso mesmo é que Adorno toma o texto de Freud sobre a psicologia das massas como ponto de partida para uma análise dos vínculos entre a liderança fascista e seus seguidores (Adorno, 2015). Ali onde os problemas são resumidos à presença de um inconsciente coletivo, com imaginavam as análises pré-freudianas, ou a uma relação isolada entre indivíduos, Adorno mostra como o âmbito mais recôndito revela traços da organização da sociedade.

Antes de adentrarmos nos textos escritos por Adorno ao redor dos temas da personalidade autoritária, vale a pena observarmos algumas indicações que ele e Horkheimer fizeram sobre a política norte-americana na sua obra mais conhecida, *Dialética do esclarecimento*. Elas se mostraram bastante frutíferas para Adorno no exame a respeito dos riscos internos à democracia que ele faria a partir da década de 1950.

No capítulo sobre os elementos do antissemitismo, Horkheimer e Adorno chegaram a esboçar um modelo de crítica ao funcionamento das instituições políticas capitalistas e que seria retomado posteriormente em *A personalidade autoritária*. O ensaio sobre o antissemitismo está baseado, entre outros aspectos, em uma discussão a respeito dos traços psíquicos relacionados à ascensão do indivíduo fascista, notadamente a paranoia e a estereotipia. Já no final do texto, no item VII, os autores fazem algumas observações a respeito do que eles chamaram de “mentalidade do ticket”, que indicava a maneira como indivíduos aceitavam e aderiam a padrões sociais constituídos à sua revelia e sem sua participação (Horkheimer e

Adorno, 1985: 186-194). Embora tais parâmetros fossem desenvolvidos por cima das cabeças dos indivíduos, seria possível representá-los como um momento de escolha e, portanto, liberdade. Esse era justamente o caso das listas de candidatos de partidos americanos que inspiraram Horkheimer e Adorno na criação da expressão “mentalidade do *ticket*”. Partidos de massa impõe suas listas de candidatos aos eleitores sem que estes saibam ao menos os nomes de todos os concorrentes, assim como suas opiniões específicas a respeito de determinados assuntos políticos e econômicos.

A prescrição de ideias e atitudes nos processos eleitorais americanos serviu como exemplo à teoria crítica do alcance do estereótipo fascista e antissemita, resultantes das tendências capitalistas. De forma semelhante à produção de mercadorias padronizadas, a aceitação de ideias prontas na mentalidade do *ticket* evita o esforço individual com o pensamento e conceitos. E assim como a abstração do processo do trabalho social no capitalismo prescinde das diferenças qualitativas entre os distintos produtos da atividade humana, as diferenças entre pessoas tendem a desaparecer no *ticket*. Os indivíduos tornam-se, então, incapazes de uma experiência ativa com as relações sociais e instituições das quais eles mesmos são parte constitutiva e agentes. Uma das ideias desenvolvidas posteriormente por Adorno, a partir do modelo exposto na *Dialética do esclarecimento*, consiste no isolamento da esfera política em relação à maioria dos indivíduos, o que se manifestava na experiência obstruída perante àquele âmbito da sociedade. Seu funcionamento dependeria muito pouco de uma discussão entre pessoas e grupos sociais, isolado de suas vontades e capacidades. Eleições tenderiam a funcionar como uma forma substitutiva de participação na política.

Apesar da exposição abreviada do termo “mentalidade do *ticket*” nas páginas finais dos “Elementos do antissemitismo”, Adorno desdobraria algumas dessas indicações na pesquisa sobre a personalidade autoritária. Se desde a ascensão dos nazistas ele e seus colegas do instituto em Frankfurt percebiam que a reprodução e a expansão das relações burguesas estavam intimamente conectadas a traços autoritários, a emigração para os Estados Unidos reforçaria essa caracterização, mesmo que o sistema político americano fosse mais aberto do que uma ditadura. Um dos modelos utilizados para compreender tal abrangência se baseava nas teses sobre a indústria cultural. Os teóricos críticos reconheceram a generalização de formas culturais como filmes, peças de propaganda e transmissões radiofônicas não apenas como o ocultamento de relações de dominação e exploração. Aquelas formas tam-

bém atuavam como algo que substitui uma experiência mais profunda e mediada pela reflexão.

O tipo de experiência por meio da qual indivíduos lidam tanto com seus problemas diários quanto com questões que vão além de seu controle, como o funcionamento da economia ou das instituições políticas, está no centro das considerações de Adorno a respeito da personalidade autoritária. A persistência do caráter potencialmente fascista estaria, então, intimamente associada à ansiedade e às frustrações individuais com sua situação pessoal. Adorno enfatizou que esses traços deveriam ser levados em conta na análise uma vez que as relações sociais, das quais as pessoas participavam e estavam enredadas ao mesmo tempo, escapavam a seu controle. Se a reflexão a respeito da realidade social é obscurecida, a imposição de esquemas explicativos que não dependem diretamente dos indivíduos serve como um tipo de orientação em um contexto no qual não se pode enxergar senão o imediato. Adorno insistia que a crença em algo que hoje chamaríamos de uma “teoria da conspiração” não significa uma estupidez inata, mas que ela ajuda pessoas a viver sua rotina diária – ou seja, sem esse tipo de convicção, a existência beiraria o insuportável. De resto, essa crença orientadora expressa condições objetivas produzidas por forças econômicas e políticas. Em razão dos níveis de frustração e de ansiedade causados por relações de dominação e exploração, difusas mas objetivas, não seria implausível a necessidade de uma válvula de escape, ainda que precária, insuficiente e deformante.

É útil compreender como Adorno captou a política em *A Personalidade Autoritária*, pois a forma como ela atua no capitalismo está relacionada à apresentação unilateral da realidade social atrelada a essas formas substitutas de conhecimento. Interessa-nos sobretudo a apresentação da questão no capítulo XVII, “Política e economia no material das entrevistas”, especialmente a sessão em que o autor se dedica à mentalidade do *ticket*, relacionando-a à personalização na política. Adorno salienta o fato de a política ser vista por alguns dos entrevistados como mero entretenimento, e não como um domínio que tem impacto na reprodução das suas vidas, “como algo diretamente ligado com a própria participação no processo de produção” (Adorno, 2019b: 354). Os meios de comunicação em massa desempenham um papel decisivo para esse estado de coisas, uma vez que tendem a lidar com questões políticas com as mesmas palavras que tratam um filme ou uma canção: decepcionante e aborrecido. Não seria casual que as pessoas vissem os políticos e as instituições políticas como um “negócio sujo” no pós-guerra – traço que

permanece nos dias atuais.

A distância da economia e da política em relação aos indivíduos também é significativa. Todos nós temos a experiência do seu impacto em nossa rotina e especialmente da nossa impotência perante o seu poder. Basta pensarmos, por um lado, na importância da crise econômica e na forma como elas são contornadas, e, por outro lado, quão incomum é a capacidade de saber em que consiste essa crise e por que ela afeta nossas vidas de maneira decisiva. Temos de lidar com problemas que não compreendemos ao mesmo tempo que temos de desenvolver as “técnicas de orientação” anteriormente citadas (Adorno, 2019b: 355).

Dois recursos contraditórios utilizados por indivíduos que lidam com a densidade das relações sociais se destacam. Ambos consistem numa repetição de padrões infantis e encontram uma oportunidade para aflorarem precisamente na opacidade da situação política e econômica. O primeiro é a estereotipia da qual Adorno e Horkheimer já haviam tratado, uma vez que ela ajuda o indivíduo a organizar o que parece caótico: “quanto menos ele é capaz de ingressar em um processo realmente cognitivo, mais teimosamente ele se agarra a certos padrões, crença que o poupa da dificuldade de realmente entrar na questão” (Adorno, 2019b: 357). O estereótipo impede que alguém se esforce por aprofundar o conhecimento de uma questão específica. Embora ajude a mitigar os conflitos, há um preço elevado nesse mecanismo. O mundo permanece como algo abstrato e alienado, e as origens das suas contradições não são cogitadas.

O recurso seguinte surge tanto como o oposto do estereótipo quanto a sua solução precária, já que os processos sociais objetivos passam a ser descritos em termos de identificação pessoal. A personalização substitui a necessidade de lidar intelectualmente com algo impessoal e este, portanto, aparece imediatamente ao indivíduo. Em particular, Adorno refere-se à política americana devido à tendência nos Estados Unidos para se reforçar a personalização. Ela se destacaria no funcionamento do sistema político americano por conta da delegação de poderes ao Executivo que o distingue, bem como a uma característica específica do liberalismo americano que retrata as democracias de massas: a competição política aparece como uma competição entre indivíduos, nomeadamente, o melhor indivíduo deve ser o vencedor. A indústria cultural, com seus produtos, peças de propaganda e meios de comunicação em massa, tende a reforçar esta característica, uma vez que questões objetivas como o desemprego ou o crescimento econômico são postas de lado em favor da exaltação de figuras pessoais. O ideal de democracia surge, então,

como uma ideologia que vela tendências sociais objetivas e, em particular, o controle das máquinas de um partido. Durante as entrevistas feitas para a investigação, surgiram algumas peculiaridades reveladoras a respeito da tendência à personalização. De acordo com Adorno (2019b: 369), a confiança em figuras públicas tomadas como pessoas boas e pais rígidos que cuidam dos seus filhos era um padrão recorrente. A personalização de atitudes políticas oferece, então, uma espécie de compensação às condições de vida desumanas e à impotência, o que contrasta com a alegada onipotência de grandes personalidades.

As preocupações de Adorno em sua contribuição às pesquisas de *A Personalidade Autoritária* são retomadas em alguns momentos posteriores de sua obra. Eles contêm indicações sobre a relação entre democracia e autoritarismo que podem ser bastante frutíferas na reconstrução do tema. No texto a respeito do significado da elaboração do passado, por exemplo, Adorno faz uma afirmação muito conhecida a respeito dos problemas e desafios à democracia na sociedade alemã do pós-guerra: “Considero a sobrevivência do nacional-socialismo *na* democracia como potencialmente mais ameaçadora do que a sobrevivência de tendências fascistas *contra* a democracia” (Adorno, 2008: 30, destaques meus). O núcleo do argumento de Adorno indica que as relações entre democracia e autoritarismo, enquanto duas formas que delimitam o conflito social e as relações de dominação, não poderiam ser vistas por meio de um par antitético e nem mesmo definidas de antemão. Para entender como a democracia pode se reverter em seu contrário, é preciso analisar suas limitações e como essa passagem está inscrita na forma como ela existe nas sociedades capitalistas. Assim, a remissão aos textos de Adorno também permite evitar que tratemos os grupos e movimentos da extrema-direita como uma aberração da democracia e que inevitavelmente existiriam em uma sociedade liberal – como, aliás, Adorno chamou atenção em sua conferência sobre os novos radicalismos de direita na Alemanha dos anos 1960 (Adorno, 2020: 50-1).¹

Seguindo um procedimento comum da teoria crítica e da crítica da economia política de Marx, Adorno não define os conceitos utilizados, senão a relação que

¹ Adorno já havia apontado para os problemas em tratar o fascismo como um desvio em relação às normas sociais burguesas na “Introdução” à *Personalidade Autoritária* e não como sua forma de realização extremada: “Padrões de personalidade que foram desprezados como ‘patológicos’, pois não estão de acordo com as tendências manifestas mais comuns ou com os ideais dominantes de uma sociedade, revelam-se, a partir de uma investigação mais precisa, nada mais que exageros daquilo que era quase universal sob a superfície daquela sociedade. O que é ‘patológico’ hoje pode, com a mudança das condições sociais, tornar-se a tendência dominante amanhã” (Adorno et al., 2019b: 82).

eles estabelecem entre si na realidade. O termo democracia pode, então, ser trabalhado como uma forma social pela qual a política existe na sociedade burguesa, ou seja, como as relações entre indivíduos são mediadas por suas instituições e organizações e, mais importante, como essa forma de mediação aparece isoladamente perante eles.² Para Adorno, o traço decisivo da existência da democracia nas sociedades burguesas diz respeito justamente ao fato de que ela não é vivenciada como se fosse um assunto que fizesse parte do cotidiano das pessoas, como um assunto delas, mas como algo separado e distante (Adorno, 2008: 35). Elas não são sujeitas da política, já que não podem determinar as escolhas e os processos tomados nas instituições da política – parlamentos, assembleias e partidos, por exemplo – e, assim, decidir quais serão os impactos sobre suas vidas.

Sugerida anteriormente com a “mentalidade do *ticket*”, a homologia do argumento adorniano com a exposição das formas sociais em *O Capital* continua em outros textos. Antes que o processo de troca entre os possuidores de mercadorias seja apresentado, Marx mostra como as relações entre os indivíduos são mediadas pelos objetos de suas atividades, que ganham a aparência de mover seus possuidores. Por sua vez, em alusão ao fetichismo e à exposição do desdobramento da forma do valor, Adorno constrói sua argumentação a respeito da democracia no capitalismo em bases semelhantes. Sabe-se que o conceito de “troca” é uma pedra angular do argumento adorniano a respeito da sociedade burguesa. Adorno parte dele quando se refere ao princípio da troca que organiza as relações entre os indivíduos. Suas ações são reguladas pela equivalência entre os produtos de seus trabalhos, sem que eles o saibam ou precisem saber para agir.

“O caráter abstrato do valor de troca está vinculado *a priori* à denominação do universal sobre o particular, da sociedade sobre seus membros coatos. Ele não é socialmente neutro, como simula a logicidade do processo de redução a singularidades, tais como o tempo de trabalho socialmente médio. Através da redução dos homens a agentes e portadores da troca de mercadorias, realiza-se a dominação dos homens pelos homens” (Adorno, 1975: 224).

² Tomo o conceito de forma a partir de sua exposição e análise em Grespan (2019). A seguinte passagem é bastante ilustrativa para se tratar dos temas políticos aludidos por Adorno e pela teoria crítica: “‘forma’ descreve como se organizam coisas e pessoas, definindo até mesmo o que pode ser um ‘indivíduo’, por intermédio dos processos sociais de individualização” (Grespan, 2019: 97). Por sua vez, Neupert-Doppler (2018: 817) afirma que a teoria crítica se inspirou em Marx e Georg Lukács a respeito da distinção entre a essência das sociedades capitalistas e as formas por meio das quais elas aparecem e tomam consciência de seus conflitos.

Nesse sentido, as considerações de Adorno sobre política e democracia também levam em conta processos de equivalência e indistinção das características de pessoas e suas relações e, sobretudo, a forma como as relações de dominação aparecem aos indivíduos submetidos a elas. Ainda na sua palestra a respeito da elaboração do passado, Adorno destaca que se, a democracia não se apresenta como uma experiência própria aos indivíduos, os tipos de governo e os regimes políticos aparecem aos indivíduos como mercadorias que eles escolhem em um cardápio, ou seja, o conteúdo desses tipos e regimes pode ser apresentado como equivalente e indiferente aos indivíduos (Adorno, 2008: 35). Importa muito mais para a escolha eleitoral o sucesso ou fracasso dos candidatos.

Ponderação semelhante é apresentada no texto “Liderança democrática e manipulação de massas”, quando ele aponta para uma peculiaridade do desenvolvimento das democracias representativas e seus partidos na Europa ocidental e nos EUA, a relação limitada entre lideranças partidárias e os eleitores. Estes já não possuíam uma ligação imediata com aquelas, que se tornam por isso cada vez mais rígidas. O reverso desse vínculo se manifestaria na possibilidade de atitudes autoritárias por parte das lideranças e que são latentes onde quer que as relações de poder sejam controladas por alguns poucos – o que, eu acrescento, poderia ser o caso dos regimes representativos. Em vista da insatisfação das pessoas com o funcionamento da democracia, não se poderia descartar a hipótese de que elas se voltassem contra as ideias da democracia e entregassem de vez o poder a figuras autoritárias nas quais elas identificam seus líderes. “Aplicar a democracia de maneira meramente formalista, aceitar a vontade da maioria *per se*, sem consideração pelo conteúdo das decisões democráticas, pode levar à completa perversão da própria democracia e, no final das contas, à sua abolição” (Adorno, 1965: 419-20, destaques originais).

O autor retoma aqui um argumento levantado em *A Personalidade Autoritária* quando ele tratava da imagem da política para os entrevistados. Se questões políticas e econômicas eram percebidas como coisas que tinham pouco peso nas vidas das pessoas, elas não se importariam com mudanças em algo que não teria, para elas, influência sobre seu cotidiano (Adorno, 2019b: 353). Na conferência sobre o radicalismo de direita na Alemanha, Adorno (2020: 51) chega a dizer que a democracia nunca se concretizou e, por isso, permaneceu formal, mesmo que se observe uma variação na intensidade dos regimes democráticos pelo mundo.

Nesse momento de sua obra, entre os anos 1950 e 1960, Adorno apresenta uma crítica à democracia liberal representativa, contrapondo uma democracia formal a

uma democracia cujo conteúdo se realizasse. Poderíamos até mesmo dizer que é sugerida uma contraposição entre democracia substantiva e democracia formal.³ Esta última remete ao problema das formas sociais burguesas visto acima, como a própria expressão sugere. O caráter formal das decisões tomadas pelos indivíduos nas diversas instâncias políticas é manifestação da incapacidade de determinar assuntos decisivos para suas vidas. Desde que o conteúdo das relações sociais capitalistas permaneça o mesmo em sua essência, que os processos de valorização do capital e a submissão dos indivíduos a eles possam continuar ocorrendo, então as escolhas individuais aparecem apenas como formalização desse conteúdo. Em outras palavras, o caráter formal da democracia remete ao fato de que as instituições políticas se baseiam nas escolhas eleitorais, carregando consigo a promessa de que elas serão respeitadas e, sobretudo, que os indivíduos poderão determinar o conteúdo das decisões tomadas por seus representantes. Mas esse conteúdo não pode se realizar se os imperativos da economia continuarem a fazer com que os indivíduos exerçam suas tarefas para continuidade da acumulação e, portanto, continuem a ser explorados. Se as pessoas fossem capazes de determinar em conjunto suas próprias vidas, estaríamos diante da realização substantiva da democracia.

A incapacidade dos indivíduos em determinar seus destinos na democracia formal é acompanhada pela culpabilização pelos infortúnios que alguém venha a ter. A culpa pode ser atribuída tanto ao indivíduo mesmo, que reconhece de modo invertido o peso da teia social na qual ele se enreda, quanto a outras pessoas – o que aproxima a frustração com as barreiras ao funcionamento real da democracia aos bodes expiatórios característicos da lógica do antissemitismo e que se atualiza nos movimentos de extrema direita contemporânea. Porém, igualmente importante para Adorno é a possibilidade de que o formalismo da democracia desague em indiferença e ódio a ela própria. Uma vez que a democracia não cumpre suas promessas de fortalecimento das decisões individuais, por que haveria motivos para apoiá-la, se é possível “escolher” outra forma política no cardápio de opções políticas? “Os que permanecem impotentes não conseguem suportar uma situação melhor sequer como mera ilusão; preferem livrar-se do compromisso com uma

³ Uma apresentação dessa crítica em Adorno é oferecida por Mariotti (2016). Sem dúvida, seu livro oferece uma visão bastante panorâmica dos textos que Adorno redigiu nos Estados Unidos, especialmente palestras e emissões no rádio. Segundo o argumento, Adorno seria um crítico bastante ácido em relação à democracia liberal, mas não à democracia em si. Apesar dessa descrição, Mariotti perde de vista a possibilidade de uma crítica radical da democracia em relação à sociedade burguesa e às formas que as relações de dominação assumem nela.

autonomia em cujos termos suspeitam não poder viver, atirando-se no cadinho do eu coletivo” (Adorno, 2008: 44).

2 HORKHEIMER: A RELAÇÃO CAPITAL-TRABALHO COMO MODELO DE AUTORITARISMO

Apesar da riqueza das análises de Adorno, que permitem entender como as limitações formais da democracia liberal representativa estão intimamente associadas às escaladas autoritárias, também há limitações nelas. Em especial, os textos de Adorno não avançam no exame das relações que se estabelecem entre a democracia como forma e as relações de dominação e exploração na sociedade burguesa. As possíveis dificuldades que os textos de Adorno apresentam diante da necessidade de esmiuçar os problemas políticos e econômicos têm a ver com a maneira pela qual ele enfatizou a relação da personalidade autoritária com problemas da psicologia. Sem dúvida, a remissão a problemas psicológicos permite a Adorno e à teoria crítica encarar traços dos fenômenos autoritários não observados em outras análises, além de apontar para questões fundamentais no funcionamento da política enquanto forma que contém os antagonismos sociais. No entanto, a passagem entre as questões relativas às pulsões e tipos de caráter, por um lado, e sua relação com os problemas econômicos e políticos contém uma lacuna. Ao ler os textos em torno da pesquisa sobre a personalidade autoritária, temos a impressão de que Adorno afirma a necessidade de relacionar os dois âmbitos, sem que essa relação seja estabelecida de fato. Ele parece ficar preso às relações entre os indivíduos mediadas pela troca, não avançando na forma assumida pelas relações de exploração e dominação. Eventualmente, Adorno faz referências pontuais, sem percorrer a questão de maneira exaustiva.⁴ Essas dificuldades devem ser tomadas como ponto de partida para a continuação da teoria crítica. Ou ainda, tomando emprestada uma pergunta de Ruschig e Schiller (2014: 11), como uma teoria crítica do autoritarismo deve

⁴ No texto com observações a respeito da pesquisa sobre a personalidade autoritária, ele faz a seguinte afirmação: “Na medida em que problemas econômicos em absoluto são considerados, nosso estudo permanece no nível da ideologia. Registramos e, até certo ponto, interpretamos as opiniões explícitas de nossos ‘sujeitos’ a respeito de assuntos econômicos, incluindo aqueles cruciais, tais como livre iniciativa, controle estatal e trabalho organizado. Contudo, as inferências extraídas desse material não permitem conclusões a respeito das forças econômicas verdadeiramente em operação e que fomentam o preconceito atualmente. Elas pertencem ao padrão de pensamento mais do que aos reais efeitos que as leis e tendências econômicas essenciais possam ter sobre as dinâmicas do preconceito e seus equivalentes políticos” (Adorno, 2019a: XLII-XLIII, tradução minha).

fazer referência a uma crítica da totalidade capitalista, ou seja, como as relações de dominação política devem ser analisadas em relação às categorias econômicas? Isso não significa, por certo, abandonar a explicação dos trabalhos em torno à *Personalidade autoritária*, uma vez que ela fornece um material precioso para se compreender o presente histórico. Tão importante quanto o reconhecimento das limitações das análises da teoria crítica é mostrar a complementariedade entre seus autores e análises. Ela possibilita um exame mais preciso das tendências e transformações na relação entre as formas capitalistas, nos ajudando a desvelar as questões do presente histórico.

Assim, retomar a pesquisa sobre autoridade e família, publicada em 1936, permite um aprofundamento na exposição dos problemas com os quais Adorno lidou. Em especial, os apontamentos de Horkheimer acerca da autoridade ensejam a existência de um modelo nas próprias relações entre os indivíduos que serve para entender como o autoritarismo está inscrito no interior das formas sociais capitalistas e, sobretudo, nas relações de exploração e dominação correspondentes. Vale a pena, portanto, recuperarmos o argumento de Horkheimer na “Parte geral” dos *Estudos sobre autoridade e família* porque o texto mostra os nexos internos que a relação de autoridade assume no capitalismo.⁵

Inicialmente, a preocupação de Horkheimer é mostrar a forma particular que a autoridade assume na sociedade burguesa. De fato, ele destaca que, se as formas pelas quais o trabalho é executado em diferentes formas de organização da vida humana são realizadas mediante obediência voluntária, exceção feita ao escravismo, então as relações sociais se acham sob o signo da autoridade. Ela está vinculada às ações que mantêm uma sociedade funcionando, já que os seres humanos se submeteram historicamente a instâncias alheias à sua vontade. Assim, a autoridade se manifesta inicialmente como “dependência aceita” (Horkheimer, 1990: 193). Mas isso é muito pouco para se entender a particularidade da autoridade em sua forma moderna. A Horkheimer interessava analisar como as relações de autoridade estão inscritas e dão forma a relações entre indivíduos mas aparecem como naturais e evidentes, isto é, como uma forma de submissão entre indivíduos não só aparece

⁵ Gunzelin Schimdd Noerr (2014: 43) afirma que A *Personalidade Autoritária* faz uma antropologia do indivíduo autoritário em remissão a estruturas objetivas, sem que estas sejam explícitas. Por isso, seria necessário voltar aos textos publicados na revista do Instituto e à *Dialética do Esclarecimento*, onde elas são esboçadas. Assim, Noerr estabelece uma separação entre uma forma psíquica de autoritarismo, à qual a pesquisa de Adorno remete, e uma forma política do autoritarismo. É justamente essa passagem que pode ser identificada a partir do texto de Horkheimer – ainda que, à primeira vista, o texto de Horkheimer também pudesse ser classificado no primeiro tipo de análise.

como instância alheia, mas como ela é objetivada e funciona por cima das cabeças dos indivíduos.⁶ Por isso mesmo é que a remissão à forma como a dominação e a exploração ocorrem especificamente na modernidade capitalista é central para a especificidade das relações de autoridade.

Mais do que isso, a maneira como os seres humanos organizam suas vidas na sociedade burguesa aparenta estar livre da submissão de uns em relação aos outros – afinal, o processo de intercâmbio entre eles e a satisfação de suas necessidades ocorre pela troca de equivalentes. Contudo, a suposta ausência de relações autoritárias no mundo burguês se revela frágil quando examinada mais a fundo. Tal fragilidade remete especialmente àquilo que Horkheimer chama de “não transparência do processo de produção” (Horkheimer, 1990: 200). Desse modo, o texto sobre a autoridade aprofunda a análise da categoria remetendo às circunstâncias particulares nas quais os indivíduos estão inseridos na sociedade capitalista, isto é, às divisões entre eles geradas pela reprodução de suas relações sociais. É o antagonismo capital-trabalho que fornece o modelo às relações de autoridade na sociedade burguesa – ou, se quisermos, é a própria relação do processo de acumulação capitalista o modelo primário das relações de autoridade, sem que seus participantes tenham plena consciência disso.

Um empresário pode, por exemplo, experimentar suas atividades enquanto livremente determinadas por sua vontade. “Que mercadorias ele produz, que maquinaria quer empregar, como coordena operários e máquinas, que lugar escolhe para sua fábrica, tudo isto aparece como consequência de sua livre decisão, como produto de sua visão e sua força criativa” (Horkheimer, 1990: 200). Por sua vez, um trabalhador também pode vivenciar suas relações com o patrão como uma troca justa, pois ele recebe a fatia que lhe cabe no processo de produção, já que não seria alguém com a visão e a criatividade de seus superiores. Vistas mais de perto, torna-se evidente que a exploração ocorre de acordo com uma troca de equivalentes e ao mesmo tempo submete o trabalhador a uma atividade que não é necessária à reprodução de sua vida. Para alguém que precisa trabalhar para sobreviver, a imposição dessa submissão aparece mais concretamente nos momentos de crise econômica. Quem não consegue trabalho, ou seja, quem não é capaz de realizar sua mercadoria força de trabalho como uma atividade social e ter suas capacidades socialmente

⁶ De acordo com De Maria (2021: 51), Horkheimer se distancia das análises de Erich Fromm, uma vez que ao primeiro não importava entender o “caráter autoritário” como um elemento de qualquer sociedade alienada, mas como ele se vincula às formas reificadas da experiência na sociedade capitalista.

reconhecidas, pode padecer da fome. Mas a crise também é o momento em que a suposta autonomia do capitalista o força a admitir que ele deve seguir seus concorrentes. Do contrário, ele irá à bancarrota. O resultado do processo de produção da vida burguesa, de acordo com Horkheimer (1990: 201), é que a realidade social é vivenciada por todos “como um princípio estranho, existente por si, e a liberdade para eles consiste essencialmente em submeter-se a este destino através de métodos ativos e passivos”.

Horkheimer não tem dúvidas em afirmar que a modernidade burguesa apresenta uma forma de autoridade completamente distinta em comparação com as formas anteriores de organização da vida humana. Se antes do capitalismo ela podia ser experimentada como algo imediato, atravessada por relações diretas de dominação, os últimos séculos assistem a um tipo de sujeição que não é pessoalmente identificável. As relações de autoridade passam a estar radicadas nas forças sociais cegas aos sujeitos, manifestas pela necessidade de continuar a se produzir e ampliar os lucros. Trata-se para o autor de “uma nova e poderosa autoridade” (Horkheimer, 1990: 202).

Assim, é justamente a relação entre trabalhador e capitalista, tal como ela foi apresentada por Marx no livro I de *O Capital*, que serve como a forma exemplar, na qual os indivíduos se espelham em nossa sociedade.⁷ O elemento decisivo dessa forma é que aquela relação não aparece enquanto tal, mas assume máscaras utilizadas por seus agentes. Isso significa dizer que a relação de obediência e comando entre um trabalhador e seu patrão não é reconhecida enquanto tal, mas transfigurada como uma relação entre indivíduos formalmente e juridicamente iguais, a cada um se destinando seu devido quinhão. Certamente, a relação de autoridade é vivenciada de uma maneira específica para aqueles que não tem nada a não ser colocar suas capacidades físicas e mentais à disposição de alguém.

⁷ O ensaio de Marcuse na coletânea dos *Estudos sobre autoridade e família*, “Parte sobre a história das ideias” (*Ideengeschichtlicher Teil*”, no original em alemão), é ainda mais explícito ao resgatar a teoria de Marx a respeito dos processos de exploração capitalista como molde das relações de autoridade na sociedade burguesa. “Marx se defronta com a autoridade como uma relação de dependência no processo capitalista de produção. Em sua análise não se trata, portanto, da autoridade em si mesma, mas como fator imanente às relações de produção de uma determinada sociedade” (Marcuse, 1981: 135). É possível que a inspiração dos autores da teoria crítica venha dos trechos em que Marx associa a organização interna de uma fábrica a um exército, como o seguinte: “A divisão manufatureira do trabalho pressupõe a autoridade incondicional do capitalista sobre seres humanos transformados em simples membros de um mecanismo global que a ele pertence; a divisão social do trabalho confronta produtores independentes de mercadorias, que não reconhecem nenhuma outra autoridade senão a da concorrência, a coerção exercida sobre eles pela pressão de seus interesses recíprocos [...]” (Marx, 1983: 280).

“Se ambas as partes da relação trabalhista parecem livres, abstrai-se daí sub-repticiamente que a obrigação de entrar nesta relação atua de forma diferente. O trabalhador é pobre e tem contra si toda a concorrência de sua própria classe, na escala nacional e na internacional. Atrás de cada indivíduo estão diretamente a fome e a miséria. Seu parceiro de contrato, ao contrário, dispõe não só de meios de produção, de visão, de influência sobre o governo e de todas as possibilidades da propaganda, mas também de crédito. Esta diferença entre rico e pobre é condicionada socialmente, imposta e mantida pelos homens e mesmo assim apresenta-se como se fosse necessária por natureza, como se os homens em nada pudessem modificá-la. O trabalhador isolado depende com mais premência da conclusão do contrato do que seu parceiro e, em geral, já encontra prontas as condições a que deverá se sujeitar” (Horkheimer, 1990: 205).

Além disso, pensando as análises de Adorno e as de Horkheimer em conjunto, avançamos mais um passo na compreensão dos mecanismos de identificação que o primeiro apresentou na pesquisa sobre a personalidade autoritária – e, portanto, na crítica da passagem da democracia ao autoritarismo. A figura do capitalista passa ser vista positivamente, como alguém que venceu seus concorrentes e o fez porque é o indivíduo mais capaz. Dessa maneira, seria muito racional e natural seguir suas ações como modelo. Quem não conseguir obedecer a essa ordem de coisas “natural”, não merece sua parte na distribuição do produto social e deve padecer as consequências, seja por se recusar a tanto, seja por aparente incapacidade.

As passagens da “Parte geral” dos *Estudos sobre autoridade e família* mostram como os mecanismos da autoridade na sociedade capitalista não podem ser traduzidos exclusivamente em termos políticos. Dito de forma mais precisa: as teses de Horkheimer indicam como as relações despersonalizadas de autoridade não aparecem de imediato aos indivíduos na sociedade capitalista. Por sua vez, essa despersonalização permite que as relações de dominação na sociedade burguesa apareçam como livremente acordados – algo que encontra expressão na sua forma democrática liberal. As relações de autoridade não se manifestam visivelmente e as relações políticas podem parecer ser o resultado de um livre acordo entre indivíduos. Na verdade, se acompanharmos o raciocínio de Horkheimer, o fundamento das relações de domínio político são forma de expressão de relações de autoridade que marcam indivíduos de diferentes classes (e do capital sobre o trabalho), mas que não aparecem enquanto tal. “A sujeição às condições econômicas dadas que o

trabalhador aceita no contrato livre é, ao mesmo tempo, a sujeição à vontade particular do empresário; o trabalhador, ao admitir a autoridade dos fatos econômicos, reconhece de fato a posição de mando e a autoridade do empresário” (Horkheimer, 1990: 205). Daí a dificuldade também de entender os vínculos entre processos sociais abrangentes e a forma, muito mediada, que eles assumem e que transfigura aqueles.

Aqui se manifesta também o caráter, até certo ponto, inapropriado de se entender as formas de dominação autoritária na sociedade capitalista como apenas entre comandantes e comandados, pois esse é um processo que passa pela abstração e pela despersonalização – algo que Adorno mostrava com clareza em seus textos. É o próprio processo social das imposições do capital que não aparece enquanto tal e que se transfigura em uma relação imediata entre indivíduos. Eis aqui uma dificuldade própria de certas considerações sobre a política autoritária e as possíveis respostas a ela.

[...] a tentativa de identificar a atual estrutura de autoridade com as relações entre líder e seguidores e de unilateralmente tornar fundamental a aceitação desta hierarquia, deve necessariamente fracassar. Ao contrário, a própria relação nova de autoridade, que hoje se situa no primeiro plano do pensamento e do sentimento, só é possível porque aquela outra, mais comum e ao mesmo tempo mais profunda, ainda não perdeu seu poder, um poder que, por outro lado, é certamente apoiado por ela. A liderança política é eficaz, pois grandes massas reconhecem consciente e inconscientemente ser necessária sua dependência econômica ou, pelo menos, não a compreendem totalmente, e esta situação é consolidada retroativamente pela relação política” (Horkheimer, 1990: 207).

A partir desses comentários de Horkheimer a respeito do mascaramento das relações de autoridade e domínio do capital sobre o trabalho, é possível aprofundar o vínculo que Adorno estabelecerá mais tarde em sua obra a respeito do obscurecimento das relações de dominação entre seres humanos, que assumem a aparência de uma relação de troca entre iguais. Além disso, também é possível aprofundar o nexo interno da democracia enquanto pura forma com seus potenciais autoritários. No limite, o texto de Horkheimer nos permite detalhar a noção de que há um modelo recorrente de imposição e obediência cega aos ditames sociais nas relações mais básicas da sociedade burguesa. A virada entre democracia e autoritarismo não é apenas sutil e muitas vezes “imperceptível”, como sugere a literatura contemporânea (Levitsky e Ziblatt, 2018: 17), mas também está latente no centro da coisa

o tempo todo. No momento em que os indivíduos são arrastados pelas crises da sociedade capitalista, a imposição das formas normalizadas e rotineiras de ação se faz de modo violento.⁸

Pode-se dizer, então, que o exame das relações de autoridade na teoria crítica e dos potenciais autoritários inscritos no funcionamento da democracia liberal aponta para uma extensão do raciocínio apresentado inicialmente por Marx. Se a crise significa, no momento inicial de sua exposição, a imposição violenta das relações entre indivíduos às formas corriqueiras, então a passagem entre democracia e autoritarismo corresponde e auxilia as pessoas a aceitar aquela imposição – ainda que as relações sociais de dominação passem a ser personalizadas nas lideranças fascistas e profascistas. Se o autoritarismo realiza tendências latentes da sociedade burguesa em sua forma democrática, ele pode ser pensado também como a forma mediante a qual os indivíduos cumprirão as ordens abstratas, personificadas pela liderança autoritária.

3 DO NEOLIBERALISMO AOS NOVOS AUTORITARISMOS: PENSANDO COM A TEORIA CRÍTICA

A exposição da relação entre democracia e autoritarismo nos textos de Adorno e Horkheimer permite que façamos algumas considerações provisórias a respeito de manifestações das atuais crises econômicas e políticas. Em especial, as análises da teoria crítica constituem um ponto de partida bastante frutífero para que pensemos na articulação entre as transformações globais na sociedade capitalista, incluindo mudanças substanciais nas relações de trabalho e processos de subjetivação, e a ascensão de grupos e partidos de extrema-direita, além, é claro, da crise nas democracias liberais e representativas. Além disso, uma teoria crítica do autoritarismo também permite ultrapassar certas barreiras diante das quais análises correntes se detém.

⁸ Esse é, aliás, o primeiro sentido do termo crise na exposição das categorias da sociedade burguesa em *O Capital*. “Que os processos, que se confrontam autonomamente, formem uma unidade interna, significa por outro lado que a sua unidade interna se move em antíteses externas. Se a autonomização externa dos internamente não-autônomos por serem mutuamente complementares se prolonga até certo ponto, a unidade se faz valer de forma violenta, por meio de uma – crise. A antítese, imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor, de trabalho privado, que ao mesmo tempo tem de representar-se como trabalho diretamente social, de trabalho concreto particular, que ao mesmo tempo funciona apenas como trabalho geral abstrato, de personificação da coisa e reificação das pessoas – essa contradição imanente assume nas antíteses da metamorfose das mercadorias suas formas desenvolvidas de movimentos. Essas formas encerram, por isso, a possibilidade, e somente a possibilidade, das crises” (Marx, 1983: 100).

Há trabalhos que se aproximam de uma crítica da sociedade contemporânea e que buscam entender processos políticos por meio da conformação de uma subjetividade específica a nossa época. Em particular, autores como Christian Laval e Pierre Dardot têm se esforçado para entender os nexos entre formas de organização social e a constituição de um tipo de sujeito próprio do neoliberalismo. Ainda que o ponto de partida de suas considerações não seja a teoria crítica, mas sim as observações de Foucault, vale a pena indicar alguns aspectos de suas obras. Eles apontam para a atualização das tendências imanentes da sociedade burguesa e o desenvolvimento de suas formas sociais. Tomados de maneira crítica, é possível aproveitar seus achados.

Desde o trabalho de Dardot e Laval sobre o neoliberalismo (2016), a relação entre os processos de financeirização, de precarização das relações de trabalho e novos modos de subjetivação, correspondentes a essas transformações, tem sido alvo dos debates críticos diante da configuração atual do capitalismo. Embora sua obra apresente o neoliberalismo como uma “racionalidade” para além das políticas econômicas que colocaram as diferentes configurações do *welfare state* em xeque, deixando de lado a relação que se estabelece entre a precarização e as novas subjetividades, a expressão não deixa de apresentar problemas cruciais para o entendimento das sociedades contemporâneas. Podemos tomar com proveito a ideia segundo a qual o neoliberalismo “generaliza uma norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação” (Dardot e Laval, 2016: 17). A abrangência dessa norma se estenderia à maioria dos indivíduos, sejam eles empresários ou trabalhadores, de tal forma que todos tendem a se comportar como uma empresa. É verdade que *A nova razão do mundo* não explora a maneira como a precarização das relações de trabalho se manifesta por meio do empreendedorismo em diferentes contextos. Se essa relação poderia ser mais bem examinada ao se mostrar como os trabalhadores de aplicativos como o *Uber* não se veem enquanto trabalhadores e têm, ao mesmo tempo, de realizar jornadas extenuantes, a ideia de uma norma social geral se aproxima das preocupações da teoria crítica.⁹

Tomando como base o que foi dito aqui acerca da noção de autoridade em Horkheimer, podemos estender o raciocínio para compreender o presente históri-

⁹ Em contraste com a virada normativa realizada por Jürgen Habermas e seus epígonos, a teoria crítica se dirige justamente ao fato de que normas seguidas são produzidas pelas relações de produção e reprodução da sociedade, e não o ponto de vista externo no qual a crítica se baseia. Elas são o objeto da crítica, uma vez que elas são representações adequadas às formas sociais burguesas, como a discussão a respeito da categoria “autoridade” indicava.

co. Se trabalhadores precarizados e com dificuldades para enxergar uma empresa como agência de sua exploração vêem a si próprios como empresários, então pode-se sugerir que há uma identificação entre a atuação de um empresário e seus subordinados. A latência de que falava Adorno em termos de tendências sociais efetivava-se nessa forma de organização da força de trabalho. O que seria uma exceção no período do pós-guerra torna-se hoje padrão geral de sociabilidade.

É possível pensar na relação do empreendedor de si como modelo de trabalho, incorporando a autoridade do capital sobre os indivíduos como algo positivo. Um trabalhador deve se comportar como seu patrão, em concorrência com seus pares, não apenas porque a concorrência passou a ser a norma social, como afirmam os autores franceses, mas porque um proprietário de capital é alguém capaz de encontrar obediência e sair vitorioso em relação aos demais indivíduos. A categoria “concorrência” deve ser especificada, a fim de evitar alguns equívocos. Dardot e Laval a compreendem como um padrão de comportamento, prescrito e normatizado por economistas neoliberais como Friedrich Hayek e Milton Friedman. Diferentemente, a concorrência na crítica da economia política e na teoria crítica não é simplesmente algo referente ao comportamento individual e sua prescrição consciente. Na realidade, a concorrência é uma forma de manifestação intrínseca à atuação entre os diferentes capitais. É por meio dela que seus diferentes portadores buscarão transformações na organização da produção e da força de trabalho para aumentar a massa de mais-valor. Assim, ela é a maneira pela qual os capitalistas se vêem diante das imposições da acumulação de capital. Ou seja, esse comportamento é algo necessário e que se impõe aos capitalistas. A teoria crítica está mais próxima dessas considerações do que aquele que enfatiza um modelo formulado com consciência plena.¹⁰ Diante da atual configuração da organização da força de trabalho, que tende a não reunir trabalhadores em grandes números num mesmo espaço, mas dispersá-los, torna-se mais incerta a identificação deles enquanto membros de uma classe que não têm nada a não ser sua força de trabalho. Daí que a visão segundo a qual cada um deles se constitui enquanto uma empresa seja uma

¹⁰ Ainda que a teoria crítica tenha identificado, na esteira dos debates sobre as transformações do capitalismo entre os séculos XIX e XX, uma tendência à supressão da concorrência, aceitando a caracterização de uma nova fase capitalista, na qual dominariam os monopólios. Isso acarreta um problema importante, já que o diagnóstico do fim da concorrência confunde manifestações particulares e históricas das tendências capitalistas com o fim de algumas de suas relações essenciais. O caso mais paradigmático dessa dificuldade consiste nos trabalhos de Friedrich Pollock, cuja noção de “capitalismo de Estado” afirmava a passagem da primazia da busca pelo poder no lugar do lucro como elemento motivador das ações dos capitalistas.

expressão daquela reorganização da produção capitalista. Uma vez que é mais difícil se enxergar enquanto possuidor de força de trabalho, a aceitação tácita de si mesmo como uma empresa corresponde à imitação de um capitalista diante dos concorrentes.

Essa norma social gera tanto uma expectativa de que os indivíduos isolados possam ser bem-sucedidos quanto um nível correspondente de frustração, que não questiona o “homem empresa” como modelo, mas tende a levá-lo às últimas consequências. Não seria casual que uma figura como Donald Trump tenha recebido apoio inclusive de camadas de trabalhadores americanos – não apenas por ser uma figura autoritária, mas também por ser um empresário de sucesso, alguém capaz de trazer de volta os empregos que foram perdidos e de reorganizar por cima a ordem social, como um capitalista que vence seus concorrentes e alcança lucros extraordinários. Ao mesmo tempo, as soluções para os problemas econômicos e políticos são atravessadas pela personalização.

Os limites da racionalidade neoliberal também estão atrelados à crise das democracias representativas no início do século XXI, como não apenas atestam Dardot e Laval (2016: 8), ao dizer que o neoliberalismo é antidemocrático por isolar as decisões a respeito da economia em relação à política. Autores como Wolfgang Streeck também se preocupam em mostrar como esse isolamento é uma construção em resposta aos movimentos de financistas, interessados em expandir sua lucratividade sem as amarras de instituições reguladoras. Ao mesmo tempo, o sistema se apresentou como legítimo ao injetar dinheiro para apaziguar os conflitos sociais latentes, “garantindo uma espécie de lealdade das massas ao projeto neoliberal de sociedade enquanto uma sociedade de consumo” (Streeck, 2018: 54). Quando não há mais renda disponível às pessoas, cresce a frustração com os sistemas políticos ocidentais, isolados das reivindicações do grosso das populações. Não se pode deixar de notar um paralelo com as teses de Adorno a respeito das desilusões de indivíduos que não veem a democracia ultrapassar seus limites formais. Contudo, há na análise de Streeck uma vaga esperança de que a democracia possa domesticar o capitalismo, na medida em que a ela pudesse voltar a atender aos interesses econômicos dos possuidores de força de trabalho.

De modo algum esse é o caso em Adorno. As possíveis semelhanças e afinidades entre a crítica à disjunção entre democracia e neoliberalismo e a crítica de Adorno à democracia escondem diferenças relevantes. No período em que Adorno escreveu seus trabalhos sobre a personalidade autoritária e suas considerações a respeito da

democracia, a expansão do sufrágio a grupos que não podiam votar anteriormente – como mulheres, negros e trabalhadores – apontava para uma tendência inclusiva do capitalismo. No entanto, essa tendência à universalização do voto não correspondeu a uma influência substancial dos indivíduos em assuntos que afetam suas vidas de maneira decisiva. Apesar de uma maior aparência de que a política pudesse suavizar as aflições na sociedade burguesa, problemas essenciais da organização social perduravam. Se, por um lado, a incorporação de novos eleitores deve ser vista como positiva, já que mais pessoas podiam escolher seus representantes, por outro lado, essa incorporação se realizava mediante integração de mais pessoas às formas sociais burguesas. Enquanto o capitalismo pudesse sustentar seu processo de expansão no pós-guerra, o âmbito da política se apresentava como uma aparente solução aos resultados da dinâmica dos conflitos sociais, absorvendo lutas por direitos civis e políticos. Mas, uma vez que os antagonismos não se resolvessem na origem, as soluções oferecidas em seus termos seriam precárias e suscetíveis a retrocessos.

Atualmente, a situação é inversa. A permanência da ausência de autonomia dos indivíduos se reverteu na possibilidade do fechamento das escolhas eleitorais. Não seria casual que esse recrudescimento da política ocorra num momento em que já não parece possível uma regulação capitalista que integre trabalhadores. Hoje, quando a expansão da acumulação encontra dificuldades, os processos políticos se voltam àqueles que são considerados um excesso ao funcionamento da sociedade. Emula-se não apenas a selvageria das relações de concorrência entre capitais, mas também aqueles considerados excedentes ao sistema se tornam culpados e responsabilizados pelos problemas da ordem social – como em muitas manifestações de extrema-direita na Europa e nos Estados Unidos em relação a trabalhadores imigrantes. Se outrora a política foi capaz de incluí-los, seu funcionamento atual aponta para sua inutilidade aos processos de acumulação.

A mais recente deriva autoritária não se assenta tanto na ausência de uma solidariedade perdida e a indiferença do âmbito político, como acreditam tanto Dardot e Laval quanto Streeck, na verdade, pode-se sugerir, na esteira de Horkheimer, que o processo de produção fortaleceu nos dominados tanto a concorrência como modelo de ação quanto a crença de que deve haver um “acima” e aqueles “abaixo” na ordem social, assim como há vencedores e perdedores na luta concorrencial. Os que tentam escapar da obediência vista como necessária, ou mesmo aqueles que não se encaixam na ordem, devem sofrer as consequências.

Por fim, o que as teses de Adorno sobre a passagem entre democracia e autoritarismo revelam é que, enquanto a forma das relações entre os indivíduos estiver intocada e, assim, seu próprio conteúdo, a necessidade de trabalhar em busca de um salário, não poderemos viver uma democracia substantiva. A forma política do capitalismo neoliberal e sua deriva autoritária, em particular, correspondem às agruras da maioria dos indivíduos. Se a revolta e a frustração entre eles não encontrar uma forma de organização das suas relações na qual eles sejam capazes de determinar decisivamente suas próprias vidas, então o descolamento entre a política e a economia pode seguir como tendência. Mais grave ainda é o fato de que muitos encontrarão formas substitutivas, falsas e deformantes de organização e de apaziguamento das frustrações. Essa ameaça, tal como Adorno bem ressaltou, está novamente latente nos dias de hoje.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor (2020): *Aspectos do Novo Radicalismo de Direita*, trad. de Felipe Catalani, São Paulo: Editora Unesp.
- ADORNO, Theodor (2019a): “Remarks on The Authoritarian Personality”, em Theodor W. Adorno et al., *The Authoritarian Personality*, London/New York: Verso, XLI-LXVI.
- ADORNO, Theodor (2019b): *Estudos sobre a Personalidade Autoritária*, trad. de Virgínia Helena Ferreira da Costa, Francisco López Toledo Corrêa, Carlos Henrique Pissardo, São Paulo: Editora Unesp.
- ADORNO, Theodor (2015): “Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”, em *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*, trad. de Verlaine Freitas, São Paulo: Editora Unesp, 153-190.
- ADORNO, Theodor (2008): *Educação e Emancipação*, trad. de Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ADORNO, Theodor (1976): “Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã”, trad. de Wolfgang Leo Maar, em *Textos Escolhidos*, São Paulo: Abril Cultural, 215-264.
- ADORNO, Theodor (1965): “Democratic Leadership and Mass Manipulation”, em Alvin W. Gouldner (ed.), *Studies in Leadership. Leadership and democratic action*, New York: Russell and Russell, 418-438.
- ADORNO, Theodor W et al. (2019): “Introdução”, em *Estudos sobre a Personalidade Autoritária*, trad. de Carlos Henrique Pissardo, São Paulo: Editora Unesp, 71-120.
- DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian (2016): *A Nova Razão do Mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal*, trad. de Mariana Echalar, São Paulo: Boitempo Editorial.
- DE MARIA, Fábio (2021): “Fromm and Horkheimer: on the fundamentals of

- critical theory's anthropology", em *Fromm Forum*, no. 25, 42-62.
- DEMIROVIĆ, Alex (2018): "El populismo autoritario como estrategia neoliberal de gestión de la crisis", trad. de José A. Zamora, em *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, no. 10, 116-134.
- DEMIROVIĆ, Alex (2010): "Continuar, ou o que significa falar da atualidade da teoria crítica", trad. de Stefan Klein, em *Remate de Males*, vol. 30, n. 1, 9-24.
- GRESPLAN, Jorge (2019): *Marx e a Crítica do Modo de Representação Capitalista*, São Paulo: Boitempo Editorial.
- HORKHEIMER, Max (1990): *Teoria Crítica. Uma documentação, tomo 1*, trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva.
- HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. (1985): *Dialética do Esclarecimento*, trad. de Guido de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- LEVITSKY, Steven e ZIBLATT, Daniel (2018): *Como as Democracias morrem?*, trad. de Renato Aguiar, Rio de Janeiro: Zahar.
- MARCUSE, Herbert (1981): *Ideias para uma Teoria Crítica da Sociedade*, trad. de Fausto Guimarães, Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- MARIOTTI, Shannon L. (2016): *Adorno and Democracy. The American years*, Lexington: The University Press of Kentucky.
- MARX, Karl (1983): *O Capital. Crítica da economia política*, livro I, vol. 1, trad. de Regis Barbosa e Flávio Kothe, São Paulo: Abril Cultural.
- MORELOCK, Jeremiah (ed.) (2018): *Critical Theory and Authoritarian Populism*, London: University of Westminster Press.
- NEUPERT-DOPPLER, Alexander (2018): "Society and Political Form", trad. de Niall Bond e Werner Bonefeld, em Beverley Best, Werner Bonefeld, Chris O'Keane (ed.), *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, vol. 2, London, SAGE, 816-833.
- NOERR, Gunzelin Schmid (2014): "Zur kritischen Theorie des psychischen und politischen Autoritarismus", em Ulrich Ruschig e Hans-Ernst (eds.), *Staat und Politik bei Adorno und Horkheimer*, Baden-Baden, Nomos, 41-59.
- RUSCHIG, Ulrich e SCHILLER, Hans-Ernst (eds.) (2014): *Staat und Politik bei Adorno und Horkheimer*, Baden-Baden, Nomos.
- STREECK, Wolfgang (2018): *Tempo Comprado. A crise adiada do capitalismo democrático*, trad. de Marian Toldy e Teresa Toldy, São Paulo: Boitempo Editorial.
- VASCONCELLOS, Caio e PUZONE, Vladimir (2018): "Estática e dinâmica do capitalismo tardio na teoria crítica", em *Tempo Social*, vol. 30, n. 3, 85-102.

CRISIS DE LA EXPERIENCIA Y (POS)FASCISMOS. LECTURAS DESDE LA TEORÍA CRÍTICA

Crisis of Experience and (Post)fascism. Critical Theory Readings

GUSTAVO ROBLES*

gustavomrobles@gmail.com

Fecha de recepción: 10 de febrero de 2021

Fecha de aceptación: 26 de julio de 2021

RESUMEN

El objetivo del presente artículo es discutir la relación entre el motivo de la crisis de la experiencia y el análisis del fascismo a partir de las reflexiones de Walter Benjamin, Theodor Adorno y Max Horkheimer. Al mismo tiempo, se planeará la actualidad de estas reflexiones para pensar la reemergencia de los posfascismos contemporáneos. La hipótesis del artículo es que tanto los fascismos históricos como los posfascismos contemporáneos pueden ser interpretados como respuestas ideológicas a la crisis de la experiencia, es decir, como intentos impotentes de recuperar un orden perdido en un mundo post-utópico.

Palabras clave: experiencia, fascismo, posfascismo, modernidad.

ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss the relationship between the idea of crisis of experience and the analysis of fascism based on the reflections by Walter Benjamin, Theodor W. Adorno and Max Horkheimer. At the same time, it will discuss the meaning of these analyses to understand the re-emergence of contemporary "post-fascism". The hypothesis of the paper is that both historical fascisms and contemporary "post-fascisms" can be interpreted as ideological responses to the crisis of experience, as impotent attempts to recover a lost order in a post-utopian world.

Keywords: experience, fascism, post-fascism, modernity.

* Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

1 INTRODUCCIÓN

“La experiencia de la pérdida de la experiencia”, en la expresión de Detlev Clausen (2006: 21), es un motivo que atravesó toda la obra de lo hoy se denomina Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt: en Walter Benjamin ese motivo aparece en su obra tardía cargado de una trágica intensidad, en Theodor Adorno como lamento por la “vida dañada”, en Horkheimer como preocupación por la “razón instrumental”, o en el concepto de “sociedad unidimensional” en Herbert Marcuse; más recientemente también lo podemos encontrar traducido en la idea de “colonización del mundo de la vida” en Jürgen Habermas, de “proceso de aprendizaje deficitario” en Rahel Jaeggi o de “patología social” en Axel Honneth. En cierta medida el atractivo de esta idea radica en que permite traducir en términos sociohistóricos el concepto idealista de reificación y, de ese modo, elaborar un diagnóstico y una crítica de una determinada época histórica. La idea de crisis de la experiencia en estas reflexiones no posee un significado unívoco, sino que se expresa en un conjunto de motivos que atraviesan los diferentes diagnósticos de la modernidad y la crítica cultural frankfurtiana. En este trabajo me interesa indagar en diferentes niveles de la conexión entre el diagnóstico de crisis de la experiencia y el significado del fascismo a partir de algunos escritos de Walter Benjamin, Theodor Adorno o Max Horkheimer.

La intención del presente texto es analizar en qué medida las reflexiones sobre el empobrecimiento de la experiencia posibilitaron una determinada forma de comprender la experiencia histórica que dio contenido a los elementos ideológicos del fascismo, pero también pensar la actualidad de ese motivo para entender la reemergencia de lo que podríamos caracterizar como “posfascismos”. Para llevar a cabo este objetivo comenzaré discutiendo los términos generales del diagnóstico de empobrecimiento de la experiencia y su papel en la consideración del fascismo en los escritos tardíos de Benjamin. Luego, me detendré en las reflexiones de Adorno y Horkheimer sobre la dialéctica de la modernidad liberal entendida en el marco del proceso de abstracción capitalista. Esto ofrecerá elementos para plantear esta cuestión en el plano de la subjetividad a partir de los análisis sobre el antisemitismo y el prejuicio racial como inmanentes a la modernidad. Finalmente, intentaré pensar ciertos elementos ideológicos presentes en nuevos fenómenos autoritarios y de derecha a la luz del motivo de la crisis de la experiencia.

2 CRISIS DE LA EXPERIENCIA Y FASCISMO

Si bien la preocupación de Benjamin por el problema de la experiencia se puede remontar a sus escritos de juventud, es a partir de la década del 30' que adquiere un carácter histórico-materialista que vuelve a estas reflexiones más adecuadas para la comprensión del fascismo. Así, en "Experiencia y pobreza" de 1933 Benjamin (2007) introduce el motivo de la crisis de la experiencia mediante la imagen de los combatientes enmudecidos que regresaban de las trincheras luego de la Primera Guerra Mundial. La guerra no había sido para ellos una instancia de aprendizaje, sino de embrutecimiento que les quitaba las palabras para procesar y transmitir lo que habían vivido en los campos de batalla. Sin embargo, esta imposibilidad de comunicación de la experiencia bélica era un proceso que iba, tanto histórica como culturalmente, más allá de la contienda, ya que definía la situación histórico-cultural de la modernidad tardía, cuando la distancia entre la vida pasada y el presente se había ampliado hasta el punto de que los significados vinculados a la tradición se volvían inaprensibles desde el presente. Para Benjamin no se trataba de una defensa conservadora de la tradición, sino de la observación de un conjunto de cambios sociales que sugerían el agotamiento de la capacidad de la cultura para generar relaciones cargadas de sentido y la necesaria coherencia existencial.

Esta fue también la preocupación presente en el artículo de 1936 dedicado al escritor ruso Nicolái Leskov llamado "El narrador" (Benjamin, 2009). El caso testigo aquí ya no era la Gran Guerra, sino el género novela, puesto que allí se hacía evidente otra forma de enmudecimiento social, ahora ligada al declive del arte de narrar y a la capacidad de retener historias. Si la narración oral contenía formas de sabiduría tradicional y un valor comunitario que se transmitía generacionalmente, por el contrario, en la novela -que se escribe y se lee en soledad- desaparecía el aspecto comunal de la producción y de la recepción. Inspirado en los textos de crítica cultural del joven Lukács, la novela representaba para Benjamin la forma literaria adecuada para un mundo que solo podía buscar orientación en los rastros surgidos de la exploración de la subjetividad del personaje. Benjamin veía incluso que este proceso se había profundizado con el periodismo de masas y su afán por la información dispersa, los hechos superficiales y las estadísticas inconexas. Así, si la narración contenía una secuencia de eventos ordenados de manera significativa en un flujo temporal, donde incluso la muerte encajaba significativamente, con el periodismo los eventos tomaban un carácter aislado y atomizado, perdían el atri-

buto de la universalidad y la capacidad de servir de orientación en la forma de consejo.

Una consideración especial en este trayecto merece sin duda las reflexiones sobre la poesía de Charles Baudelaire (Benjamin, 2008b: 2013). La historia de los contratiempos, de las dificultades y de las diferencias con Adorno que acompañaron a estos escritos son un capítulo propio en la historia intelectual del siglo XX (Buck Morss, 2011: 308-321), pero no quisiera detenerme ahora en esa apasionante –y trágica– historia, sino recuperar algunas apreciaciones con relación al problema de la crisis de la experiencia. Para Benjamin, la poesía de Baudelaire constituía un testimonio privilegiado de la transformación del *sensorium* social producido durante el pasaje de la sociedad tradicional a la sociedad moderna. En las diferentes figuras que recorren la obra de Baudelaire detectaba Benjamin las tensiones y las manifestaciones, muchas veces tenue, de la pérdida de la experiencia: en el recorrido del transeúnte de las grandes ciudades y su continuo choque con la multitud, en las acciones desconectadas en la cinta de montaje del obrero industrial, en la confianza en el azar del apostador, en el intento monumental por recuperar una memoria sensorial de la novela de Marcel Proust. En todas estas figuras el declive de la experiencia se vinculaba con la preeminencia del shock traumático, la desconexión, las discontinuidades, la disipación, los sobresaltos, el extravío. Estos fenómenos eran considerados allí como expresión del quiebre de la conexión significativa entre pasado y presente, de la ruptura del flujo temporal tras la pérdida de los marcos comunitarios y de la atomización y enajenación provocadas por el capitalismo.

Es en este contexto que Benjamin desarrolló la distinción programática entre *Erlebnis*, como vivencia intensa y pasajera, propia de la sociedad de masas, y *Erfahrung*, la experiencia narrativa y con sentido cuya pérdida lamentaba. Naturalmente este pasaje de la *Erfahrung* a la *Erlebnis* estaba en conexión con ciertas transformaciones sociales como el desarrollo de las fuerzas de producción, el crecimiento urbano, la sociedad de masas, la extensión del principio de la mercancía, la hiperinflación alemana o las nuevas formas de la guerra. Esta transformación de la experiencia se podía ver tanto en nuestra relación con el pasado como en la estructura de nuestra facultad de percepción. No se trataba solo de que el pasado quedaba demasiado lejos, sino de que no había ya un puente que nos acercara a él. Esta desconexión implicaba para Benjamin también una dificultad para procesar los múltiples estímulos de la vida moderna, para procesarlos tanto en la vida cotidiana

como en la reflexión teórica; ya que, después de todo, la teoría no es sino una de las formas de establecer continuidades en una narración. La obsesión de Benjamin por el fragmento, el ensayo, el montaje, las constelaciones o la superposición de citas tenga, quizás, su motivación en este diagnóstico: si la experiencia como narración ha entrado en crisis, también la crítica de esa crisis no puede ya articularse como una narración teórica.

Es lógico suponer también que esa distancia con el pasado, esa pérdida de la *Erfahrung*, debía implicar también una modificación en la capacidad de establecer horizontes posibles, es decir en nuestra relación con el futuro. No solo el pasado, sino la utopía de un porvenir imaginable se alejaba de un presente encerrado en sí mismo. Esta idea resuena en las tesis “Sobre el concepto de historia” donde Benjamin (2005) llevó a cabo una crítica de la concepción homogénea y abstracta del tiempo que subyace al concepto de progreso histórico, propio no sólo del historicismo o del liberalismo, sino que había contaminado también a la socialdemocracia. El problema con esta concepción lineal de la historia es que perdía de vista la conexión con las promesas objetivadas en luchas, anhelos, imaginarios colectivos y aspiraciones frustradas del pasado y, debido a eso, se volvía incapaz de pensar una alternativa futura a la catástrofe. Sólo una intervención de tipo mesiánica, como un salto activo por fuera del continuum temporal y una rememoración significativa, podría abrir el tiempo histórico. La restitución ético-política de la experiencia era pensada aquí, no como lamento por la ruptura de la continuidad temporal, sino como una incitación a romper dicha continuidad para, en un mismo movimiento, recuperar los sentidos del pasado y articular un futuro posible.

Una interesante variación de esta pérdida de la experiencia se puede leer en la muy conocida tesis del fin del carácter aurático de la obra de arte. En un texto de 1938 llamado “La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica” había analizado Benjamin (2008a) la pérdida de la dimensión cultural de la obra artística en el momento en el que las capacidades técnicas disponibles aumentaban las posibilidades de reproducción. El optimismo de Benjamin radicaba en que esta incipiente tecnificación del arte facilitara que las masas se apropiasen de una esfera que hasta ese momento les había sido negada, como es la del arte, para poder reproducir desde allí su propio proyecto histórico. Esta confianza ocasionó un debate con Theodor Adorno, mucho más escéptico con respecto a los potenciales de la pérdida de autonomía de la esfera estética (Robles, 2016); sin embargo, este optimismo benjaminiano, como opuesto al pesimismo adorniano, es muchas veces exagerado, tal y

como lo muestra las últimas páginas del mencionado artículo dedicadas a la idea de “estetización de la política”. Me voy a detener en este concepto, que alude al modo fascista de organización y movilización de las masas, ya que desde allí se hace visible la conexión entre crisis de la experiencia y fascismo.

En esas líneas, Benjamin describe al fascismo como hijo de un momento histórico en el que se produce un desfase entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las capacidades sociales para su asimilación. Ante esto la única salida que encuentran las clases dominantes para superar este impasse sin tocar las relaciones de producción es apelar a la movilización total de la sociedad para la guerra. La “estetización de la política” corresponde, entonces, a la organización de esta tarea, es decir, a la estrategia de organización de las masas en un estado en el que la sociedad no encuentra “lo suficientemente madura como para hacer de la técnica su órgano” (Benjamin, 2008: 84). El diagnóstico de Benjamin consiste en que la naciente sociedad de masas es incapaz de asimilar armónicamente el desarrollo tecnológico y padece, por lo tanto, una serie de transformaciones de difícil asimilación para los modos de percepción y los procesos de subjetivación. De esa manera, el fascismo, mediante la ideología de la movilización total y la estetización de la política, ofrece un modo de canalizar la experiencia propia de la “alienación autoinducida” en la que vive la humanidad (*Ibid.*: 85); es decir de articular políticamente la incertidumbre que produce la generalización de la *Erlebnis* como forma de vida.

Muchas veces se comprende simplifícadamente el concepto de estetización de la política como una simple manipulación de las masas mediante la puesta en escena de desfiles imponentes, simbolismos grandilocuentes, manifestaciones coreográficas y gestos solemnes. La política fascista es identificada en esta interpretación con el engaño, la seducción, el mito y lo irracional. Pero el asunto es un tanto más complejo. Que la idea de estetización de la política no puede ser reducida a pura irracionalidad populista se puede ver cuando, en las líneas finales del ensayo, Benjamin formula de forma breve una analogía entre “estetización de la política” y la ideología modernista del “arte por el arte”. Esta analogía adquiere sentido si tenemos en cuenta que para Benjamin la idea del “arte por el arte” constituía una cierta “teología del arte puro” que rechazaba cualquier función social de la obra artística y aspiraba a recuperar el lugar privilegiado, autónomo y único del genio artístico en el momento de su desaparición (Zamora, 2020). Si llevamos esta comprensión del “arte por el arte” –es decir, como fetichismo de lo ya desaparecido– a la idea de “estetización de la política” fascista, podemos ver que hay allí contenido

algo más que su simple espectacularización irracional. En la mirada de Benjamin el fascismo se trataría, entonces, de una mistificación idealista de la esfera política que, desentendiéndose de las transformaciones sociales y técnicas en las que tiene lugar, busca recuperar de modo impotente y violento una comunidad desaparecida durante la era industrial.

De ese modo, el arte por el arte y la estetización de la política son dos formas ideológicas, en el sentido de que son gestos obstinados que han perdido su base material y que solo sobreviven como afirmación ingenua y violenta de sí mismos. Es precisamente esto lo que Benjamin había analizado en un texto anterior, menos célebre pero igual de iluminador, llamado “Teorías del fascismo alemán” de 1930 y que era una reseña del libro compilado por Ernest Jünger, *La guerra y los guerreros* (Benjamin, 1998). Allí Benjamin afirmaba explícitamente que el culto fascista de la violencia y la movilización total de Jünger y su círculo constituía una “transposición descarada de la tesis de *l’art pour l’art* a la guerra” (*ibid.*:49). Para Benjamin el culto expresionista de la guerra tenía lugar en el momento en el que debían justificarse desarrollos técnicos que se habían tornado inasimilables para la estructura de nuestra vida cotidiana, es decir en el momento en el que ni la sociedad estaba “madura para integrar a la técnica”, ni la técnica era “lo suficiente poderosa como para someter a las fuerzas sociales” (*ibid.*:47). El culto esteticista bélico era la ideología encargada de esa justificación, la expresión ideológica de la imposibilidad de armonizar el desarrollo tecnológico con la capacidad del juicio moral. Según Benjamin, la sociedad burguesa resolvía esta dialéctica fallida separando y descontextualizando a la técnica de toda dimensión histórica, social o cultural, y el mito guerrero de Jünger era expresaba esta descontextualización mediante su intento de hacer de la guerra una forma de vida social total.

El problema con toda esta fantasía soldadesca no radicaba solo en su dimensión moral, sino en su anacronismo. Aquellos combates corporales idealizados y la heroicidad aristocrática que Jünger elogiaba habían quedado obsoletos por el nivel alcanzado de la tecnología armamentística y por las transformaciones sociales de la guerra: los gases letales, las armas inteligentes, la eliminación de la distinción entre civiles y combatientes, la futilidad del derecho internacional, hacían que el antiguo heroísmo aristocrático se tornase inútil en tiempos de combates anónimos e hipertecnificados. En definitiva, este desfase entre la pretensión de la ideología y la realidad histórica es lo que, a los ojos de Benjamin, tenían en común las ensoñaciones bélicas de Jünger, la estetización de la política fascista y la ilusión del arte

por el arte. Se trataba de construcciones ideológicas puesto que eran ensayos impotentes de rescatar una realidad ya perdida (la guerra tradicional, la unidad del pueblo o la autonomía del arte) en el transcurso de las transformaciones técnicas y sociales de la sociedad de masas. Benjamin atribuía a las ideologías fascistas la forma de un fetichismo que sobreactuaba la realidad de aquello que se había perdido y en ese desfase, entre lo que añoraban y su posibilidad efectiva, era en donde se producía la autoafirmación, impotente y violenta, del fascismo.

En el mismo texto Benjamin agregaba que esta ideología de la movilización total y del culto a la guerra funcionaba, en todo caso, como paliativo para hacer más fácil la elaboración de la derrota padecida por Alemania en la Gran Guerra –si los rusos convirtieron la derrota en revolución, los alemanes la convirtieron en culto–. La ideología de la guerra repetía la “actitud fundacional de la espiritualidad alemana” (*ibid.*: 52), ya que, al igual que el idealismo alemán, compensaba el padecimiento terrenal mediante la ilusión de un más allá de plenitud. Para Benjamin en el mito fascista se trataba de la búsqueda de una experiencia primigenia, una forma de eso que había llamado “galvanización”: la búsqueda estéril en ideas actuales de reanimar realidades pericidas (Benjamin, 2007: 218). La “estetización de la política” fue el modo en el que fueron procesados fenómenos como el desarrollo técnico desbordado, la derrota padecida, la pérdida de la comunidad nacional, los antagonismos capitalistas y la enajenación con respecto a la naturaleza explotada. La ideología fascista era entonces el intento de sostener una realidad en el momento en que había perdido toda condición material de posibilidad y de procesar en una ilusión violenta los traumas sociales en la época de crisis de la experiencia. Entonces, los mitos del arte por el arte, de la estetización de la política y la heroicidad nihilista del fascismo no son fenómenos intercambiables ni identificables, sino que son estrategias ideológicas que se iluminan mutuamente como recuperación estéril de una dimensión histórica y existencial destruida en el mundo de las fantasmagorías capitalistas.

3 DIALÉCTICA DE LA MODERNIDAD LIBERAL

Como afirmé, el objetivo de este trabajo no es realizar una comparación entre el diagnóstico de la crisis de la experiencia de Benjamin y el de Adorno (Jay, 2009), sino indagar en las posibles conexiones entre ese diagnóstico y el análisis del fascismo. En este marco resulta interesante detenerse en las reflexiones sobre la mo-

derinidad que Adorno y Horkheimer llevaron a cabo a lo largo de su obra y que están ejemplarmente materializadas en textos como *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno & Horkheimer, 2006) de 1944 o *Crítica de la razón instrumental* (Horkheimer, 2002) de 1947. Influenciados por la tesis del desencantamiento del mundo de Weber, el concepto de cosificación de Lukács y el análisis del fetichismo de la mercancía de Marx, los autores ofrecieron una variación del motivo benjaminiano de crisis de la experiencia que permitía conceptualizar el trastocamiento de los conceptos político-morales que funcionaban como ideales normativos de la modernidad. En este apartado seguiré las reflexiones de estos autores sobre la dialéctica de conceptos centrales de la modernidad liberal, como son los de libertad, tolerancia, igualdad o individualidad, ya que considero que allí se pueden encontrar elementos para interpretar la ideología fascista.

Los principales escritos de Adorno y Horkheimer tenían la intención de mostrar la dialéctica contenida en esos conceptos normativos de la modernidad liberal mediante una crítica inmanente que hiciera visible sus aporías. Para ellos, parte de la responsabilidad del fracaso en la realización, o de la consumación deformada, de estos conceptos radicaba en que habían sido pensados en términos abstractos y subjetivistas, lo que activó una dialéctica funesta que desembocaría en la barbarie de aquellos años. Esta es, en cierta medida, la premisa en los análisis que podemos encontrar en Horkheimer con el concepto de tolerancia en su *Crítica de la razón instrumental* (Horkheimer, 2002), o en Adorno con el concepto de libertad en sus reflexiones sobre la ética kantiana (Adorno, 2019b). Esta crítica a la neutralización y abstracción de la modernidad liberal atravesó también sus reflexiones sobre la idea de igualdad o sobre la figura de individualidad, conceptos también fundamentales para entender la crisis de la experiencia y su conexión con el fascismo.

La fundamentación teórica de un orden político pacífico –ya sea mediante la idea de tolerancia, de libertad o de igualdad– descansaba para el liberalismo en la predisposición de todos a deponer sus parcialidades valorativas, puesto que tal orden político-moral debía estar fundado en la razón, no en la pasión. Solo mediante la puesta en paréntesis de las cargas afectivas y de los intereses subjetivos se aseguraría el espacio para una argumentación moral objetiva y universalmente válida. Este principio de convivencia abstracto ya había sido denunciado en su carácter formal por Marx en *La Cuestión Judía* (2015) cuando mostró que la emancipación abstracta del sujeto jurídico no era idéntica a la emancipación humana de los seres concretos y que la igualdad abstracta del ciudadano no se materializaba en la reali-

dad del individuo. Sin embargo, lo que dejarán ver los análisis de Adorno y Horkheimer será el carácter aporético y destructivo de esta neutralidad indeterminada de las ideas políticas y morales en el momento de su realización histórica. Los frankfurtianos deseaban mostrar que esos postulados de la filosofía moral moderna, precisamente en virtud de su formalidad, fueron intrínsecamente capaces de fundamentar tanto la utopía de una convivencia pacífica como distopías de destrucción recíproca.

En esta neutralización de los apasionamientos en la discusión moral que debía garantizar un orden de reciprocidad estaba escondida la posibilidad de reificación de una subjetividad y, con ello, ese “síntoma ampliamente difundido de frialdad universal” (Adorno, 1998: 91) que funcionaba como “indiferencia frente al destino de los demás” (*ibid.*:89). El sujeto moral debía relegar sus impulsos para fundar un orden de reciprocidades libre de intenciones, pero, a cambio de eso, le era devuelto un mundo desprovisto de implicaciones afectivas que pudieran actuar como resguardo ante la barbarie. Es en este contexto que las ideas de tolerancia, de libertad y de igualdad, a causa de su formalización y abstracción, acabarán fundamentando un espacio normativo en el que toda diferencia debía ser integrada. Ese principio formal de igualdad que la idea de tolerancia portaba apuntaba en un comienzo a forjar la posibilidad conceptual de la convivencia moral, pero las tendencias de la sociedad pronto lo iban a convertir en su contrario: en igualación represiva.

De esa manera, el principio de igualdad de los hombres acabaría considerando las diferencias como estigmas sociales que exigían ser suprimidas. Para Adorno el campo de concentración respondía a esta conversión del principio de igualdad en práctica de igualación, “que iguala a todos los hombres con todos [...], y convierte a los prisioneros en sus vigilantes, y a los asesinados en asesinos” (Adorno, 1987: 102). La moral, que había pretendido consolidar un estado en el que los conflictos podrían ser resueltos bajo el abrigo de una razón desprovista de pasiones, pronto tuvo que confrontar la destrucción burocrática y también desprovista de pasiones. Esto lo analiza Adorno en sus lecciones sobre filosofía moral cuando lee en Kant “el *pathos*, la autoconciencia de la joven clase burguesa” que quiere liberarse de toda tutela a partir de la idea de autonomía y emancipación (*Mündigkeit*), pero que, al concebirlas en términos puramente racionales, acaba por sacrificar lo empírico, la felicidad individual y todo aquello por lo que valía la pena emanciparse (Adorno, 2019b: 281). Así, el mundo que la burguesía liberal obtuvo fue el de un uni-

versalismo abstracto sin resguardos contra el retorno de los impulsos destructivos de la naturaleza reprimida.

Por supuesto que estas reflexiones no constituyen una explicación del fascismo ni del antisemitismo, ya que entre la abstracción de la moral y el exterminio serial de los campos no hay ni relación causal ni analogía viable; sin embargo, considero que de estas reflexiones es posible extraer elementos para una crítica de la auto-comprensión de la modernidad en la que aconteció el fascismo. Para los Frankfurtianos lo que estuvo detrás de Auschwitz fue un proceso de homogeneización como consecuencia de la dialéctica de la racionalidad occidental y de la neutralización de las emociones en el plano moral. Esto explica la continuidad que se da para Adorno, por ejemplo, entre este proceso moderno de formalización e igualación y el proceso de exterminio en el *Lager*. Se podría decir que mientras el liberalismo intentaba eliminar las diferencias, el fascismo intentó eliminar lo diferente. En esta visión, Auschwitz se entiende dentro del proceso de extensión de la identidad a lo social y de la formalización liberal de la moral, un proceso que se desarrolló nivelando las diferencias hasta el exterminio de cualquier desviación, de modo que “Auschwitz confirma el filosofema de la identidad pura como muerte” (Adorno, 2005: 332)

Esta modernidad burguesa que aquí seguimos en el plano del desenvolvimiento de sus conceptos es inseparable también de los procesos materiales de modernización capitalista, de modo que no debería atribuírsele un estatus autónomo ni una prioridad categorial o temporal. La prioridad de los procesos materiales de modernización capitalista es precisamente lo que identifica a la primera generación de la Teoría Crítica, por lo que esta aporía de la moral no puede entenderse desde sí misma, sino como un momento ideológico necesario en la reproducción capitalista. El avance del principio de homogeneización está conectado con el proceso de abstracción del trabajo concreto en trabajo abstracto y del valor de uso en valor de cambio en función de la explotación capitalista. Este proceso material establece los marcos para diversas esferas de la modernidad, como ser formas de socialización, modos de subjetivación, auto-comprensiones teóricas, normatividades jurídicas, etc... Sin embargo, en la Teoría Crítica siempre existió una preocupación por la singularidad y la objetividad de los conceptos, es decir de analizar los conceptos no reduciéndolos a los procesos materiales sino como realidades complejas, cargadas de antagonismos y activas en la reproducción del todo social, tal y como se puede ver en este análisis de las aporías de los conceptos de la modernidad liberal.

Ahora bien, me gustaría realizar aquí una breve comparación con otro análisis de la autocomprensión moderna como es el de Hannah Arendt, ya que puede iluminar algunos puntos que están en discusión aquí. En cierta medida los términos con los que Adorno y Horkheimer elaboraron sus análisis no son muy distintos a los términos con los que Arendt pensó el fenómeno del antisemitismo en su obra *Los Orígenes del Totalitarismo* publicada en 1951 (Arendt, 2017). Allí Arendt mostró que la integración de los judíos ilustrados en las sociedades europeas (Arendt pone los casos paradigmáticos de Mendelsohn, Herder, Lessing) consistía en la formación (*Bildung*) de la personalidad y en la educación intelectual. Esto convertía a los judíos asimilados en hombres excepcionales en el marco de la sociedad burguesa, mientras que, al mismo tiempo, se les exigía el abandono de su pertenencia a la tradición judía en el ámbito de lo público. De este modo, se creaba una ambivalencia en la vida del judío que veía su vida fragmentada entre ser un intelectual excepcional y un renegado de su tradición. Para Arendt esto se debía que la Ilustración estableció como condición para el reconocimiento de la integridad de los seres humanos la exigencia de renunciamiento a la singularidad, con esto abrió un proceso de peligrosa homogeneización social que se hizo patente en la imposibilidad de reconocer a los judíos y a otras culturas en su especificidad.

Para Arendt esta idea de igualdad de la modernidad ilustrada fue progresiva en el plano político, ya que implicaba un reconocimiento formal y legal de la persona, pero se volvió problemática cuando fue llevada al plano social, debido a que esto implicó que grupos sean reconocidos como iguales a condición de que sean discriminadas y reprimidos sus particularidades culturales (Di Pego, 2020). Esta ambigüedad que debían experimentar los judíos –excepcionales como judíos y asimilados como ciudadanos– creó las condiciones para que “lo judío” fuera visto como un dato de nacimiento, como una condición existencial presente en todos los judíos o como una enfermedad que sólo podía ser curada mediante soluciones drásticas. En resumen, en su análisis, la discriminación política sobre los judíos estuvo basada en el principio de igualdad inherente al pensamiento liberal que, extrapolado al ámbito social, degeneró en una homogeneización hostil a toda diferencia.

Si bien Arendt realiza un análisis en términos de una historia social del antisemitismo en algún punto sus tesis concuerdan con el análisis adorniano, ya que ambos reconocen que lo que está en la base es un mecanismo social de homogeneización. De algún modo, ambos autores describen procesos de configuración de un orden social uniformizado y de una progresiva abstracción que borra las particula-

ridades sociales y culturales con un desenlace trágico. Con esta idea de un proceso de identificación y homogeneización lo que estas tesis ponen de relieve es que el antisemitismo, tal y como se dio a comienzos del siglo XX en Europa, tuvo un vínculo interno con el liberalismo y con la modernidad ilustrada. Son precisamente esos procesos homogeneizadores e integradores los que definieron la crisis de la experiencia moderna.

Es necesario remarcar que, a diferencia de Arendt, para Adorno y Horkheimer, como dijimos, ese proceso de homogeneización estaba interrelacionado con el modo de reproducción capitalista. Ellos entendieron al capitalismo como un sistema de homogeneización, intercambiabilidad y disolución de las singularidades motorizado por la generalización social del principio del intercambio mercantil y de la ley valor. En el intercambio mercantil se producía una serie de abstracciones sobre el modelo de la reducción del trabajo concreto a trabajo abstracto y del valor de uso a valor de cambio abstracto. Esta transformación comportaba para los frankfurtianos una forma de racionalidad que atravesaba todos los ámbitos sociales, incluso los que en un primer momento no fueron concebidos directamente como mercancías. Por lo tanto, mercantilización no significaba que todo era vendible, sino que todo se volvía abstracto e intercambiable. En esta ontología social del capitalismo, la sociedad aparecía asentada en una abstracción objetiva que ignoraba la naturaleza cualitativa del que produce, del que consume y de lo producido, así como del modo de producción y de las necesidades sociales de producción y consumo.

Esto tendrá implicaciones en otro concepto central del entendimiento liberal de la modernidad, me refiero al concepto de individualidad. Para Adorno y Horkheimer la aparición de la idea de individuo sólo fue posible en el marco de la consolidación de una sociedad de mercado basada en el principio del intercambio, que tenía como presupuesto un orden compuesto de voluntades autónomas, cuyos intereses generarían el progreso social, a la vez que provocarían la progresiva disolución de las instancias irracionales opresivas como la tribu, la tradición o la religión. Para los autores, el problema estaba en que esta sociedad que hizo posible la idea de individualidad fue también la que limitó su realización, ya que encerró los potenciales individuales en un orden construido sobre el principio nivelador y homogeneizador del intercambio mercantil, donde toda diferenciación individual quedaba *a priori* neutralizada. El individuo moderno rápidamente se convirtió así en simple valor de cambio intercambiable o en un engranaje más de los medios de pro-

ducción, es decir en la negación de aquello que caracterizaba a la idea de individualidad moderna.

Esta tesis de la liquidación de la individualidad tendrá su confirmación para los autores en las sociedades de posguerra donde la intercambiabilidad y la abstracción social se expandan a todos los ámbitos sociales, llegando incluso a la esfera de la intimidad, tal y como Adorno muestra en los frescos de su *Mínima Moralia* con la idea de la “vida dañada” (Adorno, 1987). En la época del capitalismo fordista se produjo, entonces, una reconciliación ideológica del antagonismo moderno entre el individuo y la sociedad, es decir una reconciliación mediante la integración perfecta del individuo a la irracionalidad social y no como síntesis de lo diferente. Adorno y Horkheimer entendieron entonces la crisis de la experiencia en el marco del proceso de abstracción social, homogeneización y estandarización que puede ser rastreado en las principales ideas ético-políticas de la modernidad. Se trataba de un proceso interconectado con el mismo mecanismo de reproducción de la sociedad capitalista, contenido en los ideales regulativos de la modernidad y, como veremos a partir del problema del antisemitismo y del prejuicio racial, con consecuencias en el plano subjetivo.

4 ANTISEMITISMO Y SUBJETIVIDAD

En el capítulo “Elementos de antisemitismo” de *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer –aunque se suele adjudicar la responsabilidad de este capítulo a la pluma de Adorno– ofrecieron algunas reflexiones sobre la relación entre subjetividad y modernidad que permiten comprender al prejuicio racial como un tipo particular de crisis de la experiencia. Aquí las anteriores reflexiones sobre la dialéctica de la modernidad, la liquidación de la individualidad, el capitalismo fordista y el ascenso de la sociedad de masas, entrarán en un productivo contacto con una “metacrítica” de la teoría del conocimiento, lo que permitirá conectar la idea de la crisis de la experiencia con la dimensión subjetiva. El interés por el prejuicio racista fue siempre parte de los intereses centrales de la Teoría Crítica ya desde los años tempranos de fundación del Instituto en Frankfurt con los primeros estudios colectivos dirigidos por Fromm, hasta los trabajos de posguerra sobre la supervivencia del fascismo en la cultura alemana (Zamora & Maiso, 2016). En este apartado, sin embargo, me voy a detener puntualmente en la relación entre prejuicio y experiencia a partir de las reflexiones de Adorno sobre la individualidad antisemita,

casi como si se tratara de un caso testigo del diagnóstico general de crisis de la experiencia.

En los debates gnoseológicos de la modernidad se suele reconocer que toda experiencia está constituida básicamente de un momento pasivo y un momento activo. El momento pasivo se basa en la apertura de las estructuras perceptivas a la determinación de una objetividad ajena al sujeto. Esta pasividad de la experiencia previene del peligro de solipsismo y, a la vez, permite un enriquecimiento de la subjetividad mediante su contacto con un objeto externo y rico en determinaciones propias. Por otro lado, la experiencia implica la posibilidad de estructurar en una narrativa ese material que ya viene mediado, de llenar ese espacio que queda entre la pura percepción del fenómeno y nuestra representación, ya que la experiencia implica una formación y una significación de lo dado. Experimentar entonces significa entablar una negociación entre las propias mediaciones y las mediaciones que el objeto ya contiene; es así en este juego de apertura y acción en el que se forja el Yo experiencial. Ahora bien, si el Yo cierra sus puertas a la comunicación con algo heterogéneo acaba por cosificarse en una estructura automatizada; pero si, por el contrario, se da en relación no mediada con su objeto, entonces se pierde en la indiferenciación de las sensaciones y liquida su autonomía.

De esa manera, la experiencia vive asediada entre reducirse al puro registro de datos o sucumbir al misticismo. En “Elementos de antisemitismo” Adorno intentó mostrar que el prejuicio racial se estructura sobre la incapacidad de cumplir esta doble exigencia y, debido a eso, puede ser comprendido como una forma de cosificación de la experiencia a partir de la suspensión del juego entre los aspectos pasivos y los aspectos activos. En la subjetividad racista y antisemita se produciría, entonces, una unilateralidad y una atrofia del dinamismo entre proyección y receptividad que necesita la experiencia para permitir un enriquecimiento de la vida psíquica. El antisemita tiende tanto a absolutizar el aspecto activo, lo que Adorno denomina “proyección pática” (*patische Projektion*), como a transformar el aspecto pasivo en pensamiento estandarizado.

En el caso de la “proyección pática” el sujeto no puede distinguir lo propio de lo ajeno, por lo que proyecta sus impulsos en el otro y se coloca a sí mismo en el centro del mundo, que así “queda reducido al conjunto, impotente y omnipotente a la vez, en todo lo que el sujeto proyecta sobre él” (*ibíd.*: 233). La figura paradigmática de esto es la del paranoico, que se ha detenido en un momento afirmativo del pensamiento y de forma irreflexiva se ha dejado seducir por “la brutalidad

inherente de lo positivo” (*ibíd.*: 238). Aquí Adorno concibe el síndrome antisemita como un desborde patológico del momento activo de la experiencia que no se deja determinar por su objeto o por el contacto con la otredad. Hay que aclarar que todo pensamiento conceptual es proyectivo en la medida en que le es inherente un momento constructivo que completa la percepción sensorial, por lo que en todo pensamiento convive un potencial de verdad como de locura. Debido a este carácter ambivalente de la razón, al peligro constante de la paranoia, es que se torna necesario un momento pasivo o receptivo.

Sin embargo, este aspecto pasivo también puede tener su resolución patológica. Esto lo muestra Adorno cuando considera al antisemitismo, no como una creencia basada en la acumulación de experiencias cotidianas, sino como una suerte de “ticket” que puede ser intercambiado libremente, de modo que “si las masas aceptan el ticket reaccionario, que contiene el punto contra los judíos, obedecen a mecanismos sociales en los que las experiencias de los individuos singulares con judíos no desempeñan ningún papel” (*ibíd.*: 244). En este caso tiene lugar una automatización de la experiencia a partir de identificar determinados rasgos con determinadas categorías de forma irreflexiva. Es precisamente este mecanismo lo que está en la base de la subjetivación racista y no, como se suele considerar, un conjunto de inclinaciones personales o de afectos conscientes. El antisemitismo en estos términos no es una teoría destinada a racionalizar inclinaciones, sino una forma de percepción esquemática que, por eso mismo, conserva cierta independencia con respecto a su objeto de odio: esto le permite decir a Adorno que en el antisemitismo “ya no hay más antisemitas” (*ibíd.*: 243).

Entonces, en tanto atrofia de la capacidad de tener experiencias, el antisemitismo responde a un esquema de acción que no considera aquello sobre lo que se aplica, de un mecanismo subjetivo que prescinde de lo no idéntico. Para Adorno el antisemitismo puede prescindir de las singularidades del judío puesto que su subjetividad –al igual que el sujeto del idealismo o el paranoico– se construye sobre el modelo de una instancia activa encerrada en su propia determinación. Esto provoca, por otro lado, que el antisemita deba resolver el constante conflicto entre su afirmación y las determinaciones propias del mundo mediante ciertos “estratagemas” que devienen en construcciones fantasiosas y delirantes. Esto es posible gracias a un desplazamiento en el que el antisemita no sólo lleva lo que es del sujeto al objeto –como “proyección pática”–, sino que también intercambia las cualidades del estereotipo y la experiencia. En este juego de enroque el antisemita toma al

estereotipo como lo verdadero y cargado de vida, y a lo que experimenta como lo falso y abstracto (Adorno, 2009: 301). En estas reflexiones tanto la proyección como el pensamiento estandarizado indican que la violencia contra determinados grupos sociales o étnicos pueden ser comprendidas como la consumación de una experiencia cosificada.

A esto se refería también Sartre, cuando en sus *Reflexiones sobre el antisemitismo* describió, con su conocido talento literario, un patético personaje que ilustra muy bien la fisonomía del prejuicio:

“Uno de mis amigos solía contarme de un viejo primo llamado Jules que iba mucho a cenar a casa de su familia y del que se comentaba [...]: “Jules no puede soportar a los ingleses”. Mi amigo no recuerda que nunca se dijera nada más sobre su primo Jules. Pero eso bastaba. Había un contrato tácito entre Jules y su familia, delante de él se evitaba ostensiblemente mencionar a los ingleses y dicha precaución le otorgaba a ojos de sus parientes un viso de existencia a la vez que les procuraba a ellos la agradable sensación de estar participando en una ceremonia sagrada. Y de pronto [...] alguien lanzaba [...] una alusión a Gran Bretaña y sus dominios. Entonces el primo Jules fingía ser presa de una inmensa cólera, por un instante se sentía “existir” y todos contentos.” (Sartre, 2005, 57-58).

En la anécdota de Sartre el odio del primo Jules hacia los ingleses funciona de modo automático como un registro de autenticidad de la propia persona y como la recreación de “una ceremonia sagrada” que sirve como ejercicio irreflexivo de afirmación del Yo. Si para Sartre, el antisemitismo consistía en una mirada externa que creaba lo judío y lo antijudío, para Adorno se trataba de un fenómeno que tenía su origen en la propia racionalidad moderna; en todo caso, ambos coincidían en que se trataba de cierta incapacidad de llevar a cabo experiencias abiertas y reflexivas: para el primo Jules como para el antisemita no había semitas ni ingleses, sino solamente un Yo que actuaba como mecanismo de repetición. El antisemitismo en estos análisis era el producto de una crisis de la experiencia que se caracterizaba por una pérdida de su objeto y por una consiguiente solidificación de las estructuras experienciales. Sea como “proyección pática” o como pensamiento estandarizado, lo que se ausentaba era la experiencia propia de lo otro, una pérdida de lo no-idéntico, que se diluía en las proyecciones del sujeto o era asumido como ítem del esquema prefigurado.

Samuel Salzborn, renombrado especialista en cuestiones de antisemitismo, ofrece una interesante reflexión que ayuda a precisar esta idea del antisemita como una forma de subjetivación incapacitada de abrigar experiencias no cosificadas. Salzborn (2010) afirma que en el antisemitismo ocurre una inversión de las capacidades intelectuales y afectivas porque “el antisemitismo es tanto la incapacidad de *pensar abstractamente* como de *sentir concretamente* [...], de modo que el pensamiento es concreto, pero el sentimiento es abstracto” (*ibid.*: 104). Esto implica una especie de doble desubjetivación, ya que el sujeto “pierde el dominio intelectual sobre su autorreflexión y renuncia al potencial de un entendimiento emocional y empático” (*ibid.*:106). Se trata, por lo tanto, de un individuo que no puede tematizar cognitivamente su realidad y tampoco entablar relaciones afectivas con otros individuos, de modo que su visión del mundo tiende a ser concreta y excluyente, mientras que sus sentimientos a ser abstractos y despersonalizados.

Estas observaciones de Salzborn complementan muy bien las ideas de Adorno, ya que de lo que se trataría en el antisemitismo es de una inversión de los aspectos pasivos y los aspectos activos de la experiencia: el aspecto pasivo de los sentimientos se encuentra funcionando como el aspecto activo de la abstracción conceptual, mientras que el aspecto activo del conocimiento se encuentra funcionando como aspecto pasivo ligado a lo concreto. Es debido a esto que el sujeto racista no puede ser convencido, no pueden alegarse argumentos racionales para que deponga su creencia: en el antisemitismo “no se refuta a ningún adversario, no se justifica racionalmente ninguna tesis, sino que su proceso lógico consiste meramente en la identificación, o más bien en el encasillamiento” (Adorno, 2009: 43). En definitiva, no se trataría de contra-argumentar al antisemita, de resolver el problema ideológico en el plano de la acción comunicativa digamos, sino que es necesario “reconstituir la capacidad de tener experiencias” (*ibid.*:282).

Esto explica en parte esa curiosa comparación que Adorno realiza muchas veces entre el antisemitismo y la industria cultural, por ejemplo, cuando escribe que el “antisemitismo es un medio de comunicación de masas” (Adorno, 2004: 371) o que “el antisemitismo es algo así como la ontología de la publicidad” (*ibid.*:372). La razón de esta idea radica en que en ambos casos no estamos ante un fenómeno de adoctrinamiento teórico sino ante un modo particular de experimentar. Como la industria cultural en el plano de la experiencia estética, el antisemitismo se funda “en mociones pulsionales, conflictos, inclinaciones y tendencias que amplifica y manipula, en vez de hacerlas conscientes y claras” (*ibid.*:376). El antisemitismo y los

productos de la industria cultural se valen de los mismos mecanismos psicológicos mediante los cuales el inconsciente es reproducido sin mediación de la conciencia. Ambos son ejemplos de eso que Löwenthal llamó “psicoanálisis invertido” y que consiste en afirmar el inconsciente en lugar de elaborarlo por la conciencia (Schneider, 2011).

Sin embargo, no hay que tomar estas observaciones como si se tratara de procesos psíquicos de inversión y desfiguración de la experiencia que son explicables enteramente desde el plano gnoseológico o psicológico. Promover esta lectura sería caer de nuevo en la ilusión idealista de una subjetividad constitutiva que ignora las condiciones sociales de su producción y su papel en la reproducción de esas mismas condiciones. Por el contrario, se trata de identificaciones precarias y siempre amenazadas con sucumbir, que en el marco de las crisis sistémicas de la sociedad capitalista se resuelven en diferentes formas de racismo, xenofobia, sexismo, odios étnicos o de clase. Por lo tanto, el prejuicio no puede ser explicado desde la pura lógica conceptualizadora, sino desde la interacción de las dinámicas psíquicas y los imperativos sociales de un mundo en constante crisis.

Es precisamente esto lo que Adorno problematizó en un texto de 1951 llamado “La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista” (2004) que debía servir de fundamentación psicoanalítica para los estudios sobre la personalidad autoritaria. Allí aparecía desarrollado el concepto de narcisismo herido con el que se hacía referencia a la experiencia de impotencia e insignificancia social de un Yo que sólo encontraba satisfacción en la identificación con la autoridad. Este concepto complementaba al de “carácter autoritario” que aludía a una formación regresiva que combinaba obediencia y violencia en una suerte de “rebelión conformista”. El narcisismo herido era el síntoma propio de una época en la que las renunciadas libidinales de los individuos no eran recompensadas afectivamente ni en términos de reconocimiento. Esto provocaba que los impulsos retornaran a un Yo incapaz de hacerse cargo de ellos, por lo que la satisfacción sustituta sólo parecía encontrarse en la identificación con un Superyó colectivo. Dicho proceso le otorgaba al individuo la satisfacción narcisista que no era capaz de conseguir por sus propios medios, pero que le era necesaria para su bienestar afectivo: la identificación con una autoridad compensaba la sumisión y producía placer, al mismo tiempo que otorgaba ventajas pragmáticas al servir como orientación en un mundo incomprensible.

Se puede concluir, entonces, que el prejuicio no carece de funcionalidad, que es poseedor de una cierta “racionalidad” como mecanismo de adaptación. Ante la pregunta: “¿qué bien aporta a la adaptación real de personas por lo demás ‘prudentes’ el suscribir ideas que no tienen base en la realidad y que asociamos de ordinario con una inadaptación? (Adorno, 2004: 283), Adorno respondía que en el prejuicio encontramos una estructura cognoscitiva que permite ordenar una realidad que se ha tornado más compleja y distante de la vida cotidiana, a la vez que provee un patrón simplista para insertarse en estructuras sociales que aparecen ante el sujeto como todopoderosas e inaccesibles. En estas reflexiones el prejuicio era visto como un marco gnoseológico para localizarse en el mundo y como un modelo pragmático para adaptarse a las tendencias objetivas de una sociedad que, como había mostrado Benjamin con los soldados que volvían de la Gran Guerra, era ya inconmensurable a la experiencia humana.

5 CRISIS DE LA EXPERIENCIA Y (POS)FASCISMOS

Tras este recorrido resulta claro que el motivo de la crisis de la experiencia no posee un significado unívoco ni está limitado a dar cuenta de un único fenómeno: desde la imposibilidad de establecer continuidades con el pasado en Benjamin, o como proceso de abstracción social en Adorno y Horkheimer, hasta su desenlace como subjetivación racista, la idea de decadencia de la experiencia adquiere diversos contenidos y valencias en el desarrollo de la Teoría Crítica. En los casos analizados, entre otros posibles, las ideologías fascistas fueron presentadas como paliativos y galvanizaciones de ciertos temores, como intentos de llenar un lugar ausente o como mistificaciones de una experiencia perdida. Si para Benjamin la ideología guerrera de Jünger y la estetización de la política buscaban restituir una comunidad y una armonía ya desaparecida, en las reflexiones sobre la modernidad de Adorno y Horkheimer el fascismo era visto como consecuencia y reacción al proceso de abstracción y desencantamiento del mundo y, finalmente, en los análisis del antisemitismo como paradigma de prejuicio racial quedaban expuestas las derivaciones de la crisis de la experiencia en el espacio de lo subjetivo.

La idea de crisis de la experiencia intentaba tematizar ese sentimiento de pérdida y enajenación, de abstracción y distancia, de falta de sustancia y de fetichismo compensatorio que los autores diagnosticaron como magma cultural del fascismo. La parafernalia *völkisch* del suelo y la sangre, el mito de la comunidad eterna, la

insistencia racial, todos estos signos de una hiper-positividad fueron, en definitiva, esfuerzos impotentes y brutales de recuperar un pasado en crisis. Este relato podría parecer, de modo superficial, una normalización de la violencia disuelta en una narración sobre la modernidad, pero esta impresión se diluye rápidamente si evitamos leer estas reflexiones como una explicación histórica o sociológica, es decir si evitamos buscar una correlación causal entre crisis de la experiencia y fascismo. Lo que los relatos de la crisis de la experiencia nos dicen es que el fascismo no fue inevitable ni fue la única respuesta a los atolladeros de la modernidad, pero su entera fisonomía ideológica fue tan moderna como el liberalismo al que combatía. Es justamente esta conexión lo que ilumina la idea de la crisis de la experiencia, pero sin postular una casualidad, sino mostrando que las manifestaciones del fascismo fueron formas de “racionalidad” comprensibles en la irracionalidad social.

Ahora bien, tras estas aclaraciones surge la inevitable pregunta por la actualidad de este planteo, es decir por la potencialidad del motivo de la crisis de la experiencia para pensar el resurgimiento de nuevos autoritarismos a nivel mundial. Esta inquietud se hace evidente cuando vemos, por ejemplo, que en los intentos de caracterización de estas nuevas derechas globales es frecuente la analogía con los fascismos históricos de la Europa de entreguerras (Feierstein, 2020). La fuerza destructiva y el horror generado por aquellos fenómenos históricos impregnó nuestro imaginario político, hasta el punto de otorgarle a la palabra “fascismo” una contundencia tal que permite una caracterización rápida y efectiva de cualquier opción autoritaria que viole acuerdos democráticos mínimos. Fascismo es un término que muy frecuentemente funciona más como un modo de afirmar la posición de quien lo emplea que aquello a lo que se alude. En todo caso, es innegable que en el actual empleo de la palabra “fascista” resuena una analogía con el pasado, en la que sería productivo indagar para comprender el giro autoritario que representa el ascenso de las nuevas, y no tan nuevas, derechas.

La cuestión no debería ser si la analogía con los fascismos es correcta, como si se tratara de una repetición del pasado, sino de ver en qué medida dicha analogía puede visibilizar características de un fenómeno polimorfo y cambiante. Otro problema con esta analogía presente en el término “fascismo” surge cuando vemos que la gran mayoría de estos movimientos de derecha o de extrema-derecha no reivindican una filiación con los fascismos históricos –salvo en algunos grupos marginales y sin grandes posibilidades electorales–. Debido, por lo tanto, a esta falta de una filiación explícita, aparece la pregunta por cuán productivo puede ser un tér-

mino con el que no se referencian los actores que se pretende describir. Considero, sin embargo, que estos problemas no deberían desalentar la analogía, sino prevenirla de la ingenuidad del anacronismo o de la ilusión de exactitud. Por lo demás, tampoco entre los historiadores existe un acuerdo sobre los límites y los alcances del concepto de fascismo: los debates suelen ir desde el nominalismo radical que prefiere restringir el término “fascismo” al régimen de Mussolini, hasta posiciones esencialistas que pretenden definir una esencia fascista común en toda forma de populismo. Pero ni el nominalismo ni el esencialismo son adecuados si se trata de captar lo propio de una serie de fenómenos dinámicos, mutantes y diversos.

Por supuesto que muchas cosas han cambiado en los más de 75 años que nos separan de la época de los fascismos históricos. Hoy podemos ver cómo estas nuevas derechas se sirven de la democracia liberal para vehiculizar sus demandas, y no contemplan reivindicaciones territoriales o modificaciones de las fronteras como era propio de los viejos fascismos. Al antisemitismo se le ha agregado la islamofobia (y en algunos casos lo ha reemplazado), el liberalismo económico aparece, en casi todos los casos, en el centro de sus programas y la idea de un Estado omnipresente es rechazada como una aberración intervencionista. Las nuevas derechas son reformistas, no revolucionarias, no pretenden desarrollar una religión civil del Estado ni fusionarlo con el Partido, ni tampoco una identificación entre esfera pública y esfera privada; más allá de sus notorias deficiencias institucionales, estas nuevas derechas no parecen buscar formas totalitarias de construcción política. Si el ideal fascista era el de una sociedad unificada totalitariamente sobre la identidad racial y un destino metafísico común, la utopía neo-fascista sería una “auténtica” democracia popular basada en la homogeneidad étnica. Si en el fascismo este nacionalismo tenía que ver con las supuestas humillaciones derivadas de los acuerdos de la primera Posguerra y exacerbados por pretensiones imperialistas, en las nuevas derechas se trata de un nacionalismo alimentado por el temor a la inmigración masiva, especialmente desde las regiones más empobrecidas y devastadas del Globo, y por la amenaza a las identificaciones nacionales (Fortin *et al.*, 2019; Gürgen *et al.*, 2019).

Entonces, ¿dónde buscar el fundamento para una analogía entre los viejos fascismos y las nuevas derechas? Tal vez en esa perspectiva que nos dejó el diagnóstico de la crisis de la experiencia. Siguiendo este motivo tanto uno como el otro podrían ser comprendidos como mistificación sobreactuada de algo perdido y como

paliativo estéril de los miedos y temores producidos por esa pérdida. Esto lo podemos ver, por ejemplo, en el resurgimiento de los nacionalismos y los chovinismos, algo que está en el corazón de todas las derechas contemporáneas más allá de sus diversas variaciones. Este motivo lo podemos encontrar, por ejemplo, en el concepto de “ultranacionalismo paligenésico” que emplea Robert Griffin (2017) para definir la característica central del fascismo, y que consiste en la creencia de un renacimiento mítico de la nación para poner fin a un periodo de declive y curar los temores. Sobre este punto se había detenido también Adorno (2019a) en una conferencia de 1967 titulada “Aspectos de la nueva extrema-derecha” y que se convirtió en un *best-seller* en Alemania en los últimos años. Allí Adorno denunciaba el “nacionalismo patológico” (Adorno, 2019a.: 14) que surgía como un modo violento y excluyente de procesar transformaciones sociales, tales y como la creciente monopolización de la economía o la “automatización” de la producción por la que gran parte de la población sentía su labor como superficial o se percibía como potencialmente desempleada.

La sensación de precariedad, el temor ocasionado por las últimas décadas de creciente flexibilización y desigualdad pueden ser canalizados políticamente por movimientos de extrema-derecha a partir del potente relato del resurgimiento de una nación que cura de todos los males. Por supuesto que este actual “ultranacionalismo paligenésico”, en la expresión de Griffin, o “nacionalismo patológico”, en la de Adorno, se desenvuelve en un momento histórico muy distinto al de los fascismos clásicos. Ciertas propuestas contemporáneas inspiradas en la Teoría Crítica intentaron pensar estas formas de respuestas autoritarias a las crisis capitalistas en términos de una “religión de la vida cotidiana” (Claussen, 1993) o “autoritarismo secundario” (Decker, 2018) para designar esas formas de identificación excluyentes (el culto a la economía, al líder, a la nación, a la etnia) que cumplen la función de una prótesis que otorga seguridad cuando los lazos sociales y las garantías de un bienestar futuro se muestran como parte de un pasado idealizado e irrecuperable.

Si el fascismo de entreguerras encontró su combustible en la crisis del 29, el actual giro autoritario parece hacerlo en las consecuencias de la debacle financiera del 2008. Mientras que el nazismo tuvo lugar en Alemania tras el fracaso de la República de Weimar, el franquismo tras la crisis de la Tercera República o el fascismo italiano tras la caída de la democracia liberal, los actuales partidos de extrema-derecha europea, los Trumps o los Bolsonaro, intentan capitalizar la decepción política en la era de eso que Colin Crouch (2004) denominó “posdemocra-

cia”: un momento histórico en el que cada vez más países cuentan con elecciones libres y sistemas institucionales, pero en el que paradójicamente la política se está convirtiendo en un asunto de élites, los gobiernos se perciben como meros gestores y la apatía se expande como la más común entre las actitudes cívicas. Si el fascismo histórico buscaba la movilización de las masas, las nuevas derechas le hablan al *self-made man*, que se parece más a un propietario celoso de lo suyo que al miembro de una turba vociferante. El fascismo histórico era hijo de una sociedad de masas, del fordismo, de la cinta de montaje, de la sociedad administrada. Las nuevas derechas son hijas de la sociedad de las singularidades, del capitalismo financiero, del individualismo competitivo, de las redes sociales.

De hecho, Trump, Bolsonaro o Salvini se parecen más a extravagantes figuras de televisión que a líderes de masas, no piden a sus votantes que se organicen, sino que desconfíen de toda organización, de los partidos tradicionales o de los sindicatos, no le exigen un compromiso pleno, sino un asentimiento pasivo. El nuevo giro autoritario surge de los restos de un individualismo cansado y no del fervor de las masas, apela a la frustración con la política y no a una politización de la frustración como era el caso de los fascismos históricos. En el contexto de la actual pandemia estas derechas han comenzado a movilizarse y equipadas por todo tipo de teorías conspirativas comenzaron a protagonizar diferentes manifestaciones en contra de las medidas de cuarentena y cuidado, pero esto no implica una articulación organizativa, sino que por el momento parece tratarse de defensa de un sentido negativo, individualista y subjetivo de libertad (Robles, 2020b). Esta diferencia puede tener que ver no solo con ciertas transformaciones sociológicas, sino también con una mutación de los imaginarios políticos.

El fascismo histórico era un movimiento revolucionario y en ese sentido tenía una dimensión utópica que lo convertía en un proyecto civilizatorio, buscaba forjar una nueva humanidad y, aunque encontraba su mística en las comunidades medievales, su vista se dirigía hacia el futuro. El fascismo tenía su veta modernista, futurista, tecnológica, utopista y revolucionaria. Las nuevas derechas surgen en un mundo de límites irrevocables y por lo tanto su horizonte es post-utópico: un pasado difuso de orden nacional, de estabilidad comunitaria, de seguridad y limpieza en las calles, de jerarquías conocidas y de continuidades tranquilas. El sujeto histórico de las nuevas derechas es el propietario que quiere vivir tranquilo, no el héroe guerrero de la nación. Es por esto por lo que Enzo Traverso (2016) propone caracterizar a estos movimientos como “posfascismos”, donde el prefijo “pos” no

debe ser comprendido cronológicamente ni sugerir una filiación, sino que alude a su régimen de historicidad: el momento posutópico que define nuestra propia crisis de la experiencia en tiempos de un neoliberalismo que ha perdido legitimidad pero no capacidad destructiva.

6 CONSIDERACIONES FINALES

Para los frankfurtianos el antídoto contra las tendencias antidemocráticas y los autoritarismos políticos y sociales radicaba en la posibilidad de “reconstituir la capacidad de tener experiencias” (Adorno, 2009: 286). Sin demasiadas ilusiones, se imaginaron que estas experiencias no cosificadas eran posibles en ámbitos como el arte, en la experimentación teórica, en la sexualidad, en la vida moral como “vida buena” o incluso en la religión. Adorno, el más pesimista entre ellos, incluso consideró que la producción de experiencias no cosificadas podía tener una incidencia política al fomentar prácticas y subjetivaciones más democráticas. Esto puede verse de forma clara en su filosofía de la educación y en su idea del “retorno al sujeto” como eje de una pedagogía para la emancipación, algo que lo llevó a involucrarse activamente en la política educativa alemana (Robles, 2018). Pero en todas estas reflexiones el antídoto antiautoritario giraba en torno a la posibilidad de recuperar elementos de la figura de una individualidad reflexiva que pudiera sostenerse frente a las presiones colectivas. Este énfasis en lo individual estaba sin dudas marcado por el “régimen de historicidad” de la primera generación de la Escuela de Frankfurt: el shock de una naciente sociedad de masas y la atrocidad del nacionalsocialismo. El problema es que para pensar ese ejercicio de “reconstruir la capacidad de tener experiencias” Adorno abrigó una fuerte sospecha ante lo colectivo, ante las instituciones estatales o ante cualquier liderazgo político basado en lazos afectivos.

En nuestros días de normalidad neoliberal ese énfasis en el individuo parece sospechoso, en la medida en que las ideologías de la flexibilización y del hacerse-responsable-de-uno-mismo explotan lo individual para descargar en ella el peso de lo público y lo colectivo. Si los frankfurtianos pensaron el problema del autoritarismo en subjetividades adaptadas a partir de su rigidez, disciplina, obediencia y homogeneidad, hoy ese modelo de individuo se entiende más como un lastre que impide al individuo la completa flexibilidad y la adaptación social (Robles, 2020). Precisamente la novedad de los nuevos autoritarismos parece consistir en una com-

binación del individualismo radicalizado del neoliberalismo con la comunidad esencializada de los posfascismos (Brown, 2020; Demirović, 2018). Pero ese individuo neoliberal es la antítesis de aquel concepto de individuo en el que confiaban Adorno y Horkheimer y la comunidad esencializada está muy lejos de ofrecer aquella *Erfahrung* con la que soñaba Benjamin. Para combatir la actual alianza entre neoliberalismo y posfascismos, entre individualismo ciego y colectivismo excluyente, es ciertamente necesario "reconstruir la capacidad de tener experiencias". Pero hoy sabemos que tal cosa solo es posible como tarea colectiva en un horizonte por fuera de los imperativos neoliberales.

REFERENCIAS

- ADORNO, Th. W. (1987): *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Taurus.
- ADORNO, Th. W. (1998): "La educación después de Auschwitz", en *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Helmut Becker (1959-1969)*. Madrid: Morata, 79-93.
- ADORNO, Th. W. (2004): *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2005): *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2009): *Escritos sociológicos II*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2019a): *Aspekte des neunenen Recht-Radikalismus*. Fráncfort: Suhrkamp.
- ADORNO, Th. W. (2019b): *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- ADORNO, Th. W., & Horkheimer, M. (2006): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- ARENDT, H. (2017): *The origins of totalitarianism*. Londres: Penguin Random House.
- BENJAMIN, W. (1998): "Teorías del fascismo alemán", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (pp. 47-59): Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, W. (2005): "Sobre el concepto de historia", en *Obras Completas. Libro II. Vol. 2*. Madrid: Abada Editores, 303-318.
- BENJAMIN, W. (2007): "Experiencia y pobreza", en *Obras Completas. Libro II. Vol. 1*. Madrid: Abada Editores, 216-222.
- BENJAMIN, W. (2008a): "La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica", en *Obras Completas. Libro I. Vol. 2*. Madrid: Abada Editores, 49-85.
- BENJAMIN, W. (2008b): "Sobre algunos motivos en Baudelaire", en *Obras Completas. Libro I. Vol. 2*. Madrid: Abada Editores, 205-259.
- BENJAMIN, W. (2009): "El narrador", en *Obras Completas. Libro II, Vol. 2*. Madrid: Abada Editores, 41-67.
- BENJAMIN, W. (2013): "Paris, capital del siglo XIX", en *Obras Completas. Libro V*.

- Vol. 1. Madrid: Abada Editores, 53-99.
- BROWN, W. (2020): *In the ruins of Neoliberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- BUCK MORSS, S. (2011): *Origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- CLAUSSEN, D. (1993): "Die mißglückte Säkularisierung. Über Xenophobie, Antisemitismus und Nationalismus als Bestandteile einer modernen Alltagsreligion", *Widerspruch. Beiträge Zur Sozialistischen Politik*, 5-13(13).
- CLAUSSEN, D. (2006): *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Valencia: P.U.V.
- CROUCH, C. (2004): *Post-Democracy*. Cambridge: Polity.
- DECKER, O. (2018): "La obsolescencia del carácter autoritario y el autoritarismo secundario", *Costelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 10, 57-73.
- DI PEGO, A. (2020): "El camino hacia el 'final del humanismo': Crítica de la Ilustración y del Romanticismo en Hannah Arendt", *Cadernos Arendt*, 1(1), 11-29. <http://dx.doi.org/10.26694/ca.v1i1.10002>
- FEIERSTEIN, D. (2020): *La construcción del enano fascista. Los usos del odio como estrategia política en Argentina*. Capital Intelectual.
- FORTIN, S., VEIGA, F., GONZÁLEZ VILLA, C., SASSO, A., PROKOPLJEVIĆ, J., & MOLES, R. (2019): *Patriotas indignados. Sobre la nueva ultraderecha en la Posguerra Fría. Neofascismo, posfascismo y nazbols*. Madrid: Alianza.
- GRIFFIN, R. (2017): "Interregnum or endgame? The radical-right in the 'post-fascist' era", en C. Mudde (Ed.), *The populist radical right. A reader*. Londres: Routledge, 41-57.
- GÜRGEN, M., HECHT, P., HORACZEK, N., JAKOB, C., & AM ORDE, S. (2019): *Angriff auf Europa. Die Internationale des Rechtspopulismus*. Berlín: Ch. Links Verlag.
- HORKHEIMER, M. (2002): *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- JAY, M. (2009): "El lamento por la crisis de la experiencia. Benjamin y Adorno", en *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós, 365-418.
- MARX, K. (2015): "Sobre la cuestión judía", en *Antología. Selección e introducción de Horacio Tarcus*. Buenos Aires: Siglo XXI, 59-90.
- RABINOVICH, L. (Ed.) (2017): *Neofascismo. De Trump a la extrema derecha europea*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- ROBLES, G. (2016): "Cultura y subjetividad. Una relectura de la idea de industria cultural", *Perspectivas de La Comunicación*, 9(2), 111-129. <https://doi.org/10.1002/rcm.4164>
- ROBLES, G. (2018): "Subjetividad y autoritarismo en la filosofía de la educación de Theodor W. Adorno", *Sophia. Colección de Filosofía de La Educación*, 25(2), 209-231. <https://doi.org/10.17163/soph.n25.2018.07>

- ROBLES, G. (2020): "El fin de algunas ilusiones. Subjetividad y democracia en tiempos de regresión autoritaria", *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 1(2), 14-27. <https://doi.org/10.46652/resistances.v1i2.23>
- ROBLES, G. (2020b): "What does authoritarianism mean in time of Coronavirus?", *International Research Group on Authoritarianism and Counterstrategies. Rosa Luxemburg Foundation*.
<https://www.irgac.org/2020/07/17/what-does-authoritarianism-mean-in-times-of-coronavirus/>
- SALZBORN, S. (2010): "The Politics of Antisemitism", *Journal for the Study of Antisemitism*, 2(1), 89-114.
- SARTRE, J. P. (2005): *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Sur.
- SCHNEIDER, G.-S. (2011): "La biografía como literatura de la cultura de masas. Los análisis de Leo Löwenthal sobre la industria cultural", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 3, 179-192. <http://constelaciones-rtc.net/article/view/754>
- TRAVERSO, E. (2016): *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ZAMORA, J.-A. (2020): "El arte como lugarteniente de la liberación bloqueada: Th. W. Adorno ante la tesis benjaminiana de la politización del arte (Parte I: W. Benjamin)", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 11-12, 139-174.
<http://constelaciones-rtc.net/article/view/3963>
- ZAMORA, J.-A., & MAISO, J. (2016): "Teoría crítica del antisemitismo", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 4(4), 133-177.
<http://constelaciones-rtc.net/article/view/785>.

LAS ANTINOMIAS DE LA MORAL EN EL MUNDO ADMINISTRADO SEGÚN THEODOR W. ADORNO

Antinomies of Morality in the Administered World in Theodor W. Adorno

CHAXIRAXI ESCUELA*

cescuela@ull.edu.es

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 3 de octubre de 2021

RESUMEN

El trabajo se propone analizar algunos momentos que vertebran la reflexión moral de Adorno a partir de su concepción materialista de la filosofía y su revisión de la pregunta por la posibilidad de la praxis en medio del mundo administrado. El impulso materialista de su filosofía se dirige al descubrimiento de los mecanismos que se ocultan en la socialización racional y que dan cuenta del "bloqueo de la libertad" y la progresiva liquidación del individuo. Por eso, la búsqueda de las formas adecuadas del pensar y el actuar en medio del mundo administrado se convierte, desde muy temprano, en el motivo fundamental que guiaría su producción filosófica.

Palabras clave: mundo administrado, libertad, acción moral, materialismo, praxis.

ABSTRACT

This paper proposes to analyze some central moments of Adorno's moral reflection based on his materialist conception of philosophy and his question of the possibility of praxis in the administered world. The materialistic impulse of his philosophy is aimed at the discovery of hidden mechanics in rational socialization that means the "blocking of freedom" and the progressive liquidation of the individual. The search for adequate ways of thinking and acting in the administered world became the fundamental motive in Adorno's works.

Keywords: administered world, freedom, moral action, materialism, praxis.

* Universidad de la Laguna.

I

Entre las líneas de interpretación de la obra de Adorno que dominaron durante la década de los ochenta destaca aquella que presentaba su pensamiento como una implacable ontología negativa de la historia que no dejaba salida a la razón en términos teóricos o prácticos. En *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas diagnostica en el frankfurtiano un “asentimiento sarcástico al escepticismo ético” (1993: 136) donde tenía lugar la liquidación total de los potenciales normativos y transformadores que se encontraban disponibles frente a la fuerza ciega de la razón con arreglo a fines. Esto lo traduce en la imposibilidad de encontrar asideros en la filosofía adorniana para elaborar una propuesta moral impulsora del proyecto emancipador de la Ilustración, lo cual le conduce a permanecer en el callejón sin salida de la crítica a la racionalidad instrumental. Las abundantes lecturas que desde entonces han insistido en la resignación teórica y práctica de Adorno han conducido en algunos casos a simplificaciones interpretativas que no solo ensombrecen la complejidad de su obra, sino que también dinamitan la unidad que formaban sus intereses en una amalgama de contenidos aparentemente desconectados entre sí. El derrotismo al que aparentemente conducía su crítica a la razón convertía en imposible la tarea de elaborar una ética, de ahí que su aportación a los problemas morales y políticos haya sido uno de los temas más desentendidos por la bibliografía especializada.

Es cierto que no es posible encontrar en la obra adorniana una construcción clásica de los temas propios de una teoría ética, algo como una reflexión sistemática sobre las virtudes morales o sobre los fundamentos normativos de los enunciados éticos. Sin embargo, esta ausencia obedece al deseo de partir de la propia determinación negativa y materialista de una filosofía que, en su resistencia a la sistematización, se presenta bajo la forma de una metamoral capaz de reflexionar sobre sus propias condiciones de realización. Se trata, por tanto, de abordar la preocupación de Adorno por lo moral poniéndola en relación con la pregunta por las posibilidades de la libertad y la emancipación, en un momento en el que ambas se encontraban en estado crítico. Esto va a significar insertar su revisión de los problemas morales fundamentales en una perspectiva más amplia que tiene que ver con los análisis sociales y la reinterpretación de la crítica materialista al mundo administrado.

II

Uno de los principales desafíos a los que hace frente la Teoría Crítica es el de mantener las aspiraciones de libertad y autonomía en un momento histórico en el que no resultaban evidentes por sí mismas. Abordar el diagnóstico de la autodestrucción de la Ilustración significa dar una respuesta a la situación de crisis en la que habían entrado las aspiraciones sociales de emancipación, una vez extinguidas las ilusiones que albergaba la modernidad con respecto a los individuos y a sus posibilidades de realización. Los procesos de transformación generados tras la desintegración de las herencias del mundo burgués no abrieron la puerta al triunfo de la historia humana sobre la coacción natural, sino a un modelo social generador de formas de coerción distintas a las conocidas hasta el momento. Si la tarea propia de una teoría crítica pasaba por el interés en la organización racional de la actividad humana, también asumen como auténtico motivo de la tradición materialista el deseo de liberar a los individuos de las relaciones que obstaculizan su camino hacia la emancipación. Hacer cumplir la promesa de una humanidad emancipada siguiendo la herencia de Marx, significa orientar los esfuerzos teóricos y prácticos bajo el imperativo moral de “derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado” (Marx, 1976: 385).

La reactualización de las promesas de libertad y justicia a partir de una revisión de las causas del fracaso de la revolución transformadora se convierte en el motivo fundamental que guía los trabajos de los teóricos críticos hacia la recuperación de los impulsos originarios de la tradición ilustrada que iba de Kant a Marx. Pero el análisis de esta nueva realidad no sólo demanda un diagnóstico del presente a partir de las consecuencias que había generado el incumplimiento de las promesas modernas de racionalidad y libertad. También el desafío de plantear de una manera distinta la pregunta por el carácter vinculante de la teoría y la acción. La irracionalidad de la sociedad burguesa en su fase tardía se resistía a ser comprendida, de ahí que hubiera que actualizar con urgencia el contenido emancipador de la tradición materialista para hacerlo relevante en medio de una situación histórica transformada.

Los teóricos críticos fueron testigos del hundimiento de la fase liberal del capitalismo que daba lugar al incremento de formas de organización y de tecnificación sobre todos los ámbitos de la sociedad, y donde los individuos veían reducido su papel al de simples objetos al servicio de la administración. Son conocidas las dis-

usiones que tuvieron lugar en el Instituto durante los años de exilio norteamericano acerca de la forma de entender la transformación del capitalismo liberal hacia uno del tipo monopolista. En el centro de estas discusiones se situaba el diagnóstico realizado por Pollock sobre el régimen nacionalsocialista alemán como un “capitalismo de estado” basado en la radicalización del dominio estatal sobre la economía. La tesis de que el Estado autoritario se revelaba como una nueva fase en el desarrollo del capitalismo liberal, conduce a Horkheimer a la identificación entre liberalismo y fascismo. “Quien no quiera hablar de capitalismo”, apunta, “también debe callar sobre el fascismo” (Horkheimer, 1988: 308-309). Desaparecida la separación del siglo anterior entre la esfera económica y la política, se produce la progresiva sustitución del carácter azaroso de las leyes mercantiles, por los problemas derivados de la planificación política a manos de un aparato administrativo totalitario, en el que los modos de proceder se mimetizan con los industriales, pues “se extienden de manera económicamente forzosa a sectores de la producción material, a la administración, a la esfera de distribución y a lo que se denomina cultura” (Adorno, 2003a: 361).

La entera socialización racional con arreglo a fines es percibida como un poder natural que amenaza sobre los individuos bajo la tendencia a una administración creciente por parte de los *rackets* monopolistas (Cfr. Hernández y Marzán, 2021). Por eso, pese a las discrepancias en su interpretación y a las diferentes formas en la que fue asumido por los miembros del Instituto, la discusión con las tesis de Pollock fueron determinantes en la forma de comprender los nuevos procesos de transformación social y económica. Y es que el diagnóstico ponía de manifiesto la urgencia de leer de manera distinta el motivo marxiano de superar la necesidad ciega que pesaba sobre los sujetos. En medio del desarrollo político y económico de las sociedades europea y norteamericana se confirmaba la consolidación de tendencias autoritarias. Los cambios producidos en el sistema económico liberal daban paso a la aparición de los grandes *trust* empresariales, la extensión de la tecnificación, la progresiva masificación del consumo o la industria de la cultura y el entretenimiento. Si bien las categorías de análisis marxiano habían sido adecuadas para comprender el potencial del desarrollo de la fase liberal del capitalismo, las nuevas formas de integración social daban por incumplido el pronóstico acerca de la desarticulación automática de las relaciones dominantes de producción.

“Esta sociedad ha encontrado medios y vías para canalizar y mantener en su cauce el progreso sin fin de las fuerzas productivas, de manera que la equiva-

lencia –que todavía era obvia en Marx– entre el progreso de las fuerzas productivas y la liberación de la humanidad ya no vale, en todo caso, de esa manera. De este modo, ya no puede esperarse que la historia de la humanidad se mueva por sí misma hacia el estado correcto y que solo, por así decirlo, se necesite de una sacudida en los bastidores para que todo esté en orden (Adorno, 2007: 76).

Los análisis de los teóricos críticos coinciden en señalar la inversión que tiene lugar en las formas de reproducción del capital, cuando se independiza respecto a los individuos que lo ejercen (Cfr. Zamora, 2011: 80). La síntesis social que parecía garantizar la supervivencia de los individuos termina por adoptar la forma de una objetividad total que, paradójicamente, pone trabas al desarrollo de las potencialidades individuales. El aparato que permite la reproducción de la vida coincide con el que la obstaculiza, pues refleja las mismas relaciones de dominación en medio de las cuales el individuo desaparece integrado en una estructura funcional y antagonista que degrada su vida.

III

Adorno usa la expresión “mundo administrado” para referirse a procesos de desintegración y de funcionalización que tienen lugar como consecuencia de la entrada del capitalismo en una fase de transformación posliberal. Esta expresión, acuñada por primera vez en una conferencia radiofónica de 1950 junto a Horkheimer y Eugen Kogon, pretendía poner de manifiesto la extensión de la organización económica y administrativa sobre todos los ámbitos de la sociedad, que atravesaba incluso las rendijas de lo que en una fase anterior todavía parecía mantenerse a salvo por referirse a una esfera de intimidad. Era urgente, pues, seguir reflexionando sobre el estado de impotencia en el que se encuentra individuo en medio de un modelo de reproducción social basado en la administración y la integración total:

“Uno tiene la sensación de que la gran mayoría de las personas hace tiempo que se han reducido a meras funciones dentro de la monstruosa maquinaria social en la que todos estamos atrapados. Quizás podría formularse asegurando que ya no hay vida en el sentido que la palabra vida implica para todos nosotros. Como dijo el poeta Ferdinand Kürnberger en el siglo XIX: ‘La vida no vive’. Este fenómeno que trato de explicar me parece que puede ser entendido como la transición del mundo entero, de toda la vida, en un sistema de administración,

en un cierto tipo de control dispuesto desde arriba” (Horkheimer y Adorno, 1989: 123).

Continúa aquí con algunas de las tesis que había desarrollado en trabajos anteriores en los que denunciaba de qué manera el endurecimiento progresivo de las formas de coerción que tiene lugar en el capitalismo avanzado había conducido a una tendencia social desintegradora en la que su forma de abstracción y nivelación industrial acababa por imprimirse sobre los individuos y sus relaciones¹. Se trataba, pues, de explicar la causa del sufrimiento humano no sólo como el resultado inmediato de la lógica económica del sistema capitalista, sino también de unos procesos de reproducción social que tienen lugar en medio de la “petrificación orgánica del mundo” (Adorno, 2003b:444). Analizar, finalmente, la forma en la que estos procesos de socialización y de integración total terminaban por atravesar y reproducirse en el interior de los individuos, transformándolos, significaba también pensar las posibilidades de una verdadera emancipación:

“El individuo parece estar en camino hacia una situación en la que solo puede sobrevivir renunciando a su individualidad, difuminando el límite entre su sí mismo y sus alrededores, y sacrificando la mayor parte de su independencia y autonomía. En grandes sectores de la sociedad ya no existe un “ego” en el sentido tradicional. Sin embargo, como toda la cultura tradicional con la que los educadores desean poner en contacto a las personas presupone y apela al ego, la misma posibilidad de la educación cultural se hace ahora inmensamente problemática” (Adorno, 2006a: 652).

También en los fragmentos de *Minima Moralia* se preguntaba por la posibilidad de seguir hablando de una vida moralmente buena y advertía que “quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que conformarse con estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas” (2003c: 7). Solo es posible estudiar la preformación social de las subjetividades, esto es, la manera en la que las relaciones de dominio y de explotación terminan por reproducirse en el interior de los individuos. La forma en la que lleva a cabo este estudio sobre los contornos en los que se presenta la vida moral alienada es a través de una fisonomía de las formas de vida capitalista. Esto es, un análisis minucioso de la superficie de la vida social, de los gestos, los

¹ Schiller resalta el carácter productivo de la expresión “mundo administrado” para los trabajos de Adorno y Horkheimer durante los años cuarenta y cincuenta. En ella “se relacionan los rasgos fundamentales de la crítica de la razón instrumental y la parte fundamental de una dialéctica negativa” (2014: 144).

hábitos y las costumbres más cotidianas y aparentemente más inofensivas, para descubrir en ellos los rasgos de una sociedad dañada y que daña. Si Benjamin atribuía al historiador materialista la tarea de convertirse en un traperero esforzado en recuperar los fragmentos que habían quedado desatendidos en la escombrera de la historia universal, es posible encontrar en Adorno la apelación a un traperero moral, capaz de buscar en las mutaciones de la máscara social los momentos en los que se dejan ver las huellas deformadas de una sociedad endurecida. Estos tics, parpadeos y muecas revelan la mentira que esconde la aparente serenidad del rostro social, realmente dañado por la fuerza con la que se impone la administración total del mundo. Nuestra relación con los objetos siempre atravesada por la ley de la utilidad y del consumo rápido, el “frío desdén por las cosas que se vuelve contra las personas” (2003c: 42), o el lenguaje reducido a lo meramente cuantificable, son los rasgos de un mundo experiencial empobrecido que acaba de imponerse sobre los individuos. “Un poco más”, apunta en el párrafo “La salud para la muerte”, “y se podría considerar a los que se esfuerzan por mostrar su ágil vitalidad y plena fuerza como cadáveres disecados a los que se les ocultó la noticia de su no del todo efectiva defunción por consideraciones de política demográfica” (2003c: 66).

IV

Acercarnos a la contribución de Adorno al discurso moral significa hacerlo a los contornos de su filosofía materialista capaz de analizar las patologías de la razón y de desvelar las causas que habían conducido a una praxis aplazada indefinidamente. El problema al que debía hacer frente sería el de aplicar a este nuevo estado de progresiva liquidación del individuo los principios de la filosofía materialista clásica, sobre todo los referidos a la forma adecuada de pensar la teoría y la praxis.

Es posible rastrear desde sus trabajos más tempranos el interés por rescatar una comprensión de las tesis materialistas que, liberadas de sus formulaciones dogmáticas, pongan de relieve sus impulsos prácticos y emancipadores. En estos ensayos lamenta el olvido en el que parece haber caído la tradición materialista en el pensamiento contemporáneo que con frecuencia la ha reducido a una cosmovisión o teoría del conocimiento. La pluralidad divergente de versiones que contiene apunta a la necesidad de entender el materialismo en una diversidad de formas y contenidos que surgen como resultado de una concreta toma de posición ante los problemas históricos, sociales y moral concretos. Partiendo de lo que entiende como

«aroma materialista» (1973:170), quiere destacar algunos aspectos que se repiten en las distintas versiones. De un lado, detecta una *tendencia crítica y desenmascaradora* cuando muestra a la primacía del momento espiritual su ser natural. El pensamiento materialista «presenta la cuenta al espíritu convenciéndole de su momento natural y buscando su origen y sus sublimaciones máximas en las necesidades vitales» (1973:128). De otro, encuentra una *tendencia regresiva* cuando, en su intento de desenmascarar el momento ilusorio que se esconde en las filosofías del espíritu, termina por comprender como inmediato el acceso a la realidad. En esta tensión se sitúa la orientación abierta del materialismo moral de Adorno: crítica a la falsa subjetividad (que ve en la imagen de un sujeto absoluto convertido en hipóstasis) y también a la falsa objetividad. El materialismo moral pondrá el acento en el rechazo de la idea de que la moral solo dependa de unas condiciones subjetivas de la acción. Es decir, de nuestra capacidad de guiarnos racionalmente. Es imposible pensar que podemos construir una vida lograda al margen del todo social injusto en el que se desarrolla.

Por eso, si la crisis del idealismo era interpretada por Adorno como la crisis de las pretensiones teóricas de totalidad y sentido, en el caso de la praxis esta indicación se orienta a la imposibilidad de cualquier tipo de anticipación de leyes de carácter universal que determinen las decisiones prácticas de los individuos. La consecuencia de la racionalización de la moral es, pues, una acción “despracticada” (Mentz, 2012: 121). No sólo se frustran las pretensiones de autonomía y de emancipación individual, sino también cualquier intento de actuar *moralmente* en el contexto de una sociedad deshumanizada. Y es que eso exterior que amenaza con aplastar a los impotentes individuos, termina por ser parte de su propia determinación cuando estos “se han convertido en exteriores a sí mismos” (2003b: 451). Si bien se empuja al individuo a mostrar esas propiedades modernas de autonomía, libertad e independencia, al mismo tiempo aparece determinado como un ser para otro, mutilándose en la constante exigencia de adaptación. Los constantes esfuerzos por adaptarse a lo social se pagan con la renuncia pulsional y el aplazamiento de lo inmediato con vistas a la realización de la promesa social. En medio del antagonismo entre libertad y adaptación que tiene lugar en la sociedad burguesa, la representación de un individuo capacitado para realizar una acción moral libre y autónoma entra en complicidad con la reproducción ideológica del estado de cosas dominante. “Cuanto más dispone el yo sobre sí mismo y sobre la naturaleza, más aprende a disponer también sobre sí y tanto más cuestionable se vuelve para él su

propia libertad, precisamente en la medida en que esta reacción arcaica, ni contralada ni conducida aparece como caótica” (2006b: 294-295).

La amenaza de que no hay vida justa en medio de la falsa no solo significa el reconocimiento de la imposibilidad de fórmulas capaces de orientar las acciones del individuo en el mundo. También la conciencia de que una vida lograda depende de la eliminación de la parálisis de lo social. Plantear la pregunta por el despertar de esta parálisis será, por tanto, el punto de partida en el que se enmarca la contribución de Adorno al discurso ético. La posibilidad de actuar en una sociedad deshumanizada y que todavía no ha alcanzado la plena emancipación es, pues, el problema fundamental del que se ocupa su filosofía moral.

V

Se ha señalado en varias ocasiones la inexistencia en Adorno de una filosofía moral acabada, al menos en el sentido de constituir una parte de su sistema filosófico. Sin embargo, también se ha puesto de manifiesto de qué manera las cuestiones morales constituyeron uno de los temas principales sobre los que trabajaría en sus lecciones universitarias en Frankfurt a la vuelta de EE. UU. Tanto en *Lecciones sobre dialéctica negativa* como en *Sobre la teoría la historia y de la libertad*, el filósofo había abordado problemas y temas propios de la reflexión sobre la moral. Quizás el ejemplo más representativo se encuentra en *Problemas de filosofía moral* de 1956 sobre Sócrates, Platón y Aristóteles, y luego prolongadas en el verano de 1963.

Adorno comienza pidiendo a sus alumnos que abandonen cualquier esperanza de encontrar en sus clases la defensa de un sistema moral tradicional. Por el contrario, pretende ejercitar una reflexión crítica sobre la situación de la filosofía moral y los problemas que le atosigan. Como apunta Schweppenhäuser en su conocido análisis de estas lecciones, pretendía leer la historia de la filosofía práctica “desde la perspectiva de los intereses actuales de la humanidad que se conservan en los términos humanidad, emancipación y autonomía” (2016: 17). Quiere hacerles tomar conciencia de que las preguntas que se hacía tradicionalmente la teoría moral (por ejemplo, sobre la posibilidad de una vida recta, del bien, la justicia o la acción libre y autónoma) ya no resultan inocentes o autoevidentes. Una vez cancelada la posibilidad de una vida recta en medio de lo falso, tampoco es posible seguir negando las contradicciones que surgían en medio de la tarea de construir normas universales para el comportamiento moral:

“Cuando el nivel alcanzado por la conciencia de los individuos y el nivel de las fuerzas sociales productivas se han alejado de esas representaciones colectivas, estas acaban por adquirir cierto carácter violento y represivo. Y es precisamente esta compulsión, esta violencia y esta maldad que se encuentra en las costumbres lo que entra en contradicción con la moralidad de la libertad, y no el simple desmoronamiento de las costumbres como denuncian los teóricos de la decadencia” (Adorno, 2010: 32).

El análisis moral debe tener en cuenta que, tras la imposibilidad de derivar las normas morales de la experiencia de la comunidad, resulta ingenuo querer responder de manera común a las preguntas sobre lo bueno o lo justo. Ya en su tesis de habilitación sobre Kierkegaard había insistido en la misma idea al estudiar la idea de reconciliación en el danés: “las exigencias morales sólo tienen razón de ser en una vida que se mantiene bajo la posibilidad de la reconciliación. Si la vida es sacrificada, la moralidad desaparece con ella en el abismo de lo natural” (2003d: 157). Pero tampoco entiende como solución apelar a la ética individual puesto que, como mala conciencia de una moral que siente vergüenza de sí misma, alberga esperanzas en torno a la posibilidad de que el individuo pueda seguir viviendo en concordancia con su propio *ethos*. Esto constituye una ilusión peligrosa. Por eso, considera necesario retener el concepto de moralidad, a fin de insistir en lo que constituye el principal problema al que debe hacer frente: el conflicto que tiene lugar entre los intereses de los individuos particulares y las exigencias sociales que siempre se les opone frustrando las posibilidades de realización de la vida buena. La representación de nuestros intereses particulares es configurada desde su coincidencia con los universales. Por eso, la condición de posibilidad de la moral depende de dar cuenta de esta contradicción que emana de las interpretaciones individualistas de la conducta moral y de la constatación de su pertenencia a un contexto social que la obstaculiza.

“Nos hemos acercado a un umbral en el que debemos preguntar si la completa esfera de lo moral –es decir, no solo el bien, ni tampoco lo que puede considerarse bueno, sino la esfera en la que puede ser sensato hablar de bien y mal en general– se acerca a un umbral histórico en el que estos conceptos ya no pueden ser aplicados razonablemente” (2006b: 285-286).

Estas consideraciones parten de la confrontación con los presupuestos de la moral moderna y su interés por fundamentar la existencia de un sujeto práctico capaz de deshacerse de las tutelas externas para actuar según la idea universal de la razón.

No sorprende, pues, que le dedique un lugar privilegiado en sus reflexiones a la que considera la “teoría moral por excelencia” (2010:158), la kantiana. La filosofía práctica de Kant es presentada como el máximo exponente de las teorías morales de la modernidad, así como del optimismo ilustrado ante la capacidad de la razón para guiar a la humanidad hacia la realización de los ideales de libertad y de justicia. De esta forma, el diálogo con el “campo de fuerzas” que representaba la obra de Kant se convierte en el espacio teórico desde el que reflexionar sobre los problemas que atosigan a la esfera moral para analizar sus límites y posibilidades, tal como queda reflejado en la última sección de la *Dialéctica negativa*. Pero también, el espacio teórico desde el que perfilar los contornos de su posición frente a las tensiones internas que se revelan en la realización del proyecto moderno de la auto-determinación del sujeto.

VI

Adorno ve en el proyecto moral de Kant la culminación de los intentos ilustrados de poner la razón al servicio de una humanidad libre. Su comprensión de la emancipación como la capacidad de hacer uso del entendimiento sin tutelas, representa la visión moderna del sujeto asociada a la exigencia de autodeterminación. Sin embargo, acercarse a Kant a partir de las consecuencias del diagnóstico sobre la autodestrucción de la Ilustración, exige hacerlo desde la crítica a la idea de la mistificación de la razón y de su papel hegemónico tal como ha sido ejercicio en la filosofía moderna del sujeto. Desde sus primeros trabajos, Adorno interpreta como el “gran error” de la filosofía moderna la separación que realiza entre el sujeto cognoscente y el sujeto conocido, porque al olvidar el necesario ser mediado del sujeto, termina enredada en contradicciones que socavan cualquier posibilidad real de conocimiento y de acción. “El sujeto es la mentira puesto que niega sus propias determinaciones objetivas con tal de poder mantener el absolutismo de la propia dominación” (2003e: 275). Cuanto más trate de alejarse del objeto tal como ha pretendido la filosofía del espíritu, más termina reducido en vacía objetividad y menos se presenta como un sujeto real.

En el caso de la filosofía moral kantiana, Adorno se dirige a la forma de la autonomía, es decir, a la vinculación de la libertad con la capacidad del sujeto para darse leyes a sí mismo y restringir los límites de su acción. Quiere demostrar que, si bien la filosofía de la acción de Kant apuntaba a la superación de tutelas, también

muestra los rasgos de una forma de coacción que se oculta en el principio racional. Esta intención se deja ver, sobre todo, en el problema de la libertad presente en la tercera antinomia de la razón pura. Para Adorno, esta antinomia representa el intento de mostrar de manera inmanente que las categorías de libertad y de no libertad terminan por encontrarse mediadas mutuamente. Y es que, a pesar de los esfuerzos llevados a cabo por Kant, el concepto de libertad acaba enredado en dificultades. Las leyes morales prescriben obligaciones en términos absolutos que, al no depender de la empiria, encuentran su fuente de legitimidad universal en la razón. Desprendida de las limitaciones de los fines particulares y en desarrollo solo de acuerdo con las leyes universales, la razón se convierte en el único principio moral para la acción.

La autonomía de la voluntad que presupone la autolegislación moral no solo significa abandonar cualquier dirección externa, sino también adecuar la acción a las leyes y eliminar lo que no se corresponda con el concepto puro de sujeto. Por eso, plantea las bases de una moral de leyes universales que asegure el uso práctico de la razón más allá de la experiencia:

“La filosofía kantiana representa el intento de salvar la validez objetiva de las proposiciones y de las leyes más elevadas y fundamentales mediante la *reductio ad subjectum*, la reducción al sujeto. Esto coincide de forma perfecta y precisa con la intención de la filosofía moral kantiana, en la medida que se dirige, al mismo tiempo, a rescatar la objetividad absoluta e inabarcable de la ley moral mediante la reducción al propio principio subjetivo de la razón” (2010: 52-53).

De un lado, la libertad se comprende como la acción independiente a toda ley externa, pero, de otro lado, se presenta contraria a cualquier determinación material. Apartada del mundo sensible, la voluntad queda determinada por completo según una razón formal, que la distancia de cualquier acción espontánea. Este es el carácter coactivo que Adorno encuentra en el concepto trascendental de libertad. Surge cuando las leyes morales se presentan como el resultado de la acción libre de una razón autolegisladora, pero al mismo tiempo la libertad termina convertida en una forma de represión y de adecuación a lo exigido por una ley abstracta. Por eso, en la determinación de la razón como principio universal de la acción se oculta el principio tautológico de identidad del sujeto consigo mismo. El materialismo asume la tarea de desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva a través de un análisis inmanente de sus principios y categorías, para poner al descubierto las contradicciones a la que termina abocada y reconocer la propia falta de libertad. Esto

permite descifrar el contenido de verdad que se oculta en el sujeto moral a partir del análisis de la situación en la que se encuentra el individuo real en la sociedad, ya que la abstracción de la razón se remite a los procesos de abstracción y de dominación social:

“La posibilidad concreta de realización de la libertad (...) debe ser buscada hoy en la determinación del lugar de la libertad, en el estado de las fuerzas productivas, en el estado de las capacidades humanas y en el estado de la técnica, en la que estas capacidades humanas se han prolongado y se han multiplicado desde la perspectiva de la producción material” (2006b: 215).

Esta es la antinomia de la sociedad burguesa que se reproduce en la razón práctica. De un lado, insiste en la conquista de libertades individuales sin atender a nada más que a la propia autodeterminación. Pero, de otro lado, atribuye a los individuos un grado de responsabilidad sobre sus acciones que solo se consigue sobre la base de unos procesos de integración de lo individual y de adiestramiento de lo somático. Es la historia del espíritu que corre paralela a la historia del concepto de adaptación. Cuanto más profunda es la manera en la que se adapta a las exigencias de la totalidad, mayor es también la fuerza con la que se ensalza el papel representado por los sujetos. El individuo debe mostrar determinación e iniciativa como “virtudes propias de la libertad” pero, a la vez, debe adaptarse como un ser para otro. La tarea de una reflexión materialista sobre las posibilidades de la moral será atender al antagonismo que resulta entre la teoría de la libertad y la de la adaptación de la sociedad burguesa. La cosificación, por tanto, no es un fenómeno opuesto a la presencia del sujeto, sino una función de esta, cuando quiere imitar la coacción que es impuesta desde fuera. Por eso, frente a los esfuerzos por entronizar la posición del individuo basado en un ideal abstracto de autonomía, Adorno insiste en la desproporción que caracteriza el poder de la organización y la impotencia del individuo:

“Se hace mejor servicio a lo humano cuando los individuos se percatan sin tapujos de la posición a la que los destierra la violencia de las relaciones, mejor que cuando se les refuerza en la ilusión de ser sujetos allí donde saben muy bien en su fuero interior que tienen que adaptarse. Solo cuando lo reconocen con total claridad pueden transformarlo” (2003b: 454).

VII

Frente a las interpretaciones universalistas de la conducta moral, Adorno elabora una teoría negativa y materialista que interpreta el comportamiento moral dentro de unas condiciones históricas y sociales concretas. Y es que los procesos desintegradores que tienen lugar en el mundo administrado desmienten cualquier intento de pensar la moral solo desde el análisis de las condiciones subjetivas de la acción individual.

“Los problemas de la filosofía moral se encuentran bajo la rúbrica general de la ética privada, es decir, se refieren a una sociedad que aún es individualista, una sociedad que ya ha sido superada por la historia (...) Por el contrario, en esta segunda naturaleza, en la dependencia universal en la que nos encontramos no existe libertad y, por ello, en el mundo administrado no hay realidad ética. Por tanto, la única condición de posibilidad de la ética hoy es la crítica al mundo administrado” (2010: 261).

En su lectura de las lecciones, Butler observa momentos de afinidad entre los argumentos de Foucault y Adorno en lo que respecta al diagnóstico de la pérdida de sustancialidad de la eticidad. Si el primero alude a formas de ética que entregan al individuo a una psique considerada interna y única, Adorno objeta la recaída de la ética en formas de narcisismo moral (Butler, 2009: 151). Cualquier narración sobre las posibilidades de la acción moral se encuentra paralizada desde el comienzo si olvida que está sometida a un todo social injusto que bloquea los intentos de actuar y de vivir moralmente. Por eso, frente a la excesiva estimación idealista de la moral, Adorno niega la posibilidad de una emancipación individual que no tenga en cuenta la social. De la misma forma que no cabe vida justa en medio de la falsa, tampoco se puede aceptar la idea de una plena libertad individual en una sociedad aún no emancipada. En la sociedad vigente “las relaciones se encuentran tan paradójicamente agudizadas que aquel que insiste sobre la libertad como un hecho dado de la naturaleza humana en general, sitúa esa libertad, *qua* responsabilidad, al servicio de la represión. Y al revés también” (Adorno, 2006b: 276). Y es que, asegura, la representación de la libertad como una cualidad exclusiva de la subjetividad depende, en realidad, de lo objetivo; se trata, pues de una libertad que, en nombre de la supervivencia del individuo y de sus fines, demanda acciones que constantemente se revelan contrarias al yo firme que había exigido:

“Todos estos fenómenos que experimentamos son posiblemente solo imágenes

que ocultan el hecho de que vivimos en una sociedad de libertad formal que, sobre la base del principio de libertad formal, nos exige que hagamos justicia a lo que nos ocurre; una sociedad que, a través de la supremacía de las instituciones y de la supremacía con la que nos interrumpe a cada instante, nos impide justamente hacerlo. Diría que esta es realmente la forma concreta en la que experimentamos hoy la pregunta por la libertad y la no libertad” (2006b: 283)

Por eso, la moral negativa debe prestar atención a la forma en la que los procesos y las relaciones sociales de dominio se sedimentan sobre los individuos, generando formas de subjetividad dañadas. La auténtica emancipación solo sería posible en el desenvolvimiento crítico de una razón capaz de tomar consciencia de su ser-material y también de experimentar en sí misma la negatividad existente. Solo esto permitiría los momentos de emergencia del sujeto en medio de una totalidad social que lo amenaza.

Pero seguir pensando la idea de una sociedad transformada supone no sólo tener en cuenta las condiciones materiales que hacen posible su realización, sino también el peligro de que al hacerlo se entre en complicidad con las estructuras de dominio. Esto significa reflexionar sobre la pregunta acerca de “por qué no ocurrió”, esto es, sobre las causas que se encuentran detrás de la emancipación frustrada y la cancelación de una praxis transformadora, sin que ello signifique desacreditar a la teoría como algo anticuado. Por eso, considera que la posibilidad de una praxis verdaderamente incisiva solo podría darse en medio de la conciencia sobre las causas que han provocado su obstaculización. “Diría que reflexionar sobre por qué no ocurrió esto y por qué no podría ocurrir, es en una medida nada pequeña el contenido de una filosofía actual” (2007: 72). Su denuncia no se dirige a la capacidad de la acción transformadora en sí misma, sino a un concepto de praxis que se ha convertido en un accionismo irracional, ante la cual el poder real apenas siente unas cosquillas. Esto no significa que se resigne a clausurar su pensamiento en la torre de marfil de la teoría, ni tampoco que adopte una “estrategia de hibernación”. Por el contrario, se trata de plantear como parte esencial de la filosofía, de la teoría misma, la investigación sobre las razones que permitan entender el incumplimiento de la transición de la teoría a la praxis.

“Que la libertad envejezca sin haberse realizado no ha de aceptarse como una fatalidad. Esta tiene que explicarle la resistencia. La idea de libertad no ha terminado perdiendo su poder sobre los hombres por haber sido concebida de antemano tan abstracta y subjetivamente que la tendencia social objetiva ha

podido enterrarla bajo sí sin esfuerzo” (2003e: 213).

Hacer frente al entumecimiento de la praxis transformadora significa que la teoría y la praxis deben reflexionar sobre sus posibilidades de realización, para evitar ser estériles o acabar convertidas en herramientas al servicio de la barbarie. Se trata, entonces, de insertar el componente práctico en la teoría, es decir, “la emergencia de impulsos de oposición frente a la dominación ciega, de libertad para fines elegidos racionalmente, de asco frente al mundo como mentira y representación, y de recuerdo ante la posibilidad del cambio” (2003a: 368).

VIII

Una de las tareas más importantes de la filosofía moral consiste en mostrar que la esfera de la acción incluye algo que no puede ser descrito por completo en términos intelectuales. Adorno encuentra en la praxis un factor adicional –“lo añadido” – que la teoría debe asumir como propio. Un impulso de carácter somático que es activado en el momento en el que el individuo es consciente de la imposición de la objetividad social sobre su supuesta autodeterminación. Se refiere a la inmediata reacción ante determinadas situaciones de injusticia que tienen lugar en la acción y que se resisen a ser aplazadas en términos racionales. Adorno relata a sus alumnos su experiencia al entrevistar a Fabian von Schlabrendorff, un militar miembro de la resistencia alemana que había participado en la llamada Operación Valquiria para asesinar a Hitler. Ante la pregunta acerca de las razones que le habían motivado a actuar a pesar de las reducidas posibilidades de éxito, el militar aseguró sentirse impelido a la acción por encontrarse en una situación “tan insoportable que no permite continuar con ella, con independencia de lo que pase o de lo que le suceda a uno mismo cuando intenta cambiarlas” (2010: 19).

Para Adorno este elemento añadido de la praxis se refiere al concepto de resistencia y de negación ante el mal. “La filosofía es la fuerza de resistencia. No creo que exista otra definición de filosofía que no sea la de fuerza espiritual de resistencia” (2007: 148). La resistencia a lo que “no debe ser” viene acompañada de un momento de agitación, de desesperación y de urgencia irracional que no tiene en cuenta un cálculo meditado de las consecuencias de su acción. Ella es el correctivo a la fundamentación racional de la moral pues, como señala Bernstein, la urgencia genera una forma de deber ético (2001: 80). Por eso, el auténtico interés de la filosofía moral materialista se encuentra en la denuncia de las formas de vida pre-

rizadas y dañadas bajo las fuerzas coactivas de la sociedad.

“No deben olvidar que cada uno de los momentos, es decir, el momento de la razón y el momento del impulso, si es que ha de aparecer realmente algo así como la libertad, está referido al otro. Así como la praxis, incluyendo la política, por un lado necesita de la consciencia teórica más avanzada, pero, por el otro, necesita del momento corpóreo, es decir, de aquel momento que no se agota completamente en la razón” (Adorno, 2006b: 331).

La reflexión moral en el mundo administrado tiene lugar no solo como oposición frente a la coacción, sino también a cualquier intento de esconderlo bajo fundamentos positivos. La acción moral no puede construirse sobre un imperativo categórico que piense la autonomía bajo la abstracción de las condiciones históricas y sociales. Tampoco a partir de un fundamento que obstaculice la resistencia a la injusticia. “La moral sólo sobrevive en el motivo materialista sin barniz” (Adorno, 2003e: 358), por lo que no puede partir de una reflexión sobre el bien, la justicia o la buena voluntad, sino de la experiencia de humanidad y de emancipación violentadas: “Nada podemos saber sobre qué es el bien absoluto, la norma absoluta, incluso qué es el ser humano y la humanidad. Pero qué es lo inhumano lo sabemos. Diría que hoy el lugar de la filosofía moral ha de buscarse más en la denuncia concreta de lo inhumano que en un posicionamiento abstracto y no comprometido sobre el ser del hombre” (2010: 261)

Frente a la universalidad de la ley moral, la norma materialista brota como respuesta concreta ante el mal, ante el deseo de evitar la recaída en la barbarie. Una llamada de atención a la vulnerabilidad y la fragilidad de todos ante la injusticia, al tiempo que incorpora recuerdo de un sufrimiento pasado que debe ser denunciado, tal como pone de relieve su conocida versión del imperativo categórico en *Dialéctica negativa*. Si el de Kant sólo es pensable sobre la base de una sociedad burguesa, señala Claussen, “Adorno, por el contrario, formula su nuevo imperativo materialista para la acción “tras el fin del desarrollo burgués que ha conducido a la catástrofe” (1988: 57). El materialismo aspira a abrirse a lo transitorio e individual que queda fuera de la totalidad, de ahí que la exigencia de negar y denunciar el dolor se convierta en el impulso moral añadido que debe mover a la teoría. Motor del pensamiento dialéctico, el sufrimiento representa un correctivo a la filosofía de la identidad, pues pone al descubierto aquella dimensión de la experiencia que se resiste a ser clasificada. También la voz que arranca del dolor es la de lo corporal, siempre violentado y oprimido, un momento de “inquietud” que recuerda a la teo-

ría del conocimiento que la inhumanidad y la barbarie existen y que deber ser resis-
tidas. Se trata de un sufrimiento material y objetivo, no invisible, pues es “el impul-
so, el desnudo miedo físico y, como decía Brecht, el sentimiento de solidaridad con
los cuerpos torturados, que es inmanente a la conducta moral” (2003e: 281).

Adorno repite la queja de Simmel acerca de lo poco que se le nota a la filosofía
los sufrimientos de la historia, de ahí que reclame una moral capaz de partir de
estos impulsos miméticos, y no de formulaciones frías o abstractas, para lograr con-
vencer a la teoría de que “del evangelio de la alegría de vivir a la instalación de ma-
taderos humanos hay un camino recto, aunque estos estén, como en Polonia, tan
apartados que cada ciudadano del país puede convencernos de no oír los gritos de
dolor” (2003c: 70). Se trata, pues, de abrir nuevas vías para la reflexión teórica y
moral con las que poder abolir el peso dominante de la lógica social desintegra-
dora. Por eso, la filosofía moral negativa sólo tiene lugar en la denuncia de la impo-
tencia del individuo ante una sociedad totalitaria y opresiva que restringe cualquier
oportunidad de llevar a cabo una vida moralmente aceptable. Si no es posible la
vida justa en medio de lo falso, tampoco es posible la representación de una socie-
dad que busque alcanzar un nivel de vida moralmente digna en complicidad con
las estructuras deshumanizadas. “Solo en los ámbitos, por así decir, rezagados de la
vida, que todavía están libres de organización”, asegura, “puede madurar la com-
prensión de lo negativo del mundo administrado y con ello también la idea de un
mundo más humanamente digno” (2003b: 455).

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1973): *Philosophische Terminologie*, Fráncfort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2003a): “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?”,
Soziologische Schriften I, Fráncfort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2003b): “Individuum und Organisation”, *Soziologische
 Schriften I*, Fráncfort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2003c): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten
 Leben*, Fráncfort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2003d): *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Fránc-
 fort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2003e): *Negative Dialektik*, Fráncfort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2006a): “Problem des neuen Menschentypus”, *Current of
 Music*. Fráncfort: Suhrkamp.
 ADORNO, Theodor W. (2006b): *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*,
 Fráncfort: Suhrkamp.

- ADORNO, Theodor W. (2007): *Vorlesung über Negative Dialektik*, Fráncfort: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (2010): *Probleme der Moralphilosophie*, Fráncfort: Suhrkamp.
- BERNSTEIN, Jay (2001): *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BUTLER, Judith (2009): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- CLAUSSEN, Detlev (1988): “Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos”, en: Diner, Dan (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Fráncfort: Fischer.
- HABERMAS, Jürgen (1993): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort: Suhrkamp.
- HERNÁNDEZ, Marcos y MARZÁN, Carlos (2021): “Los rackets como modelos de relaciones sociales”, en Hernández, Myriam y Mandujano, Miguel (eds.) *Ética y política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía*, Granada: Comares.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (1989): “Die verwaltete Welt oder: Die Krise des Individuums”, *Gesammelte Schriften*, 13, Fráncfort: Fischer.
- HORKHEIMER, Max (1988): “Die Juden und Europa”, *Gesammelte Schriften*, 4, Fráncfort: Fischer.
- MARX, Karl (1976): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, Werke, 1, Berlin: Dietz.
- MENTZ, Paul (2012): *Moralphilosophie im Stande der Unfreiheit. Adornos negative Moralphilosophie*, Berlin: Helle Panke.
- SCHILLER, Hans-Ernst (2014): “Erfassen, berechnen, beherrschen: Die verwaltete Welt”, en Ruschig, Ulrich y Schiller, Hans-Ernst (eds.) *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno*, Baden-Baden: Nomos.
- SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard (2016) *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Wiesbaden: Springer VS.
- ZAMORA, José Antonio (2011): “Theodor W. Adorno: Crítica inmanente del capitalismo”, en: Muñoz, Jacobo (ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid: Biblioteca Nueva.

ESFERA PÚBLICA, FORMAÇÃO E EXPERIÊNCIA NA SOCIEDADE ADMINISTRADA: UM DIÁLOGO COM HABERMAS, ADORNO, NEGT E KLUGE

*Public Sphere, Bildung and Erfahrung in the Administered Society:
A Dialogue With Habermas, Adorno, Negt and Kluge*

ROBSON LOUREIRO*

robbsonn@uol.com.br

CARLOS ALBERTO SALIM LEAL*

cleal81@yahoo.com.br

Data de recebimento: 31 de março de 2021

Data de aceitação: 1º de setembro de 2021

RESUMO

No presente artigo buscaremos apresentar algumas notas sobre as mudanças constadas na esfera pública capitalista na nas duas primeiras décadas do século XXI e suas consequências para a totalidade do processo social. Da identificação destas transformações se destaca a relação com os recentes processos de deterioração de um campo comum para o debate público, especialmente em sua dimensão política, tendo como objeto a tríade: esfera pública, formação e experiência, que sob as condições da esfera pública burguesa, reforça e reproduz a lógica autoritária implícita na sociedade capitalista liberal, ou, segundo Adorno: a sociedade administrada. Concluímos assinalando algumas possíveis alternativas para a constituição daquilo que, na tradição da teoria crítica se denominou, “contra esfera pública”.

Palavras-chave: esfera publica, Bildung, Erfahrung, Habermas, Adorno, Negt, Kluge.

ABSTRACT

This article aims to present notes about the changes verified in the capitalist public sphere, in contemporary society (first two decades of the 21st century)

* Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil.

* Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

and its consequences for the totality of the social process. From the identification of these transformations, its relationship with the recent deterioration processes of a common field for public debate stands out, especially in its political dimension, having as object the triad: public sphere, formation and experience that, linked to the public sphere bourgeois, reinforces and reproduces the authoritarian logic implicit in liberal capitalist society, or, according to Adorno: managed society. As a conclusion, we indicate the potential alternatives for the constitution of what, in the tradition of the debate of critical theory was characterized as “against public sphere”.

Keywords: public sphere, Bildung, Erfahrung, Habermas, Adorno, Negt, Kluge.

1 ESFERA PÚBLICA A PARTIR DE JÜRGEN HABERMAS

Parece ser notório que a noção de *esfera pública* ganhou status de tema autônomo a partir da exposição de Jürgen Habermas, presente naquele que provavelmente é seu livro de maior notoriedade: *Mudança estrutural da esfera pública: investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa* (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962). Apesar das controvérsias, é fato que Habermas foi próximo de Theodor Adorno, o principal ou talvez um dos principais expoentes do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt, berço da Teoria Crítica da Sociedade. Esse fato fez com que Habermas fosse considerado um integrante da “segunda geração da Teoria Crítica”, categorização nem sempre aceita no metiér acadêmico. O contrário não acontece com os autores Alexander Kluge e Oscar Negt. Intelectuais decisivos para a argumentação que se deseja expor a seguir, em especial se considerarmos o livro escrito em parceria de *Öffentlichkeit und Erfahrung: zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit* – sem tradução para o português (*Esfera Pública e Experiência: para a Análise da Organização da esfera pública burguesa e da Esfera pública proletária* como grafado por Campato, 2007).

Nascido em 1921, portanto uma geração anterior a Kluge e Negt, e tendo desfrutado de uma convivência mais aprofundada com a primeira geração da Teoria Crítica, em especial com Theodor Adorno e Herbert Marcuse, Jürgen Habermas se propôs a suprir aquilo que lhe parecia ser um déficit histórico presente nas obras mais famosas da primeira geração, em especial na *Dialética do esclarecimento*. Tomando como base a longa argumentação em torno da estruturação do processo de racionalização, que, como sabemos remete à gênese da *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* (1985) e sua dívida para com *História e consciência de classe* (1989) de Georg Lukács, Habermas problematiza o fechamento das possibilidades emanci-

patórias no interior da esfera pública, presentes na reflexão de Adorno e Horkheimer. Para tanto, remete à sua gênese no século XVIII e se lança então, a corrigir (o termo é forte, mas Habermas nunca teve reservas em enfatizar suas diferenças e discordâncias frente a Adorno e Horkheimer em a *Dialética do esclarecimento*) a exposição desenvolvida ali, fundamentalmente em termos conceituais e metafóricos, por uma exposição empírica e histórica (Habermas, 1984).

Habermas (1984) argumenta que, se por um lado era verdade que a perda da possibilidade de o proletariado se elevar a “sujeito-objeto” da história por conta do avanço do fenômeno da reificação verificado no capitalismo tardio e a consequente fragmentação das formas de consciência e de socialização que reafirmavam a subordinação da esfera da cultura ao princípio do domínio técnico presente na produção, por outro lado, a autonomização gradual da cultura frente às esferas privadas de produção e consumo de bens materiais que marcou o período que se estende do século XVIII ao início do século XX fez com que esta fosse substancializada com uma lógica própria de existência, diferente daquela da produção.

Essa investigação das condições empíricas para a construção de uma esfera pública autônoma orienta Habermas para uma averiguação das condições históricas nas quais a cultura foi investida de uma autonomia relativa, tanto em relação ao Estado, quanto à esfera econômica. Remete-se então à noção kantiana de esfera pública como lugar de um “uso público da razão” e recorre a uma “hegelianização” do fenômeno, quando se vale da noção de “espírito objetivo”, porém não mais dotando este de uma existência ontológica própria e sim entendendo o desenvolvimento do mesmo como um corolário das sucessivas transformações ocorridas no âmbito da cultura. A esfera pública aparece assim como um conjunto de proposições a combinar consensos que se articulam em seu interior com um *modus operandi* próprio que se desenvolve historicamente. Nos termos de Wolfgang Leo Maar:

“Na obra de Habermas a *Öffentlichkeit*, a esfera pública como configuração do espírito objetivo, da cultura referida à realidade socioeconômica, passaria por um trajeto em tudo análogo, só que agora não mais deduzido numa via filosófica, mas com base em uma investigação empírica. O elemento fundamental para possibilitar esta transição estaria, evidentemente, na adequada inversão, em relação a Kant, da apresentação da esfera pública enquanto a mesma seria o âmbito do uso público da razão. Em Kant este seria subtraído ao alcance da vida material, segundo o filósofo de Königsberg justamente para preservar a plena autonomia e escapar às determinações “naturais”, possibilitando o pleno domí-

nio da razão. A filosofia de Kant encontra-se no percurso que vai da referência à “natureza humana” para a referência ao “espírito humano [...]”.

“Esta objetividade se apresenta na obra de Habermas, contudo, hegelianamente, como sociedade objetivada, espírito objetivo e não como autonomia subjetiva enquanto seu fundamento. Ela é apresentada dinamicamente, como transição histórica entre a esfera pública literária e a esfera pública política. A primeira seria o pleno exercício da Ilustração como liberdade do uso público da razão, do “uso do seu entendimento sem a orientação de um outro”, conforme a famosa expressão de Kant. Já a esfera pública política constitui para Habermas a “ideia de uma ordem em que a dominação se dissolve” (HABERMAS, 1990, p.153), em que há uma legitimidade do poder a partir da força de racionalização de uma troca pública de argumentos” (Maar, 2012: 206-207).

Na formulação habermasiana, a busca dos fundamentos históricos e empíricos que possibilitem a constituição da esfera pública enquanto instância dotada de princípios próprios de funcionamento se direciona para a demarcação de suas maiores potencialidades. Uma instância da práxis humana na qual o princípio da dominação tem que abrir espaço para o princípio do entendimento, na medida em que o próprio ato de fala pressupõe a premissa de que o interlocutor é dotado de uma razão análoga e que o ato de comunicação pressupõe um sentido comum a ser partilhado por aqueles que participam desse ato.

Este entendimento teve que se desenvolver progressivamente. Primeiramente, avançou na sociedade civil do século XVIII, por conta das necessidades econômicas, oriundas da esfera privada de produção. Conforme esta se tornava mais complexa, e transcendia a dimensão puramente pessoal e familiar, verifica-se a necessidade de construir uma instância de ampliação para a produção e para a concertação dos princípios que permitissem sua ampliação. Esse desenvolvimento entra em choque com a natureza do Estado absolutista, justamente pela incapacidade deste de equacionar um conjunto complexo e variável de fatores, dada sua natureza normativa e impositiva, incapaz de levar em consideração variáveis mutáveis e flutuantes, características da nascente sociedade mercantil. A partir de então, a constituição de uma esfera pública exige não só a difusão das ideias de liberdade econômica, mas também a necessidade da construção de um “espírito público” que possibilite aos homens a discussão dos princípios norteadores e as formas de organização de suas atividades coletivas. Assim, o projeto da ilustração demanda um movimento de incorporação de todo o legado cultural da humanidade neste espa-

ção público e visa à possibilidade de que um número progressivo de indivíduos tenha acesso às condições de intervenção nos debates norteadores da organização da sociedade. Trata-se do período de consolidação do iluminismo através do enciclopedismo, da multiplicação de associações, jornais, grupos de opinião, os nascentes partidos políticos, e também de tentativa de ampliação do processo formativo, buscando a ampliação de universidades e escolas, fora do monopólio da Igreja. Por fim, o período ascendente das revoluções burguesas caracterizaria um esforço de fazer com que o também o Estado fosse convertido em uma instância da esfera pública, através do estabelecimento da divisão de poderes, dos debates parlamentares, das eleições e da elaboração de cartas constitucionais.

Habermas é bastante criterioso durante toda sua exposição. Ele evita uma definição unilateral ou homogênea de esfera pública como uma instância acabada e livre de contradições. Pelo contrário, enfatiza que a mesma sempre foi atravessada e pressionada pelo princípio da dominação, oriunda da esfera econômica, e pelo princípio do poder coercitivo que emana do Estado.

A aposta de Habermas parece ganhar validação crescente na Europa depois da 2ª Guerra, ancorada no estado de bem-estar social e na ampliação das formas de participação popular nas esferas decisórias. A participação efetiva dos partidos de origem social-democrata e trabalhistas nas esferas decisórias do estado burguês e uma relativa garantia da pluralidade de opiniões expressas nas instâncias constituídas da sociedade civil, como a imprensa escrita e as universidades, pareciam corroborar esta hipótese. Também os sindicatos, principalmente aqueles ligados aos setores produtivos da economia, gozavam de relativa capacidade de influência e prestígio gerados pelas políticas de pleno emprego e pelos princípios da produção e consumo em massa resultantes do paradigma fordista de produção.

2 NEGT E KLUGE: CRÍTICA À CONCEPÇÃO HABERMASIANA

É esta situação razoavelmente equilibrada que os ventos de 1968 parecem vir a abalar de maneira intensa e que, podemos supor, abriu espaço para a crítica que Oscar Negt e Alexander Kluge endereçaram a Habermas. A crescente importância daquilo que no marxismo clássico denomina-se “superestrutura da sociedade”, marca constitutiva do capitalismo do pós- segunda Guerra, teve aqui seu ponto de culminância. Toda reordenação pela qual o capitalismo passou no pós-Guerra exigiu um desenvolvimento de uma força de trabalho de gestão e administrativa, que teve co-

mo seu corolário o surgimento da classe média como um segmento social dotado de uma identidade e um conjunto de anseios próprios. Parece revelador desta configuração que as primeiras dissonâncias importantes que o capitalismo do pós-Guerra encontrou, nos países centrais, tenha tido seu estopim no campo da cultura.

Tal qual Frédéric Jameson constata, em seu notório ensaio *Periodizando os anos 1960*, uma confluência de fatores de ordem distintas, que acompanham o desenvolvimento da Europa do pós-Guerra, parece ter entrado em constelação e confluído para as revoltas de origem estudantil do final dos anos 1960. Soma-se a isso uma série de contradições de ordem institucional e econômica, como destacados tanto por Jameson (2002) como por Eric Hobsbawm, em *A era dos extremos* (1994). Mesmo que reequilibradas pela nova correlação de forças do período da socialdemocracia, o limite da esfera pública para o estabelecimento de questionamentos estruturais ao modelo capitalista de acumulação, se apresentava como um limite intransponível na sua configuração estabelecida. E, além disso, a dificuldade de absorção da força de trabalho especializada oriunda das universidades e uma estagnação (quando não o início de uma piora) nos ganhos econômicos dos operários fabris, somadas à exclusão de todo um excedente de força de trabalho que não se encaixava no perfil prioritário do operário (origem étnico-nacional nos países centrais, ser homem branco e de meia idade com escolaridade média etc.), que não podia ser incorporada pelo modelo de representação dos sindicatos institucionalizados, tudo isso parecia constituir os primeiros sinais da crise econômica dos anos 1970, que desestruturaria por completo o modelo de acumulação fordista e o Estado de Bem-Estar Social.

Podemos situar a publicação de *Esfera Pública e Experiência: para a Análise da Organização da Esfera Pública Burguesa e da Esfera Pública Proletária* (Kluge; Negt, 1989) em uma confluência de dois eixos de preocupação: as implicações das mobilizações estudantis de 1968 e as suas consequências para uma longa reflexão da Teoria Crítica acerca do lugar que a cultura e a experiência ocupam na reprodução e no possível questionamento da ordem capitalista tardia. Considerando esse segundo aspecto do livro, podemos imaginá-lo como uma espécie de “quarto capítulo” de um debate que tem seus principais momentos anteriores em *História e consciência de classe* (Lucáks, 1989), *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* (1985) e *Mudança estrutural da esfera pública* (Habermas, 1984).

Em *Esfera pública e experiência*, Negt e Kluge têm como preocupação central a dimensão material como elemento central do condicionamento da noção de esfera pública. Como vimos, na conclusão de sua formulação, Habermas havia condicionado a possibilidade de resgate do caráter público da cultura a um afastamento dos seus determinantes materiais, que eram inevitavelmente tomados como coercitivos e vinculados à noção de dominação. As agudas contradições expressas em 1968 e seu abrupto encerramento pareceram exigir que os elementos disruptivos que abalaram o equilíbrio de forças da esfera pública social-democrata fossem então entendidos de maneira mais dinâmica, em um modelo capaz de lidar com esta nova situação na qual elementos de natureza exógena eram abruptamente catapultados para o interior da esfera pública e condicionavam toda uma reconfiguração dos debates e também das formas de organização da mesma. A ênfase na noção de experiência parece assim cumprir um duplo papel. Primeiro, expressa uma dimensão dinâmica dos processos que se desenvolvem no interior da esfera pública, seu vínculo com uma temporalidade própria, diferente daquele modelo de temporalidade imaginado por Habermas, de longa duração, no qual uma dada configuração da esfera pública era equiparada, grosso modo, com um período do desenvolvimento capitalista, interagindo com estas determinantes gerais de maneira razoavelmente estável. Em segundo lugar, recoloca a questão da determinante material no centro do debate, pensada não só com um elemento externo à dinâmica da esfera pública frente à qual a mesma deveria buscar uma crescente autonomia, mas também como um elemento dotado de múltiplas características condicionantes, indo desde a configuração da “matéria-prima social” com a qual as dinâmicas estabelecidas na esfera pública têm que lidar, até naquilo que parece ser um retorno aos paradigmas interpretativos da *Dialética do esclarecimento*, a maneira pela qual uma dada configuração material de produção condiciona a natureza e o significado do bem cultural.

No conceito de *esfera pública* convergem a tradição kantiana do uso público da razão, a apropriação da noção benjaminiana de experiência, apropriada por Adorno, a contraposição ao caráter abstrato e formal da esfera pública em Habermas e a referência marxiana ao proletariado. Oscar Negt e Alexander Kluge (1993) se perguntam como a experiência social é articulada e se torna relevante, ou seja, quais mecanismos, meios, interesses e efeitos constituem um horizonte social de experiência. A rigor, o que se torna central para os autores, no conceito de esfera pública, é o sentido de *Erfahrung*. Este termo está intimamente vinculado à capacidade

de empregar a fantasia e ao ato de transmitir para as gerações vindouras as experiências verdadeiras que ainda resistem à transformação em mero fetiche do e pelo mercado.

A fantasia, concebida como faculdade da imaginação, observa Kluge (1981-1982), é um atributo que todos utilizam. Como, e a quantidade de imaginação de que se faz uso é algo que está além do controle social. Há formas de fantasia que escapam à domesticação imposta pela esfera pública burguesa. No entanto, o mais comum é que a imaginação não apenas tem sido limitada, mas tem contribuído para uma reprodução da repressão dos sentidos:

“Além da língua, que é pública, a esfera pública deveria conceder à fantasia o *status* de um meio comum, e isto inclui o fluxo de associações e a faculdade da memória (as duas principais avenidas da fantasia). Uma constante mudança de perspectivas é típica da fantasia. Na fantasia, eu posso me transpor para a África, sem esforço, ou eu posso me imaginar envolvido em uma cena de amor, no meio do deserto – tudo isto acontece como em um sonho. Os obstáculos da realidade já não mais existem. Se a fantasia tem boas razões para desconsiderar esses obstáculos verdadeiros – como uma compensação para o princípio de realidade – então a questão é como você pode, por amor a qualquer causa, encorajar a fantasia a desenvolver tais perspectivas sobre isso (i.e. perspectivas diferentes daquelas inerentes às coisas como elas são). No *filme-documentário*, isto poderia ser realizado somente via um *mixing* de formas – o único método que permite mudanças radicais na perspectiva” (Kluge, 1981-1982: 215).

O conceito de esfera pública sugerido por Kluge e Negt (1993) é diferente daquele proposto por Jürgen Habermas. Os autores explicam que o conceito de esfera pública habermasiano deriva da ideia de *rede de comunicação* distributiva da esfera pública (burguesa) e tende a aparecer como invariável. Portanto, Habermas aponta apenas um caminho discursivo a partir de uma esfera pública fundada na noção do direito romano que advém de princípios distributivos: a quem isto pertence, e não quem *fez* isto.

Para Kluge (1981-1982: 212), “Se uma pseudoesfera pública somente representa partes da realidade, seletivamente e de acordo com determinados sistemas de valores, então ela tem que administrar até mesmo novos cortes (*further cuts*) de modo que ela não seja descoberta”. A esfera pública é capaz de organizar as variadas necessidades e qualidades não necessariamente a partir de interesses hegemônicos. Em outras palavras, o desenvolvimento da socialização das qualidades e necessi-

dades humanas engendra uma oposição potencial capaz de oferecer a base para uma esfera pública proletária *autonomamente organizada*. Desse modo, Negt e Kluge apostam na dialética entre a esfera pública burguesa e a proletária. Em outros termos,

“Fissuras históricas – crises, guerra, capitulação, revolução, contrarrevolução – denotam constelações concretas de forças sociais dentro das quais uma esfera pública proletária se desenvolve. Uma vez que esta última não tem nenhuma existência como uma esfera pública de decisão (poder), ela tem que ser reconstruída a partir das fissuras, circunstâncias marginais, iniciativas isoladas. Estudar sólidas tentativas sobre uma esfera pública é, no entanto, somente um dos nossos argumentos: o outro é investigar as contradições emergentes dentro das sociedades capitalistas avançadas em prol do seu potencial para uma contra esfera pública” (Negt; Kluge, 1993: xliii).

A guisa de ilustração, Alexander Kluge (1981-1982: 210-214) propõe pensar um dos principais produtos da indústria da cultural, a instituição cinema, como parte de uma esfera pública representada por um processo social e histórico contraditório, por ele concebido como um conceito utópico. O cinema é investido, ao mesmo tempo, de seu *status* crescentemente ameaçado por e dependente dos novos *meios de comunicação* e com isso pode vir a ser um terreno político para desenvolver uma esfera-pública de oposição.

Para Kluge (1988:41) a esfera pública deve ser entendida como uma *abertura* que se vincula à experiência. A verdadeira esfera pública tem *consciência de si*. Ela se opõe ao que é privado ou íntimo. Quando alguém acredita que se pode fazer compreendido na coletividade, então isto é público. Se não se publiciza o que se sente, ou mesmo as suas experiências individuais, então isto está no âmbito do privado. A *tiranía da intimidade*, consoante a Kluge, consiste em não poder se expressar publicamente. Kluge está, de fato, interessado em uma *esfera pública de oposição*, ou, como ele (1982-1982:212; 1988:43) declara, em uma *contraesfera pública* (*Gegen-Öffentlichkeit*). Ao defender a ideia de acordo com a qual o *cinema contra-hegemônico* apresenta uma variedade de estrutura e encanto que necessita da participação da audiência, pode-se afirmar que, para Kluge, os filmes funcionam como um modo de ação em uma esfera pública verdadeira e democrática e, por esta razão, envolvem um debate e compromisso imaginativo.

A localização do cinema no universo dialético da esfera pública burguesa e proletária permite perceber que, no bojo da concepção de estética de Kluge, en-

contra-se sua noção de *utopia* (cf. Kluge, 1981-1982: 209). A prática filmica pode incorporar não apenas aquilo que o cinema poderia ser. O cinema carrega um potencial que sinaliza um amplo sentido que não se reduz a uma visão concreta de uma sociedade melhor, mas diz respeito a um modelo de compreensão histórica e social. Por isso, quando Kluge (1988: 216) toma emprestado de Benjamin a noção de *choque*, ele indica “[...] a surpresa que ocorre quando, de repente, [...] você compreende algo em profundidade e, depois, dessa perspectiva aprofundada, você redireciona sua fantasia para o curso real dos eventos”.

Um outro aspecto importante de ser observado na produção cinematográfica de Kluge refere-se à fusão entre ficção e documentário. A linguagem ficcional e a documental são combinadas de tal forma que o espectador é tomado por um estado de choque e, na maioria das vezes, levanta dúvidas se ao que assiste são fatos reais ou dramatização.

Os documentários e as narrativas ficcionais de Kluge são dissolvidos apenas para encontrar uma nova realidade, oposta àquela dada como a única, natural e possível de se viver. Kluge (1981-1982: 206) questiona a própria distinção entre filme ficção e o documentário; posto que, para ele, há algo comum entre essas duas narrativas: “[...] nenhuma narrativa é bem-sucedida sem o uso de documentação que estabelece um ponto de referências para os olhos e os sentidos: as condições reais clareiam a vista para a sequência de cenas [*for the action*]”. Para Kluge, o produto real de um filme não é uma cena ou a combinação de cenas, a sua recepção pelo espectador ou a relação deste com o cineasta. O real produto é a produção de uma *esfera pública*.

3 A ESFERA PÚBLICA HOJE

Já se trata praticamente de um senso comum, no que diz respeito às análises contemporâneas de pretensão crítica acerca das dinâmicas culturais e suas correlatas formas de sociabilidade na atualidade, a identificação de uma tendência radical à abreviação e à imediatividade. Ainda que não possamos nos ater em uma apreciação aprofundada das implicações deste fenômeno para uma teoria geral da experiência, apontamos aqui alguns aspectos destas inflexões que impactam diretamente o funcionamento da esfera pública na contemporaneidade.

O cenário que se inicia nos anos 1970 e que parece ganhar seus contornos definitivos nos anos 1990, aprofundou-se radicalmente nos anos 2000 com a massifica-

ção da rede internacional de computadores (Internet), é marcado pela dominância daquilo que Jameson denomina de pós-modernismo, entendido enquanto uma lógica cultural do capitalismo tardio, e representou toda uma série de impasses para o projeto moderno. Em seus mais variados aspectos, desde a ideia de transformação qualitativa da realidade sócio-histórica até a ideia de cultura como um campo relativamente autônomo em relação às dinâmicas socioeconômicas, capaz de expressar uma instância de representação e/ou intervenção sobre essas dinâmicas (como no caso das vanguardas modernas), o atual cenário de hiperprodução semiótica tem como sua qualidade quase que indistinguível configurar-se como uma autoimagem do processo social global, ou de sua determinação econômica. Se, novamente recorrendo a Jameson (1997), agora em *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*, a ideia de “alto modernismo” só pode ser pensada na formulação adorniana como espécie de contraparte de um processo de reificação e instrumentalização da cultura pela lógica do capital, no atual momento – em que esta segunda dimensão é aprofundada a tal ponto que sequer podemos identificar o momento específico da cultura (mesmo que no interior das dinâmicas da indústria cultural) enquanto algo separado das vivências cotidianas, dada a onipresença das formas simbólicas a cada instante do nosso dia-a-dia –, podemos estar diante de um cenário em que se torne algo obsoleto pensar uma dimensão oposta a estas formas de cultura reificada.

Todo este reordenamento das condições de debate público e de produção cultural se estabeleceram de maneira correlata (no intervalo de tempo decorrido entre os anos 1970 e 1990 como sinalizado acima) e, num certo sentido, determinada pelo triunfo incontestado do neoliberalismo enquanto modelo de gestão sociopolítica do Estado e das mutações do capitalismo em direção ao atual modelo de “acumulação flexível”. Este modelo por sua vez representou uma crescente deterioração das condições de vida da imensa maioria da população mundial e representou também uma maior atomização (aparente) de suas vivências cotidianas em relação a totalidade social, quer seja no âmbito do trabalho como no do lazer. Assim, a possibilidade de identificação das contradições mais profundas e antagônicas no âmbito da experiência e da vida cotidiana parecem se dissipar. Retomamos aqui a formulação de Adorno e Horkheimer (1985) segundo a qual conforme se ampliam as contradições entre ricos e pobres no âmbito da produção econômica, e quanto maior a exploração que os primeiros infligem aos segundos, paradoxalmente, mais estes dois extremos do corpo social se coadunam na produção fenomenológica da

vida humana desumanizada. Nesse sentido, o momento atual nos apresenta novidades um tanto quanto desalentadoras em sua imperatividade.

A multiplicação das formas de sociabilidade primária determinadas pela violência, pelo pragmatismo utilitário e pelo cinismo escancarado não parecem dar sinais de que já chegaram ao seu limite. O consumismo desenfreado, o imediatismo narcisista e o individualismo crescente se apresentam como fenômenos correlatos. O mais absoluto desprezo por tudo aquilo que significa apreensão cuidadosa da realidade, valorização das mediações, do contraditório e do aprofundamento de entendimento e da crítica se impõe como confirmação da ampliação ilimitada daquilo que Adorno (1950) denominou de “tendências à personalidade autoritária”.

Neste cenário de ampliação escalar da experiência de vida danificada e da semi-formação, não é de surpreender a emergência dos movimentos políticos de caráter profascista ou neofascista que se multiplicam ao redor do mundo como elemento de radicalização da agora, já tradicional, “nova direita liberal conservadora”, que tem ditado os rumos da humanidade nos últimos 30 ou 40 anos (período em que protagonizou o conjunto de transformações econômico-políticas e socioculturais, com apoio de sua correlata, a extrema direita conservadora. Nos últimos anos, os movimentos da extrema direita conservadora e suas vertentes proto e neofascistas têm se mostrado capazes de, ocasionalmente, se desprenderem do arcabouço político da direita liberal-conservadora do qual eram linhas auxiliares, e ao se apresentarem como alternativa ao *status quo* da *realpolitik* assumirem os centros diretivos de poder, como ocorreu no Brasil nas últimas eleições presidenciais (2018). Este tipo de novidade traz ameaças para as quais ainda não temos “instrumentos de medida políticas” (Kluge; Negt, 1999) que as possam mensurar. Parecem provas importantes da maneira pela qual as tendências últimas de alienação e desumanização, promovidas pela lógica do capital, se apossam das mais recônditas regiões da subjetividade humana.

4 A HIPÓTESE DA CONTRA ESFERA PÚBLICA

Nestas condições, mais do que nunca, o retorno às “antiguidades ideológicas” – para fazer menção ao título da mais ambiciosa obra audiovisual de Alexander Kluge no período recente, *Notícias da Antiguidade ideológica- Marx, Eisenstein* [“O Capital” *Nachrichten aus der ideologischen Antike – Marx, Eisenstein, “Das Kapital”*] (Kluge, 2008) – que marcaram o período de esplendor da esquerda e do pensamento crí-

tico de maneira revigorada parece tarefa indispensável, desde que livres de qualquer dogmatismo ou esquematismo que terminam por mimetizar a lógica do pensamento pobre, característico da experiência danificada e da semiformação. Neste sentido, cabe lembrar dos tristes caminhos que muitas vezes levam a esquerda a colaborar com sua extinção, via adesão à ordem estabelecida, através da *realpolitik*. Ou por meio de seu oposto complementar, o encapsulamento em espaços autocentrados nos quais disputam imaginariamente a paternidade da ortodoxia e da verdade revolucionária, e que pouco mais fazem do que oferecer uma melancólica e algo constrangedora prova racionalizada de sua impotência.

Podemos vislumbrar algum tipo de aproximação entre a reinterpretação dos clássicos do marxismo e da Teoria Crítica com mobilizações políticas e culturais que emergiram no início da segunda década do século XXI, em combinação com a tentativa de desenvolvimento de novas formas de pensamento crítico e de produção estética inovadoras e potentes. Há a possibilidade de que se fortaleça a partir daí algo como uma “contraesfera pública”, capaz de articular estruturas de sentimento e percepções alternativas que deem vazão ao sentimento de negatividade e mal-estar que a maioria dos indivíduos enfrenta em seu dia a dia, assim como protagonismos políticos de questionamento da ordem vigente. Deve-se ter em vista os obstáculos e impasses que essa tentativa enfrentará em face da dificuldade de se oferecer alternativas concretas à reprodução escalar e automatizada do *status quo* e da barbárie administrada

A título de sugestão, é possível pensar que as noções de contraesfera pública e de modernismo cultural possam ser combinadas a partir de algo parecido com o que Jameson denomina de “mapeamento cognitivo”. Ou seja, a capacidade de um tipo de produção artístico-cultural desestabilizar as convenções existentes e abrir o campo para uma apreensão diferente de acontecimentos e fatos que já compõem a realidade diária das pessoas, mas que lhes parecem meras facticidades inevitáveis. Por fim, podemos argumentar que a ideia de contraesfera pública não se obriga talvez aqui diferentemente da noção de esfera pública proletária (presente na obra de Kluge e Negt, de contra hegemonia pensada a partir de Gramsci) a ser um campo coeso e capaz de fazer uma oposição em escala comparável à da esfera pública burguesa de produção, dominada pela indústria cultural hegemônica. Ela deve ser mais uma espécie de “reserva criativa” a partir da qual, em momentos de agitação política ou de impasses sociais, os indivíduos possam recorrer e pensar em soluções inéditas. O conceito busca sinalizar as possíveis convergências entre alternativas

políticas e estéticas face ao domínio dos esquematismos instrumentais que marcam o *status quo* político e cultural do capitalismo tardio.

A aproximação entre a teorização de Kluge sobre o conceito de experiência e esfera pública com sua produção audiovisual nos parece um campo profícuo de análise, que vai ao encontro de análises recentes de sua obra. Como expressa Eugenia Roldan em *Las contraesferas públicas de Kluge y Negt: experiencia, fantasia, utopia*:

“Queremos assinalar que além de abordagem conceitual empreendida junto a Negt, podemos afirmar que na prática artística de Kluge o cinema busca responder ao bloqueio da experiência. Inserido na crítica a esfera pública burguesa e na possibilidade de que a experiência possa se organizar de outra maneira que não seja pela produção de valor abstrato, sua obra busca a forma de “contraprodutos”. [...] Em definitivo a ideia de “contranarrativa” e “contraprodutos”, e não de produtos autônomos ou independentes, sugere que os produtos entram em disputa com a esfera dominante e não se pensam afastados desta, o que só poderia ocorrer de modo aparente. Ainda mais, é este grau de relação que mantem com o *mainstream* que lhes dá caráter específico que Kluge delineou durante sua carreira, e que, em sentido geral, é a visível diferença com estes visados produtos do *mainstream* e estes produtos que podem ser capazes de gerar instabilidade, colisões, oportunidades para que modalidades diferentes possam surgir na esfera pública (Roldan, 2017: 76-77, tradução nossa).

Esta inflexão, perceptível desde as produções do final dos anos 1970 e início dos 1980, parece então assumir um ponto mais elevado em *Notícias da Antiguidade ideológica*. Assim, se inicialmente podemos imaginar a produção audiovisual recente de Kluge a partir da noção de obra “autônoma” nos termos em que Adorno pensou a obra do alto modernismo, que exige um público específico, disposto a devotar esforços interpretativos e de decodificação em busca de um “significado ultimo” a ser desvelado por trás de uma complexa articulação simbólica, é possível também imaginá-lo como uma sobreposição de recursos composicionais e fragmentos narrativos, que podem ser apreendidos individualmente e serem significados de acordo com contextos específicos de recepção.

Esta dupla perspectiva chama atenção, por sua vez, ao marcante problema da relação entre autonomia e abertura da obra de arte para contextos de recepção diversos, questão que, como sabemos, marcou profundamente os debates sobre estética modernista mas que, na interpenetração entre o moderno e o pós-moderno, característica da obra recente de Kluge, parece ganhar contornos próprios.

Peter Lutze dedica toda a segunda parte de seu *Alexander Kluge: the Last Modernist* a esta problemática intitulando-a de “A modernist in a postmodernist era”. O segundo subtópico desta segunda parte do livro, “The film in the author’s head”, buscará circunscrever as inflexões da obra de Kluge frente à problemática que buscamos destacar acima, situando-a tanto frente à dificuldade de caracterização de sua obra, dados os dilemas representados pela oposição entre arte moderna e pós-moderna, como pela crítica recorrente de que aqueles que optam por se engajar em esquemas de produção que incorporam os novos *media* e tecnologias da era digital para produção e distribuição de suas obras, abrem mão, necessariamente, do “status artístico” da mesma.

“Em seu esforço para escapar dos paralisantes dilemas estéticos apresentados por essa crítica – especialmente para alguém determinado a trabalhar na mídia de massa – Kluge adotou várias estratégias diferentes. A primeira tem sido sua tentativa de arrancar a mídia do controle exclusivo da indústria cultural, insistindo para que os artistas sejam autorizados a voltar a uma organização pré-industrial e artesanal para criar arte genuinamente autônoma usando a mídia. Em segundo lugar, ele argumentou em favor de filmes que não entretêm, mas falam de preocupações reais do público, abordando problemas contemporâneos. Finalmente, ele continuou insistindo em um cinema baseado no espectador: a produção de significado não é simplesmente preocupação do artista, mas do espectador também. (Lutze, 1998: 145, trad. nossa).

A dimensão formativa e cumulativa, assim, parece ter mais importância do que a necessidade quantitativa de ser capaz de produzir em larga escala e fazer frente “de igual para igual” à produção cultural ligada ao *status quo*. Como se pode notar, permanecemos aqui no âmbito das sugestões, acerca da complexa relação entre as potencialidades das categorias de modernismo e de contraesfera pública, a partir da obra de Kluge e Negt. De qualquer maneira, dada a relevância que ela pode assumir, nos parece estimulante assinalá-la, com a expectativa de que possa estar presente em futuras investigações.

5 BILDUNG, HALBBILDUNG E ERFAHRUNG

No cerne no debate sobre *esfera pública*, há dois conceitos (formação, *Bildung* e experiência *Erfahrung*) fundamentais que pesam sobre o conjunto da reflexão aqui proposta. Ao analisarem o conceito de formação, Loureiro e Gonçalves (2021)

consideram haver ao menos um ponto em comum que articula a compreensão de *Bildung* como uma atitude de se *pensar contra si mesmo*, tal como estabelecido no argumento de Hans-Georg Flickinger (2011). Este filósofo destaca que a formação deve reconsiderar o sentido dos pressupostos iluministas na educação, com foco na autorreflexão crítica, a começar pelos responsáveis pela educação escolar, articulados com a ideia de ética do reconhecimento. Flickinger (2011) tece críticas à política de formação exclusivamente profissionalizante, pois amparada em normatizações burocráticas que esvazia a cultura do conflito e homogeneiza o comportamento social adestrado e avesso à contestação do estabelecido. Para ele, a escola e seus operadores responsáveis seriam despreparados para repensar seus pilares. Em geral, são muito bem ajustados à racionalidade técnico-instrumental e utilitarista (Loureiro; Gonçalves, 2021). A ética do reconhecimento, ele observa, exige uma ruptura narcísica, que permita transparecer nossas falhas e fraquezas. Em síntese, seria aceitar o *não eu* na sua alteridade, o que, de fato, pode ser concebido como um desafio à autoimagem do professor e da professora em direção a uma ética responsável por conduzi-lo à autorreflexão crítica (Flickinger, 2011).

Nas modernas sociedades contemporâneas, em particular no contexto em que a formação se submete à exploratória e tirana lógica do capital, cujo resultado é um reducionismo empobrecedor das relações sociais, a formação acaba por se converter em semiformação – *Halbbildung* (Adorno, 2010).

De forma ambígua, e mesmo contraditória, no vocábulo *Bildung* jaz o seu contrário, que é a semiformação – *Halbbildung*. Em uma publicação recente, os autores (Zuin; Zuin, 2017) destacam que na sociedade de cultura digital, ou *Idade Mídia* (Zuin; Gomes, 2019) é fundamental a crítica sobre a forma de renovação da *Bildung*, assim tecer considerações sobre seu renascimento.

Sobre o termo formação, em alemão, deve-se destacar a raiz (*Bild* – imagem, forma, contorno, quadro) do vocábulo (*Bildung*) é um substantivo feminino da língua alemã. O verbo é *Bilden* e refere-se a formar, criar. A vocábulo *Bildung* pode ser traduzido por cultivo, criação, educação, formação, ou cultura e teria vínculo com o termos *Paideia*, no sentido de uma experiência na qual o indivíduo, ao menos em tese, é capaz de tornar o humano mais próximo daquilo que adere ao projeto que se tem de humanidade naquele contexto da Antiguidade grega (Suarez, 2005).

Loureiro e Gonçalves (2021) observam que, fundada no período do Iluminismo, contexto de forte crítica (e autocrítica) aos valores do *Antigo Regime* europeu, a maioria dos filósofos deslocou, para o conceito de *Bildung*, a ideia de um sujeito

autodeterminado e autorregulado, no âmbito da *esfera pública*, em detrimento da heteronomia da sociedade feudal (Loureiro; Gonçalves, 2021). Na sua gênese, o termo estava associado a formação concebida como experiência (*Erfahrung*) que, em geral, acontece no mundo atravessado pelas possibilidades que os indivíduos têm, em uma sociedade “livre”, de conhecer e incorporar as peculiaridades das expressões culturais do que não é idêntico, em complemento, mas sem excluí-la, da educação estritamente formal (*Erziehung*) que acontece no espaço escolar. Em alemão, *Bildung* tem a ver, mas não se limita, nem à educação escolar, tampouco à *Ausbildung* (instrução técnica), mais voltada para o instrumentalismo característico da educação técnico-profissionalizante.

Apesar de toda ilustração e informação que se difundem, a formação cultural na sociedade capitalista contemporânea converte-se em semiformação (Adorno, 2010). Daí a importância de se considerar o caráter dialético (contraditório) da *Bildung*: ele diz respeito tanto ao aspecto de autonomia e emancipação das pessoas, como também o momento da adaptação integrativa. Ambos os elementos constituem uma dinâmica cuja tensão entre os polos é um processo do qual dificilmente pode-se livrar. Integrar-se e adaptar-se é importante. Contudo, o problema é quando a submissão à realidade dada tende a se sobrepor à liberdade e autonomia do sujeito e torna-se fundamento de uma práxis quase que hegemônica. Em casos nos quais a cultura é reduzida ao conformar-se à vida ordinária, de destaque unilateral para o momento de adaptação, ela impede que os sujeitos se eduquem uns aos outros (Adorno, 2010).

A semiformação pode ser caracterizada como a principal forma de constituição das subjetividades no contexto da *esfera pública burguesa*. Ela vincula-se às astúcias da burguesia que visa a permanecer no controle da hegemonia. Nesse contexto, a indústria cultural é a própria ideologia do sistema. Sua tendência é dificultar tanto o processo de formação cultural autêntica, como também uma educação não determinada pelas normativas da cultura industrial.

No contrapasso da formação cultural caminha a não cultura. Na não cultura está contido um potencial que antecede a cultura que possui e enfrenta o conflito entre adaptação e autonomia. A *Bildung* seria a fase de contestação da dimensão meramente *positivo-afirmativa*; elevação do caráter *negativo/emancipador* da cultura. Loureiro e Gonçalves (2021: 8) afirmam que

“Ordinária é a relação do semiformado com a dimensão simbólica a que tem acesso quase que unicamente por meio do consumo dos bens culturais que

circulam no livre mercado regulado pela indústria cultural. Esta, quase sempre consegue fazê-lo acreditar que é um ser autônomo, culto, integrado e plenipotente em face do todo”. No entanto, a semiformação reforça o processo de alienação individual e coletiva. Ela não se confina apenas no espírito, mas também adúltera a vida sensorial. Na avaliação de Adorno (2010), ao se julgar detentor do saber, o sujeito acaba por dificultar, por meio de um qualificado mecanismo de defesa, a ampliação daquilo que supõe saber (Loureiro; Gonçalves, 2021: 8).

A subjetividade semiformada dificilmente consegue ampliar a sensibilidade. A existência estético-sensorial é assaltada por uma danificação dos sentidos, uma espécie de *pobreza da experiência* (Benjamin, 1994a), típica da sociedade administrada (capitalista), na qual o capital e a burguesia que o protegem são sacralizados (Adorno, 2010). De forma sutil, induz-se à formação de sujeitos fragilizados porque, quando hipersensibilizados com choques audiovisuais (Zuin; Zuin, 2017; Türcke, 2010), eles têm também os sentidos entorpecidos.

Ainda que em quase todos os períodos e épocas históricas, as sociedades tenham vivido sob uma espécie de controle administrativo (mais do que o aspecto instrumental e pragmático da vida pública, mas, em particular, da administração dos sentidos, da sensibilidade dos indivíduos, essa estrutura lógica da sociedade administrada se exacerbou no último século (Loureiro; Gonçalves, 2021). Daí que, para os autores, a ideia de *mundo administrado*, cuja principal característica é a *fetichização da técnica*, a coisificação que danifica e espolia as relações humanas. É por esta razão que para Adorno (2010) a semiformação é o espírito usurpado pelo caráter de *fetichismo da mercadoria*: a forma dominante da consciência atual. Momento no qual a experiência é substituída por *instantes* que, no caso da sociedade do espetáculo (Debord, 2003), quase sempre se resume a cliques de informações fugazes (Türcke, 2010). Cada mensagem acessada motiva uma espécie de programação oculta do aparelho (Flusser, 1985) – *obsolescência da informação* – que instantaneamente impele o cidadão cliente consumidor da esfera pública espetacular a suplantá-la, atado que fica na compulsão por acessar e emitir a sempre mesma suposta novidade.

Na esfera pública hegemônica (*excitada sociedade do espetáculo* – Loureiro; Gonçalves, 2021), a subjetividade fragmenta-se em fluxos contínuos de consumo desconexos de mercadorias audiovisuais. Ao invés de uma *duração do tempo* – *temps duré* –, da conexão de um viver em si relativamente uníssono que resulta na capacidade

de julgar, põe-se um 'É isso' sem julgamento (Adorno, 2010). A semiformação debilita a relação que se tem com o tempo. Ela atenua a faculdade da memória, abarrotada que fica de mensagens audiovisuais produtoras de um falso esvaziamento da memória. Isso remete à distinção que Benjamin estabelece entre a *Erfahrung* (experiência) e *Erlebnis* (vivência).

A *Erfahrung* tem a ver com experiência que se sedimenta e se prolonga em um processo formativo autorreflexivo e crítico-emancipador. Nas palavras de Newton Ramos-de-Oliveira (1998: 31): “[...] quem é capaz de extrair da vida uma experiência, uma compreensão, tem *Erfahrung*; isso diz respeito a alguém capaz de sentir e de expressar a si mesmo essa vivência; de alguém que extrai da experiência pessoal seu sumo à luz do legado cultural, uma relação de mútuo enriquecimento”. Na contramão está a *Erlebnis*: a vivência apressada e imediata quem se considera pleno, inflacionado de informações compartilhadas em *pseudocomunidades* que o isolam de si e da própria realidade – alguém que passa pela vida como espectador, que apenas reage a estímulos (Ramos-de-Oliveira, 1998:31). O semiformado é aprisionado nos limites da vivência e tem desgastado toda a relação consigo mesmo e com a realidade. A semiformação é incentivo a não reflexão. Ela apenas limita a capacidade de percepção enfastiada de mercadorias do audiovisual, muitas vendidas sobre o rótulo de informação, que tanto excitam como anestésiam os sentidos.

Loureiro e Gonçalves (2021) enfatizam que ao promover uma falsa reconciliação entre o todo e o particular, a esfera pública burguesa, sustentada pela indústria da cultura, de tudo faz para travestir de natureza todas as suas manifestações. Sem perceber, as pessoas associam-se a comportamentos e os assimilam como se desde sempre estivessem ali. Tal processo lembra o que acontece em um evento hipnótico, ou mesmo quando se toma como referência o viciado em consumo de alucinógenos. A realidade da esfera pública contemporânea, cuja virtualidade é veiculada pelos aparatos dos *media* – televisão, internet e “suas” *social media* (Facebook, Instagram, YouTube, WhatsApp, Tik Tok, Tweter etc.) atrapalha os consumidores a desferirem qualquer crítica. Ao naturalizar seus padrões universais, a indústria cultural promove a alienação frente ao mundo: tão logo apareça a oportunidade, há uma forte tendência à renúncia a toda singularidade, em nome de um conceito universal que promete liberdade, igualdade e felicidade, mas cuja ideologia é a própria chave da prisão.

De tal sorte que a mercantilização dos bens simbólicos tem por escopo integrar e reconciliar, de forma abstrata e forçada, os grupos sociais desiguais entre si. Na

esfera pública hegemônica, o sistema de produção de mercadorias culturais pauta-se sob o argumento da pseudo promessa de que a massificação da cultura possibilita a formação de indivíduos autônomos e uma coletividade emancipada (Zuin, 2001). Contudo, é preciso lembrar que para a engenharia de produção da cultura industrial, nada mais resta a ser apreendido. Tudo já teria sido discutido e digerido pelos engenheiros de produção, programadores, operadores e gerentes dos aparatos dos *media* que sustentam a esfera pública hegemônica.

A sofisticada engenharia de produção dessa esfera pública conta com uma gama variada de experts (*designers*, programadores, publicitários, operadores técnicos, gerentes etc.) responsáveis pela formatação do universo simbólico, da relação entre fantasia e memória do público é desacostumado de refletir por conta própria. As aparentes críticas, possibilidade de escolha e apreensão estética, tudo é meticulosamente planejado pelos diferentes setores do entretenimento.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A esfera pública burguesa contemporânea, eminentemente dominada pela excitada sociedade do espetáculo, possui tendências marcadamente autoritárias. Ela dispõe de uma incrível capacidade de fazer retroceder décadas de avanços e conquistas sociais. Um dos exemplos mais emblemáticos diz respeito à forma como os tradicionais (rádio, jornais impressos e televisivos) meios de comunicação de massas atuaram em consonância com os novos *media* (Internet e seus aparatos de sustentação) para deporem governos democraticamente eleitos. Mais do que o debate sobre a cultura e a economia, é fundamental perceber que na quase totalidade dos países os meios de comunicação de massa são de propriedade exclusiva de poucas famílias que detêm a maior parte das ações das empresas. São conglomerados empresariais a serviço de uma lógica (autoritária do capital) que contribui para a formação (semiformação) e o empobrecimento da experiência dos indivíduos.

A crítica de Oscar Negt e Alexander Kluge sugere pensar uma *contra esfera pública* uma esfera pública de oposição, com sentido progressista, vinculada aos valores e interesses da classe social que vive do trabalho: uma *contra esfera pública*, ou *esfera pública de oposição*.

Tarefa nada fácil, tendo em vista que nos vinte primeiros anos do século XXI assistiu-se, nada mais nada menos, do que a reprodução da lógica que há mais de um século tem imperado, em termos de esfera pública: a manipulação da informa-

ção. Atualmente, o conglomerado de empresas dos meios de comunicação de massa formam os *social media* e estes são as principais fábricas de consenso sujeitas ao controle dos seus proprietários. São grupos empresariais que concentram a propriedade sob o controle de poucas pessoas, mas que são politicamente vinculadas. Com isso, conseguem filtrar, inventar, distorcer e até mesmo manipular as “notícias” que devem ser consumidas pelos cidadãos clientes. O debate público, contaminado já no nascedouro, porque nutrido com informações igualmente viciadas, acontece de forma livre, autônoma e democrática, mas sempre vinculado aos pressupostos da democracia liberal, ou mesmo sob a égide de um sistema político no qual os tiranos chegam ao poder auxiliados pelos empresários das comunicações.

O que resta é uma esfera pública controlada pelo poder econômico dos capitalistas proprietários dos *meios de produção* que sustentam a indústria da cultura na excitada sociedade do espetáculo. Os discursos pela “liberdade de expressão” que se opõem ao controle dos meios de comunicação de massa são, na realidade, discursos pela “liberdade dos proprietários” (Cademartori; Neto, 2013). Eis o pressuposto máximo da ética do e sob o capital.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor Wiesengrund (2008): *Mínima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund (1995): *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund (2010): “Teoria da semiformação”. In: PUCCL, B.; LASTÓRIA, L. A. C. N.; ZUIN, A. A. S. (Orgs.). *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 7-40.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max (1985): *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ADORNO, Theodor W. & al. (1950): *The Authoritarian personality: studies on prejudice*. New York: Harper & Brothers.
- BANDEIRA, Belkis; OLIVEIRA, Avelino de (2012): Formação cultural e semiformação: contribuições de Theodor Adorno para pensar a educação hoje. *Educação*, Porto Alegre, v. 35, n. 2, 225-232.
- BENJAMIN, Walter (1994a): “Experiência e pobreza”. In: Id. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 114-119.
- BENJAMIN, Walter (1994b): “O autor como produtor”. In: Id. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 120-136.

- CADEMARTORI, Daniela Mesquita Leutchuk de; NETO, Elias Jacob de Menezes (2013): Poder, Meios de Comunicação de Massas e Esfera Pública na Democracia Constitucional. *Revista Sequência* (Florianópolis), n. 66, jul., 187-212
Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/seq/n66/08.pdf>. Acesso em: 21.02.2021.
- DEBORD, Guy (2003): *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- FLICKINGER, Hans-Gyorg (2011): “Herança e futuro do conceito de formação”, *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 32, n. 117, 151-167,
Disponível em: www.scielo.br/pdf/es/v32n114/a10v32n114.pdf. Acesso em: 05.05. 2012.
- FLUSSER, Vilém (1985): *Filosofia da caixa preta: ensaios para um futura filosofia da fotografia*. São Paulo: HUCITEC. Disponível em:
<https://cultureinjection.files.wordpress.com/2018/12/FLUSSER-Vil%C3%A9m-Filosofia-da-caixa-preta.pdf>. Acesso em: 20.03.2020.
- GARCIA, André Spuri; PEREIRA, José Roberto; ALCÂNTARA, Valderi de Castro; PRADO, José Willer do (2019): “Produção científica sobre esfera pública: um estudo bibliométrico em múltiplas áreas do conhecimento (1970-2015)”, *Revista Administração Pública e Gestão Social*. Universidade Federal de Viçosa. 11(1), 2-15.
Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/apgs/article/view/5395>. Acesso em: 20.03.21
- HABERMAS, Jürgen (2000): *O discurso filosófico da modernidade*. 3. ed. Lisboa: Dom Quixote.
- HABERMAS, Jürgen (1984): *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- JAMESON, Fredric (1997): *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- JAMESON, Fredric (1992): “Periodizando os anos 60”. In: Buarque de Hollanda, Heloisa (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco.
- JAMESON, Fredric (2002): *Pós-Modernismo: lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Editora Ática.
- KLUGE, Alexander (1981-1982): “On Film and Public Sphere”, *New German Critique*. Nova York: Telos Press, n. 24/25, Special Double Issue on New German Cinema, 206-220.
- LUTZE, Peter C. Alexander (1998): *Kluge: the last modernist: Cinema Impure: An Eclectic Modernist Style*. Detroit: Wayne State University Press.
- NEGT, Oscar; KLUGE, Alexander (1999): *O que há de político na política?: relações de medida em política – 15 propostas sobre a capacidade de discernimento*. (Tradução João Azenha Júnior). São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU).
- NEGT, Oscar; KLUGE, Alexander (1993): *Public sphere and experience: toward an analysis of the bourgeois and proletarian public sphere*. Minnesota: University of Minnesota Press.

- RAMOS-de-OLIVEIRA, Newton (1998): “Reflexões sobre a vida danificada”. In: Zuin, A. A. S. (Org.). *A educação danificada: contribuições à teoria crítica da educação*. 2. ed. Petrópolis/Vozes; São Carlos/UFSCar, 13-44.
- ROLDAN, Eugenia (2017): Alexander Kluge y Theodor W. Adorno: Industria Cultural, Cine y Contraesferas Públicas. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 39, n. 4, 197-218, dez. 2016.
- RUSCHEL, Maria Helena (1995): “Glossário”. In: Adorno, Th. W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 237-253.
- SUAREZ, Rosana (2005): “Nota sobre o conceito de Bildung (formação cultural)”, *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 112, Dez, 191-198.
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2005000200005>. Acesso em: 05.05.2019.
- TÜRCKE, Christoph (2010): *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas: Editora da Unicamp.
- WEBER, José Fernandes (2006): “Bildung e educação”. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, UFRGS, 31(2), 117-134,
Disponível em: <https://www.redalyc.org/html/3172/317227044008/>. Acesso em: 30.07.2018.
- WOOD, Ellen Meiksins (1996): “Em defesa da História: o marxismo e a agenda pós-moderna”, *Crítica Marxista*, São Paulo, Brasiliense, v.1, n.3, 118-127.
- ZUIN, Antônio Álvaro Soares; GOMES, Luiz Roberto (2019): A formação da subjetividade na Idade Mídia. *Revista Eletrônica de Educação*, UFSCar, v. 13, n. 2, 377-387.
Disponível em:
<http://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/view/3350/828>.
Acesso em: 25.06.2019.
- ZUIN, Antônio Álvaro Soares; ZUIN, Vania G (2017): “A atualidade do conceito de semiformação e o renascimento da Bildung”, *Espaço Pedagógico*, v. 24, n. 3, Passo Fundo, 420-436. Disponível em: www.upf.br/seer/index.php/rep. Acesso em: 15.05.2018.
- ZUIN, Antônio Álvaro Soares (2001): “Sobre a atualidade do conceito de Indústria Cultural”, *Cadernos. CEDES* [online]. Campinas (SP), vol. 21, n. 54, 9-18.
Disponível: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-32622001000200002>. Acesso em: 10.05.2019.

SIEGFRIED KRACAUER, LECTOR DE LA TEORÍA DE LA NOVELA. UN CAPÍTULO EN LA HISTORIA DE LA RECEPCIÓN DE GYÖRGY LUKÁCS

*Siegfried Kracauer Reads The Theory of the Novel.
A Chapter in the Reception History of György Lukács*

FRANCISCO GARCÍA CHICOTE*

fgchicote@gmail.com

Fecha de recepción: 6 de octubre de 2020

Fecha de aceptación: 15 de enero de 2021

RESUMEN

El artículo examina un punto de inflexión en el desarrollo teórico de Siegfried Kracauer: su interpretación de La teoría de la novela. La lectura del ensayo del joven Lukács ofreció elementos para que Kracauer desarrollara una crítica potencialmente realista de las teorías mesiánicas que impulsaban, en círculos intelectuales del período de entreguerras, una superación “sin transiciones” de la miseria capitalista. Sus cartas a L. Löwenthal, Th. W. Adorno, M. Susman y E. Bloch, entre otros, dan cuenta de un fluido intercambio en el que se disputan conceptos opuestos de crítica. A su vez, el modo en que Kracauer interpretó La teoría de la novela condicionó significativamente sus valoraciones de la teoría marxista de Lukács.

Palabras clave: mesianismo; república de Weimar; teoría crítica.

ABSTRACT

The article analyses a turning point in Siegfried Kracauer's theoretical development: his reception of György's Lukács' *The Theory of the Novel*. In Kracauer's interpretation, the 1916 essay on the form of the novel offered significant elements for the development of a potentially realist criticism of messianic standpoints, which sought an overcoming of capitalist misery without any “transitions”. Kracauer's letters to L. Löwenthal, Th. W. Adorno, M. Susman, and E. Bloch show how two opposite concepts of criticism were in dis-

* Universidad de Buenos Aires, Argentina.

pute during the German interwar period. Moreover, Kracauer's understanding of *The Theory of the Novel* significantly conditioned his repudiation of Lukács' ulterior Marxist theory.

Keywords: messianism; Weimar republic; critical theory.

1 INTRODUCCIÓN

Difícil resulta estimar el impacto que tuvo al interior del campo intelectual centroeuropeo *La teoría de la novela*, la obra de György Lukács escrita durante el invierno septentrional de 1914-1915. El breve ensayo sobre la forma novela había sido originalmente pensado como introducción a un libro “sobre Dostoievski” que incluiría una “ética y [una] filosofía de la historia metafísicas” (en Lukács, 1982: 345). Nacido de la noche a la mañana, impulsado por la estrechez de miras con la que la intelectualidad europea había saludado la Primera Guerra Mundial, el proyecto tenía además un hermano mellizo: *Espíritu de la utopía*, de Ernst Bloch. Sin embargo, Lukács dejó rápidamente de lado su libro y lo que se pretendía como la introducción ganó autonomía y título: Max Dessoir aceptó que se publicara como anejo en su *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, pero no quería titularla “Filosofía de la novela”, pues los términos “filosofía” y “novela” remitían a cosas que no podían mezclarse. Se escuchó la sugerencia de Arnold Hauser y finalmente *La teoría de la novela* apareció en 1916 (cfr. Hauser, 1979: 43s.). El ensayo dificultó aún más los escarpados caminos académicos de su autor en Alemania. Max Weber lamentó la “repentina inclinación a Dostoievski”, pues alejaba a Lukács del “trabajo sistemático” y daba cuenta de “una vocación diferente” que no se avenía con la universitaria; de ahí que el sociólogo, quien genuinamente impulsaba la carrera universitaria del joven húngaro, “odiara” aquellas páginas (en Lukács, 1982: 372). A partir de su publicación en forma de libro en 1920 (por Paul Cassirer, en Berlín), el ensayo se convirtió en una suerte de “libro de culto” (Löwenthal y Kracauer, 2003: 271) para un pequeño círculo de intelectuales que luego desempeñarían un papel decisivo en el desarrollo de la teoría crítica.

Especialmente importante fue *La teoría de la novela* para Siegfried Kracauer, el filósofo alemán que sirvió de aglutinante para la intelectualidad progresista de la Alemania de entreguerras, pues entabló fructíferos intercambios con Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Leo Löwenthal, Karl Korsch, Max Horkheimer y Bloch,

entre muchos otros. Atento a la teoría lukácsiana del “desamparo trascendental”, que definía en el ensayo de 1916 la posición del individuo en la modernidad capitalista, Kracauer desarrolló a partir de ella no solo formulaciones conceptuales referentes a la teoría y crítica literarias, la sociología, la historiografía, sino también configuraciones literarias,¹ al punto de que, como señala Miguel Vedda (2011: 120), “el ensayo lukácsiano fue para el escritor alemán una inapreciable fuente de inspiraciones”.

En las siguientes páginas, se intentará reconstruir el modo en que Kracauer leyó *La teoría de la novela*. Se mostrará que su recepción del ensayo se halla imbricada en una serie de debates al interior de un grupo intelectual –asociado a las figuras de Franz Rosenzweig, Margarete Susman, Martin Buber, Löwenthal y Bloch– que versaban sobre las posibilidades de una superación “sin transiciones”, de rasgos religiosos, de la miseria moderna. En estos debates, Kracauer supo destacar factores que Lukács había desarrollado parcialmente y refuncionalizarlos hacia una crítica realista de las aspiraciones mesiánicas de sus interlocutores. A su vez, llamó la atención sobre elementos idealistas presentes en *La teoría de la novela* y cimentó con ellos su crítica de la teoría marxista de Lukács. Así, la exposición se detiene en dos momentos históricos: por un lado, las discusiones, en torno a 1921, acerca del ensayo sobre la novela; por el otro, la crítica, en 1926, de *Historia y conciencia de clase*.

2 LA FILOSOFÍA DE LA NOVELA

Kracauer publicó dos reseñas sobre *La teoría de la novela*, pero la primera, de septiembre de 1921 y aparecida en *Die Weltbühne*, es una versión abreviada de la segunda, que se editó a principios de octubre de 1921 en las *Neue Blätter für Kunst und Literatur*.² Sucedió a los escritos de Károly Mannheim (de 1920, en *Logos*) y de

¹ Machado (2008 y 2011) y Vedda (2010 y 2011) analizan consistentemente esta cuestión.

² Si bien Kracauer reseña la edición de 1920, se refiere a su autor con el nombre que aparece en la versión de 1916 (*Sonderabdruck* de la *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*): Georg von Lukács. En la edición de Cassirer, el autor, para entonces un reconocido líder comunista, no tiene la partícula nobiliaria. Que Kracauer se remita a él como “der Philosoph Georg von Lukács” (el filósofo Georg von Lukács) tiene acaso que ver con la difícil situación política en la que se hallaba Lukács durante sus primeros años de exilio vienes y, consecuentemente, con el conocimiento, por parte de Kracauer, de la solicitud de Bloch que, a finales de 1919 en *Die weißen Blätter*, pedía por la excarcelación de “no el político, sino el hombre y el pensador Georg v. Lukács” (facsimil en: Fékete y Karadi, 1981: 120; cfr. Lukács, 1986: 281ss.).

Susman (agosto de 1921, en la *Frankfurter Zeitung*). La interpretación que Kracauer hace del ensayo sobre la novela se halla imbricada en su propia teoría social, que posee la distintiva signatura de la así llamada “crítica cultural” (*Kulturkritik*). En términos esquemáticos, esta forma teórica general concibe la alienación moderna como una contradicción entre el individuo particular y las fuerzas sociales y se apoya epistemológicamente en un pasado superado en el que supuestamente la existencia humana no habría sufrido los desgarros del mundo moderno. La crítica cultural, pues, combina en tanto forma sociohistóricamente determinada un pesimismo social con una valorización abstracta de las esferas ideológicas superiores –arte, filosofía y religión–, en cuyos métodos cree poder hallar categorías propias de un pasado no alienado. Georg Bollenbeck (2006), que rastrea el comienzo de esta perspectiva en la apropiación que hace la segunda Ilustración alemana (especialmente Schiller) de la crítica rousseauiana de la modernidad, agrega también la praxis ensayística como distintivo de la *Kulturkritik*.

Resulta coherente pues que para Kracauer tenga mayor relevancia el diagnóstico crítico, presente en el ensayo de Lukács, de un mundo moderno, presuntamente vaciado de sentido, que los augurios de una época auténtica venidera, que el húngaro creía encontrar en la épica de Dostoievski. Así lo manifiesta en su reseña: el mundo que posibilita objetivamente la novela sería el punto final de un proceso de descomposición (*Zersetzungsprozess*) que ha derribado “pieza a pieza” el “omnicomprensivo edificio de la Iglesia” (Kracauer, 2006: 131). La desintegración de los lazos religiosos y su reemplazo por otros de índole económico-formal habrían dejado a los individuos en soledad y desamparo, en un “espacio vacío” asfixiante. Con un razonamiento que confiesa la impronta simmeliana –y que delata también el mero economicismo al que se había visto reducida la teoría marxista durante la Segunda Internacional–, Kracauer pretende extraer de esta comprensión el sinsentido de la política socialista: la supuesta insistencia en vínculos económicos no haría más que confirmar la pérdida de la conciencia unitaria moral sobre la que se basaban las “épocas llenas de sentido”.³

³ Simmel (por ejemplo, en 2013: 560) vincula la emergencia del “pensamiento socialista” con un estado de la cultura en la que las relaciones humanas se hallan alienadas en objetividades autónomas. Este juicio aparece en las posiciones, recogidas por Ingrid Belke (1990), del joven Kracauer acerca de la Revolución Rusa. En una carta a Susman de 1920, dice: “Yo mismo he abandonado por principio toda fe en un mejoramiento del mundo con medios políticos, soy más bien de la opinión de que mientras falte el fundamento religioso, es totalmente igual quién manda realmente. [...] Au fond: soy un antirrevolucionario porque me falta la fe para ello” (cit. en Belke, 1990: 26s.). Del joven Lukács se conocen, a su vez, su impugnación del “democratismo” (por ej. en Lukacs, 2015:

Las críticas al ensayo esconden una mayor profundidad que la que inmediatamente aparentan. Se lamenta ante todo el difícil lenguaje de Lukács, obstáculo para una amplia difusión,⁴ y se sugiere que Occidente ofrece un terreno mucho más fértil que Rusia para el nacimiento de una nueva épica. Pero específicamente impugna Kracauer la tipología de la novela propuesta en la segunda parte del ensayo, aquella que intenta subsumir la rica diversidad del género en tipos como el idealismo abstracto o el romanticismo de la desilusión (cuyos casos paradigmáticos serían, respectivamente, *Don Quijote* y *La educación sentimental*). Lukács postulaba que los dos tipos expresaban dos grandes fases del desarrollo alienado del alma moderna: en la primera, el alma era demasiado estrecha respecto del mundo; en la segunda, demasiado amplia con relación a él.

Para Kracauer, un afán clasificatorio de esa índole, imbuido de una suerte de necesidad propia de la filosofía de la historia, forzaría los contenidos individuales de las obras. Kracauer tilda de “forzada” la agrupación de *Don Quijote* con las novelas de Dickens y llama la atención sobre “las construcciones en las que se violentan contenidos esenciales de la realidad individual” (Kracauer, 2006: 138). A diferencia de la lectura de Mannheim, que sostenía que el método “de arriba hacia abajo” (1988: 304) del ensayo superaba la estrechez de miras propia de la especialización que resultaba del proceso de racionalización denunciado por Lukács, la interpretación de Kracauer supone que la tipología no es la superación, sino un síntoma de la desgarrada relación sujeto-objeto descubierta por Lukács para la modernidad. Como afirma en un manuscrito de 1973 Inka Mülder-Bach, editora de los *Werke* de Kracauer, “Lukács encarnaría él mismo el tipo del estrechamiento demoníaco del alma, esto es el tipo de *Don Quijote*, en el cual, de acuerdo con la definición de *La teoría de la novela*, lo ‘demoníaco del idealismo abstracto’ se representa como ‘su obsesión demoníaca por la existente idea, puesta como realidad única y sólida’”

185 y 1985a: 272) a causa de su presunta tendencia formalmente niveladora y la denuncia del carácter irreligioso del comunismo. En el manuscrito sobre Dostoiévski, se lee: “Comunismo solo posible como organización de la producción... como tal, necesariamente prosaico, económico, irreligioso” (Lukács, 1985b: 124). Todavía en 1921, Bloch (1968: 67) adjudicaba rasgos positivistas a Marx.

⁴ Se trata de un juicio extendido: en su reseña, Susman afirma que “el libro de Georg v. Lukács, aparecido ya al comienzo de la guerra, [...] descubre en palabras profundas, oscuras y difíciles y aun así con una claridad sensiblemente esclarecedora la figura interior de nuestra vida en el contexto general del mundo espiritual europeo” (Susman, 1988: 308). Ernst Troeltsch advierte en una carta de 1917 sobre “una lectura muy difícil, porque uno tiene que vérselas con un número extraordinariamente alto de abstracciones para las cuales en la mayoría de los casos uno mismo debe buscar los ejemplos” (en Lukács, 1982: 390). En 1915, Weber había dicho que “las primeras partes” del libro “son casi inentendibles para todo aquel que no conoce” a su autor (en Lukács, 1982: 363).

(Müllder-Bach, inédito: 4).⁵ En el marco del proyecto sobre Dostoievski, la objeción de Kracauer resulta aún más pertinente: un aspecto no menor del libro planeado por Lukács era el desarrollo de una ética terrorista –en la que resonaba el espíritu de Don Quijote– que ordenaba el mundo objetivo según criterios subjetivos cualitativamente diferentes respecto de aquel.⁶ Como sostiene Kristóf Nyíri, uno de los editores de los manuscritos sobre Dostoievski, en estos “falta totalmente la mediación entre la realidad histórica y la construcción de la filosofía de la historia” (en Lukács, 1985b: 24). A contrapelo del plan original, *La teoría de la novela* ofrece elementos para comprender esta ética como consecuencia de un estado objetivo, es decir, para negarle prioridad ontológica al sujeto, pues comprendía la constitución demónica del sujeto como resultado de su alienación respecto del mundo. Kracauer parece haber entrevisto elementos en el ensayo que persisten como residuos no resueltos del plan original: la contradicción entre la afirmación de la determinación objetiva del sujeto y la forma abstracta de la tipología, cuya violencia sobre los materiales se cimenta necesariamente en un concepto abstracto de subjetividad.

Para Kracauer, el logro del ensayo radicaría en entender los géneros como expresiones objetivas, la forma de la novela como manifestación acabada del mundo burgués:

“los momentos más elevados que pueden presentarse [en la novela] tienen lugar cuando, ante el poder del hombre poseído por el demonio, la realidad se desintegra de pronto como ‘barro seco’ y así revela su carencia de sentido; cuando, como por detrás de un muto de cristal opaco, resplandece de repente en toda su magnificencia el reino del sentido desaparecido. No en vano define Lukács ulteriormente la ironía como ‘la mística negativa de los tiempos sin Dios’, pues en tales épocas corresponde, mejor que ninguna otra cosa, a la realmente consumada mística unificación del yo con la divinidad” (Kracauer, 2006: 135).

Es sugerente en este punto el interés que Kracauer demuestra por el concepto lukácsiano de ironía: “¡Pensá en la ironía! Lukács [sic] la desarrolló muy poco”, le dice a Löwenthal por entonces (Löwenthal y Kracauer, 2003: 20). Lukács se apropia de la tradición romántica del concepto para desarrollar una teoría de la forma

⁵ Vedda fundamenta consistentemente el influjo vitalista –ante todo, el simmeliano– en esta recusación del esquematismo clasificatorio: la “devoción por lo concreto” que yace debajo de esta crítica “revela la afinidad [de Kracauer] con la filosofía de la vida [...] y recorre toda su trayectoria como teórico y ensayista” (Vedda, 2011: 121).

⁶ El esbozo general del manuscrito reza en una de sus partes: “3. La indignación. El idealismo abstracto y sus (trágicamente) XXX consecuencias. Todo está permitido. El problema del terrorismo” (Lukács, 1985b: 38).

subjetiva que reconozca su carácter objetivo, histórico (Lukács, 1985a: 359s.); irónica es la dación de forma que toma el desgarramiento como presupuesto de su actividad, que forma con arreglo al desacuerdo entre el alma y el mundo y acepta por tanto la distancia insuperable entre una y otro.

Aquí comienza a advertirse la distancia que media entre, de una parte, la interpretación kracaueriana y, de otra, aquellas como las de Susman, Béla Balázs y Bloch, teñidas de un ímpetu mesiánico, ciertamente no del todo ajeno al proyecto original de *La teoría de la novela*.⁷ Kracauer insiste en la importancia del carácter negativo de la ironía, pero afirma que el autor de *La teoría de la novela* no habría llevado hasta el extremo el núcleo que descubría. Por ello, ciertos conceptos del ensayo, que apuntaban a una reconexión significativa del alma con el mundo, debían ser modificados para detentar un carácter exclusivamente “epistemológico”. Así lo afirma en una nota aclaratoria al pasaje inaugural de *Soziologie als Wissenschaft* (“La sociología como ciencia”, redactada entre 1920 y 1921, publicada en 1922). Al sostener que, en una “época llena de sentido”, todas las cosas están vinculadas al sentido divino, advierte:

“El concepto de “época llena de sentido”, que corresponde a un determinado enfoque metafísico básico, cumple únicamente el rol en las siguientes consideraciones de un concepto límite propio de la crítica del conocimiento. Por lo que sé, el primero en acuñarlo fue Georg v. Lukács en su escrito [...] *La teoría de la novela*, sin por cierto haber agotado allí su contenido de crítica del conocimiento” (SKW 1: 12).

La modificación heurística de categorías que denotan una existencia plena tiene por estos años una intención concreta: el detenerse críticamente sobre fenómenos de la cotidianidad capitalista que en virtud de su “socialización”, de su descomposición, solo son aprehensibles por medio de su contraposición con aquellas formas de existencia plena. Esta “solución” a la impenetrabilidad del presente se manifiesta en dos de sus trabajos más notorios del período: “Los que esperan” –un artículo

⁷ La concepción mesiánica de la historia permea la obra del joven Lukács, en especial aquella que surge del contacto con sus colegas y amigos húngaros Béla Balázs y Anna Lesznai. Uno de los problemas centrales del grupo intelectual húngaro llamado, a partir de 1915, “círculo de los domingos” y liderado por Lukács, Balázs y Lesznai, era la superación del orden burgués con un “salto” sin transiciones (cfr. Gángó, 2015: 136s.). Balázs escribe en una entrada de 1914 de su diario: “La nueva gran filosofía de Gyuri [=Lukács]. Mesianismo. El mundo homogéneo como la meta de la salvación. El arte es Lucifer ‘recomponiendo las cosas’. Ver el mundo como homogéneo antes del proceso de devenir homogéneo. La inmoralidad del arte. El gran giro de Gyuri a la ética” (Balázs, 1972: 124). Y al año siguiente, le escribe a su amigo que está preparado para una “guerra moral” que el propio Lukács habría de liderar (en Lukács, 1982: 343).

de 1922 que se inscribe en discusiones públicas y privadas con el grupo de Susman y Rosenzweig- y *Der Detektiv-Roman* (“La novela de detectives”), un libro sobre la forma “clásica” del policial, redactado entre 1922 y 1925 y que Kracauer nunca publicó. *Der Detektiv-Roman* –que tendría entre sus “modelos inmediatos” a *La teoría de la novela* (Rochlitz, 2001: 9)– supone que el relato policial clásico expresa estéticamente las formas de existencia básicas del capitalismo desarrollado al subsumirlas en un esquema categorial que *inversamente* se corresponde con el de la comunidad plena de sentido: así, el detective del mundo sin sentido de la racionalidad capitalista corresponde al pastor de la comunidad de las épocas colmadas de sentido. La configuración por correspondencias es, para Kracauer, una suerte de “traducción”, que posibilita el acceso al mundo de la cotidianidad:

“En tanto formación estética, la novela de detectives permite la proyección de sus resultados típicos cargados con diferentes orientaciones en las correspondientes circunstancias de una comunidad, que se halla más cargada de realidad que la sociedad civilizada, construida hasta el final por esta novela. Su interpretación sería un ejemplo de un arte de traducción, a la que le incumbe probar verdaderamente que lo uno y lo igual [...] es reflejado incluso en las regiones de des-realización consumada, por más que sea de modo excéntrico” (SKW 1: 110).

Consecuentemente, la modificación heurística posibilita un incremento de atención en fenómenos cotidianos, que de otra manera serían dejados de lado ante la sustancialidad escatológica de las últimas cosas (algo que Kracauer le recrimina a la concepción mesiánica). En un pasaje de “Los que esperan” debidamente destacado por la crítica (cfr. Müllder-Bach, 1985: 48), Kracauer afirma la necesidad de dedicarse a “esta realidad colmada de cosas y hombres corpóreos [...] que, por ello, reclama ser vista en sus términos concretos”. Quien se “instala” en esta realidad puede atisbar “múltiples legalidades que ni pueden ser medidas en términos teórico-conceptuales, ni son únicamente el fruto de un arbitrio subjetivo, de modo que puede adaptarse lentamente y llegar a probar ámbitos que antes le eran inaccesibles” (Kracauer, 2006: 156).

El interés de Kracauer por fijar en el joven Löwenthal el atributo epistemológico al método lukácsiano tiene que ver con la proximidad del círculo de Rosenzweig, Buber, la propia Susman... y Bloch; todos ellos pecaban, según Kracauer, de tendencias mesiánicas y románticas:

“[Franz] Rosenzweig balbucea sobre Dios y la Creación como si hubiese estado allí, e incluso [Martin] Buber es gnóstico y místico. [Max] Scheler lo hace con la

fenomenología y Bloch es totalmente inoportuno. Observe de qué distinguido modo se comporta Lukács en este asunto. En este aspecto, mi catecismo es muy claro: creo que un ser superior domina sobre nosotros, y que somos criaturas y por lo tanto no tenemos acceso a los misterios del creador. Rechazo firmemente cualquier declaración sobre el comienzo o el fin del mundo, etc.” (Löwenthal y Kracauer, 2003: 271).

En efecto, resultaba incompatible el impulso realista de Kracauer (logrado mediante la “epistemologización” de los conceptos “plenos”) con la vertiente mesiánica del *Espíritu de la utopía*, aquel trabajo “mellizo” de *La teoría de la novela*. Bloch afirmaba allí, por ejemplo, que “este mundo es nulo y un error y frente a la verdad absoluta no tiene ningún otro derecho que el de su destrucción” (1964: 287). La relación entre Bloch y Kracauer se tensa cuando este reseña, en 1922, el libro sobre Thomas Münzer, el líder de las revueltas campesinas de 1525 (*Thomas Münzer, teólogo de la Revolución*, de 1921). La reseña es titulada “Don de profecía” y se afirma allí que la obra de Bloch, lejos de ser un estudio histórico, constituye más bien una deformación de la figura de Münzer al servicio de los intereses de Bloch (SKW 5.1: 460). La equiparación blochiana entre la irrupción del Reino en la tierra y el triunfo bolchevique conduce, de acuerdo con Kracauer, a una mezcla confusa de esferas: el salto se convierte en “proceso” y el milagro se encuentra “regulado” por condicionamientos históricos. Así, el presunto sustento mesiánico del libro se desmorona y su construcción apocalíptica fracasa porque acaba forzosamente apoyándose en categorías históricas. Puesto que el mesianismo del autor se arraiga en la realidad tan poco como su comunismo, frecuentemente pone palabras suyas en la boca de Münzer:

“Sin reparo dirige [Bloch] toda la fraseología del catecismo socialista a acontecimientos que pertenecen a un contexto totalmente diferente, y mete en sentido inverso categorías religiosas en el socialismo que, al haber sido arrancadas de sus esferas respectivas, han perdido completamente su sentido verdadero (SKW 5.1: 467).

Kracauer sabía que el principio crítico negativo que él mismo decía haber expresado de *La teoría de la novela* para la crítica del carácter romántico del mesianismo hallaba de hecho su contraparte contenida en la misma fuente. Ya en las páginas introductorias de su *Thomas Münzer*, Bloch había hecho explícito el vínculo teórico entre su libro y el ensayo de Lukács, al punto de que su biografía del líder campe-

sino tenía que leerse como una épica del retorno a casa, de la búsqueda del sentido, pues procuraba

“devolv[er] a la vida, [...] permit[ir] a un alma transformada realizar sobre la base de este asunto de la historia europea mejor que ningún otro la elevación de la “novela” meramente atea hacia esa plenitud objetiva del soñar despierto que caracteriza a la “epopeya nueva”, de acuerdo ello con la teoría de la novela de Lukács y su profecía sobre la epopeya” (Bloch, 1968: 15).

Sea como fuere para el caso del *Thomas Münzer*, resultaban irrefutables ciertas afinidades entre el ensayo de Lukács y *Espíritu de la utopía*, escrito como aquel “durante las noches contra la Guerra, contra Prusia y Austria y contra las conexiones imperialistas y capitalistas del Entente” (en Zudeick, 1992: 56s.) y del cual el *Thomas Münzer* reclamaba ser su “apéndice” (Bloch, 1968: 257): el idiosincrásico análisis de *El Quijote* y el concepto de tragedia de Bloch bien podrían ser concebidos como complemento, incluso como realización de las reflexiones de estos asuntos contenidas en *La teoría de la novela*.⁸ En la acalorada respuesta de Bloch a la reseña, este alega que Lukács apoya su moción, y el mismo Lukács se acuerda del incidente tres años más tarde al conversar con Adorno.⁹ En Kracauer, esta concepción epistemológica del ensayo sobre la novela no solo sirvió para el rechazo del mesianismo de Bloch, sino que también contribuyó en buena medida a la crítica que él mismo propinó, hacia mediados de la década de 1920, a *Historia y conciencia de clase*.

3 LA “FILOSOFÍA DE LA HISTORIA”

La interpretación de Kracauer del conjunto de ensayos lukácsianos de 1923 se encuentra plasmada ante todo en la correspondencia que mantuvo con Bloch durante el verano septentrional de 1926. La fecha es significativa porque para entonces el libro ya había entrado en el “fuego cruzado de la crítica de Moscú” (Mesterházi,

⁸ Bloch declara en 1971 una supuesta “eterna coincidencia” conceptual entre sus escritos y los de Lukács de aquellos años: “Pero tan fuerte era esta especial coincidencia, que hay partes en mi libro de entonces, *El espíritu de la utopía*, que en realidad son de Lukács, y cosas en *La teoría de la novela* que son mías. Ya no me acuerdo, quién pensó qué. ¡Es totalmente indiferente! [...] Sí, en *Historia y conciencia de clase* también” (Bloch, 1984: 302).

⁹ “[P]uedo asegurarle”, le escribe Bloch a Kracauer en 1922 con relación la crítica de este, “que su reseña en Berlín, donde recién estuve con Döblin y Lukács, ha provocado las más asombrosas sacudidas de cabeza y la pregunta de cómo fue posible una cosa así” (en Bloch, 1985: 266). Tres años más tarde, Adorno confirma algo de esto en el relato que le hace a Kracauer de una conversación con Lukács: “En la polémica sobre Kierkegaard [Lukács] también se dirigió contra vos [...] a causa de la crítica de Bloch, que le dio mucha rabia” (Adorno y Kracauer, 2008: 80).

2015: 147) y era víctima de las luchas intestinas de los partidos comunistas ruso, húngaro (en el exilio) y alemán. No ha de sorprender entonces que las opiniones de Kracauer en torno a *Historia y conciencia de clase*, en puntos fundamentales muy negativas, permanezcan en la privacidad de las cartas. Así, por ejemplo, se lo indica a Bloch en 1926:

“[Lukács] es en el plano filosófico –me guardo de decirlo públicamente– un reaccionario. [...] [Korsch] ha aceptado todos mis argumentos contra L[ukács] y me ha explicado que tiene la intención de guardar silencio al respecto por motivos tácticos ciertamente muy importantes, lo que yo, de momento, también considero correcto” (en Bloch, 1985: 273 y 282).¹⁰

Hacia 1926 ya se tornaban inequívocamente perceptibles dos fenómenos históricos que socavaban la actualidad del libro de Lukács: por un lado, el estancamiento e incluso el retroceso de la revolución europea –y por ende, el debilitamiento de los conceptos, presentes en el libro, de instante y de decisión–; por el otro, la creciente burocratización del Partido Comunista, que se alimentaba de la dudosa altura moral de ideólogos tales como László Rudas y Abraham Deborin, responsables de las invectivas húngara y moscovita al libro. A partir de estos ataques –en cuyo marco se acuñó, como insulto, el término “marxismo occidental”–, fue consolidándose la idea de que operaría en *Historia y conciencia de clase* un factor idealista, teleológico, propio de la filosofía de la historia.¹¹ Tal como proponen en diferentes grados Maurice Merleau-Ponty (1974: 63s.), László Sziklai (1990: 174s.) y Tamás Krausz y Miklós Mesterházi (1993: 144s.), es posible que la temprana reseña de Józef Révai,¹² un compañero de facción de Lukács, fuera condicionante para la imputación de este supuesto factor mágico en la trabazón argumentativa de la obra.¹³ No hay registro del momento en que Kracauer leyó por primera vez el libro de Lukács, aunque es posible, a juzgar por la correspondencia con Löwenthal, que ya

¹⁰ No solo Korsch habría aceptado la lectura de Kracauer, sino también Walter Benjamin. Este le escribe a Kracauer en 1926: “Entendí la carta suya a Bloch como una confirmación de nuestras nuevas convergencias y espero en el mismo sentido tener noticia directamente de usted, cuando sea posible, sobre sus estudios sobre Marx” (Benjamin, 1997: 169).

¹¹ Con argumentos diferentes y ciertamente más complejos e imparciales que los de Rudas y Deborin, tesis similares fueron sustentadas también por Susan Buck-Morss (1977: 24ss.), Martin Jay (1984) y Werner Jung (2001).

¹² Révai (1925: 235ss.) da la bienvenida al libro de Lukács, pero le reclama que, para no caer en problemas irresolubles, conciba “un sujeto unívoco de la historia total” cuyo estatuto sea ciertamente mitológico.

¹³ El mismo Lukács (1989: 36ss.) denuncia en 1933 el aprovechamiento malicioso que “los señores neo-hegelianos” hicieron de las “faltas idealistas” de su libro.

tuviera una opinión formada en los primeros meses de 1924. Ciertamente es que sabía de su existencia antes de que fuera terminado: ya en marzo de 1922 le escribe a Löwenthal que ha “escuchado que Lukács está trabajando en una filosofía de la historia” (Löwenthal y Kracauer, 2003: 38).¹⁴ Kracauer conocía la argumentación de *Táctica y ética*, de 1919, al punto de sostener (contra la extendida imagen de la *conversión* de Lukács, que aseguraba la total ruptura con sus posiciones anteriores), que allí se desplegaban ideas ya propuestas *in nuce* en *El alma y las formas*. Para Kracauer, la “filosofía de la historia” de Lukács tendría como presupuesto una activación fichteana de la ética absoluta. En carta a Susman de 1922, escribe: “Desde que leí otra vez en estos días *El alma y las formas*, entiendo aproximadamente el desarrollo de Lukács. [...] El hombre estético: primera parte de *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard, tal vez por estos motivos se hizo hoy comunista” (Kracauer a Susman 12/8/1922, DLA Marbach a.N.). Lukács, que en *El alma y las formas* se había cuidado de trasponer románticamente el sentido del interior en la vida política, lo hacía ahora, de acuerdo con Kracauer, valiéndose de una fichteanización de Kant: una política de “una decisión *à tout Prix*” realizada por “personas de las más altas cualidades humanas” (Kracauer a Susman 12/8/1922, DLA Marbach a.N.). Esta valoración de la teoría política de Lukács iba en consonancia con la imputación de un subjevismo abstracto en ciertos pasajes de *La teoría de la novela* y marcaría la interpretación de *Historia y conciencia clase*, presunta prueba irrefutable de una recaída en el idealismo: “Pero cuando se cruza un límite, ya no se puede volver a lo negativo [das Negative]. Lukacs [sic] lo ha hecho y quisiera alguna vez hablar con vos sobre eso” (Löwenthal y Kracauer, 2003: 60).

El intercambio epistolar con Bloch se reanuda a mediados de 1926, cuando este, al leer la reseña de Kracauer sobre la traducción de Buber y Rosenzweig de la Biblia, decide escribirle. La reseña, titulada “La Biblia en alemán”, sostenía que detrás de la supuesta religiosidad que habría servido a los criterios de traducción se escondía un acervo ideológico caduco, estrechamente vinculado con los valores de la burguesía alemana decimonónica (SKW 5.2: 374-386). Bloch comunica su acuerdo con la tesis de la reseña y afirma entender, ahora, aquella crítica propinada en 1922 a su *Thomas Münzer*. Esta coincidencia intelectual conduce a una discusión

¹⁴ Lukács escribió los ensayos “centrales” del libro –aquel sobre la cosificación y el de la organización, precisamente los ponderados por Kracauer– durante “una época de involuntario ocio” (Lukács, 1969: XLIII), esto es cuando la Comintern decidió, a mediados de 1922, inhabilitarlo temporalmente debido a luchas intrapartidarias (cfr. la documentación mostrada en Mesterházi, 2015: 158s.).

relativamente extensa acerca de *Historia y conciencia de clase*. La mención, por una parte, a las críticas “orientales” al libro (de Rudas y Deborin), y, por otra, a la respuesta de Lukács, “aún sin aparecer”,¹⁵ muestran cuán de cerca seguía Kracauer la producción de Lukács.¹⁶ Se reconocen momentos positivos del libro: por ejemplo, la crítica del idealismo en el ensayo central, “La cosificación y la conciencia del proletariado”. Allí se revelarían las limitaciones del idealismo en sus propios términos, sin la imposición de conceptos ajenos; nótese cuán importante resulta para Kracauer que las categorías de análisis no se impongan arbitrariamente, sino que se deduzcan del propio objeto de la crítica. Por ello, el concepto de personalidad constituiría la prueba tajante del desacierto general de Lukács: de haber comprendido la filiación ilustrada del marxismo y, con ello, la necesidad de apartarse del hegelianismo, no le habría sido posible utilizar, en el último ensayo de su libro, que trata sobre cuestiones organizativas del partido comunista, “un concepto malo de personalidad”, gracias al cual el de conciencia de clase quedaría tan relegado, que uno podría casi eliminarlo del argumento del libro (en Bloch, 1985: 283). Como se ha explicado en otros contextos (cfr. García Chicote, 2016), el concepto de personalidad es caro al desarrollo ideológico de la burguesía alemana, implica la adquisición de una individualidad armoniosa, consciente de sí, libre, que se opone al desgarramiento de las fuerzas sociales. Originalmente ilustrado, su significado asumió en el curso del siglo XIX trazos idealistas, elitistas y conservadores. Desde finales del siglo XIX hasta la década de 1930, el concepto fue una piedra basal de la crítica reaccionaria, romántica de la modernidad, porque oponía abstracta, ahistóricamente, una imagen apromblemáticamente cerrada y armoniosa de individuo a un mundo hostil y desgarrado, sin preguntarse por el estatuto histórico-objetivo de tal subjetividad. No ha de sorprender que Kracauer, inspirado en aquel concepto lukácsiano de ironía que reconocía la forma a la vez como cristalización y crítica de la alienación moderna, recurra a partir de 1926 a la crítica de la categoría en sus análisis de la ideología de los por entonces nuevos sectores medios alemanes (cf. SKW 1: 225 y 236), y de sus expresiones tanto intelectuales (ante todo, la así llamada “revolución conservadora”; cf. SKW 5.3: 719s.) como estéticas (ante todo, la narrativa biográfica alemana y la “nueva objetividad”; cf. SKW 5.3: 265 y 459).

¹⁵ Kracauer se refiere a *Chwostismus und Dialektik*, un escrito con el que Lukács quiso responder a las críticas de Rudas y Deborin.

¹⁶ Las numerosas anotaciones en su ejemplar personal, conservado en el *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach a.N., dan cuenta también de una lectura atenta: se perciben tres momentos diferentes de lectura, diferenciados por el color de sus marcaciones.

El peso que tiene la categoría de la personalidad en *Historia y conciencia de clase* confirmaría aquel supuesto carácter ambiguo del método lukácsiano, cuyo punto máximo de tensión Kracauer veía en el valor que Lukács otorgaba a la tipología de la novela y que insistía en despejar, se vuelca a favor de contenidos *positivos*.

“Ahora bien, me parece que si bien Lukács ha atacado el caducado y vaciado idealismo, no lo ha trascendido, sino que se ha perdido nuevamente en él. [...] En vez de penetrar el marxismo con elementos concretos [Realien], le suministra espíritu y metafísica del agotado idealismo y deja que se pierdan en el medio las categorías materialistas que habrían de ser interpretadas. Rudas y Deborin, por más espantosamente llanos que sean, en muchos aspectos contra Lukács tienen, sin saberlo, razón. Hace su sacrificio en vano; es un reaccionario [...] desde el punto de vista filosófico. Piense por favor por ejemplo en su concepto de personalidad” (en Bloch, 1985: 273).

En cierta medida, el alegato de Kracauer es el mismo que había utilizado contra Rosenzweig y Buber, a quienes llegó a tildar de “*clique romántica*”:¹⁷ el uso arbitrario de conceptos, la tendencia al menosprecio del ser-así-objetivo de la realidad es *ideológico* porque desconoce el condicionamiento objetivo de las categorías y por lo tanto cae presa de la ineludible historicidad de estos.

Notable es la coincidencia temática, temporal y léxico-fraseológica entre las cartas y una reseña de 1926, inédita en vida, titulada “Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie” (“Historiografía y filosofía de la historia”), que trata sobre la obra de Kurt Breysig *Die Macht des Gedankens in der Geschichte in Auseinandersetzung mit Marx und Hegel* (“El poder del pensamiento en su tratamiento por parte de Marx y Hegel”). Aquí, Kracauer reafirma una definición ilustrada del marxismo: “En realidad, Marx fue condicionado mucho más por la Ilustración francesa, por Helvetius y por Holbach, que por Hegel, quien en el mejor de los casos lo influyó desde un punto de vista formal, pero no de contenido” (SKW 5.2: 513). Además, advierte sobre el callejón sin salida que toda filosofía de la historia ofrece al conocimiento. En la medida en que supone un “sentido de la historia” tejido por conceptos tales como el de personalidad, arraigado además en un condicionamiento natural-biológico, toda filosofía de la historia invalida a priori la construcción “desde abajo”, “puesto que lo ‘abajo’ (esto es, la empiria en su individualidad) se determina [en toda filosofía de la historia] recién a partir de aquel conocimiento [:de la totalidad]” (SKW 5.2: 516).

¹⁷ Cfr. carta de Kracauer a Susman del 19 de septiembre de 1921 (DLA Marbach a.N.).

El núcleo de la crítica proviene de la lectura de *La teoría de la novela*, pero asume rasgos más complejos. El giro marxista de Lukács supone, para Kracauer, una superación de aquella ambigüedad del ensayo de 1916 *a favor de la positividad*. Esto implica, en primer lugar, la sustanciación definitiva de las categorías en detrimento de la integridad de los objetos que estas subsumen; en segundo lugar, la imposición de categorías *ajenas* a los procesos que están llamadas a interpretar (lo que echaría por tierra toda ambición dialéctica del procedimiento cognitivo); en tercer lugar, la utilización de categorías supuestamente *mitológicas*, de tinte romántico, lo que revelaría la efectividad reaccionaria de la teoría de Lukács, su distancia insalvable respecto del programa fundamental del marxismo. A los ojos de Kracauer, Lukács no solo sería un idealista, sino también un romántico.¹⁸

4 CONCLUSIONES

La peculiar lectura que Kracauer hizo de *La teoría de la novela* jugó un papel significativo en el desarrollo de una crítica realista de los fenómenos culturales, una perspectiva que comprendió el carácter histórico-objetivo de las posiciones subjetivas. De este modo, Kracauer entendió los impulsos mesiánicos de sus colegas Rosenzweig, Buber y Bloch no como una clave para la superación de la existencia miserable del ser humano en el capitalismo, sino como una manifestación sintomática de esta: el carácter demoníaco del idealismo abstracto, que arregla la realidad objetiva según un ideal que se supone cualitativamente diverso a ella, proviene sin embargo de la estructura misma de esta realidad. De ahí que pudiera entrever en *La teoría de la novela* elementos para una *forma* crítica propia, consciente de su *prius* objetivo: la ironía. El rechazo parcial de *Historia y conciencia de clase* sigue esta clave interpretativa y se halla impulsado por los avatares del libro, ocasionados en parte por los ataques burocráticos, en parte por su repentino déficit de actualidad.

¹⁸ Esta constatación aparece explícitamente formulada una carta de 1932 a Wilhelm Emrich, en la que Kracauer le comunica su opinión respecto de un manuscrito que aquel le enviara. Kracauer desestima la publicación del manuscrito de Emrich porque su actitud “es completamente Romántica. Usted echa al idealismo magníficamente fuera y al final lo deja entrar nuevamente por la puertecilla trasera. [...] En esta visión aparece nuevamente de manera brillante el concepto de totalidad y en ella adquiere realidad aparente la perfección utópica del ideal idealista y de la concepción romántica de la Edad Media. [...] [L]o que el precomunista Lukács [sic] denominó ‘época llena de sentido’ (y yo entonces con él) usted lo proyecta al comunismo” (Kracauer a Emrich, 19/9/1932, DLA Marbach a.N.).

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor. W.; KRACAUER, Siegfried (2008): *Briefwechsel 1923-1966*, Fráncfort: Suhrkamp.
- BALÁZS, Béla (1972): "Notes from a Diary", *The New Hungarian Quarterly*, vol. XIII, 122-128.
- BELKE, Ingrid (1990): "Siegfried Kracauer als Beobachter der jungen Sowjetunion", en M. Kessler y Th. Levin (eds.): *Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen*. Tübingen: Stauffenberg Verlag, 1990, 17-38.
- BENJAMIN, Walter (1997): *Briefe*. Fráncfort: Suhrkamp.
- BLOCH, Ernst (1985): *Briefe. 1903 bis 1975*, Erster Band, Fráncfort: Suhrkamp.
- BLOCH, Ernst (1984): "Ernst Bloch Kommentiert *Gelebtes Denken*", en: M. Mesterházi y G. Mezei (eds.): *Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100. Geburtstag*. Budapest: MTA Filozófiai Intézet, Lukács Archivum, pp. 296-324.
- BLOCH, Ernst (1968): *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, trad. de J. Deike Robles. Madrid: Editorial Ciencia Nueva.
- BLOCH, Ernst (1964): *Geist der Utopie*, Zweite Fassung, Fráncfort: Suhrkamp.
- BOLLENBECK, Georg (2006): "La función constitutiva de la crítica cultural para *Las Cartas sobre la educación estética* de Schiller", trad. de J. Amodio y M. Koval, en R. Rohland de Langbehn, M. Burello y M. Vedda (eds.): *Anuario Argentino de Germanística*, II. Buenos Aires: AAG-Asociación Argentina de Germanistas, 11-38.
- BUCK-MORSS, Susan (1977): *The Origin of Negative Dialectics*. New York: McMillan Publishers.
- GÁNGÓ, Gábor (2015): "La política cultural de la República soviética húngara", en G. Lukács: *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*, trad. de F. García Chicote y M. Koval. Buenos Aires: Herramienta, 135-146.
- GARCÍA CHICOTE, Francisco (2016): "El concepto de personalidad en la teoría marxista de György Lukács", *Anuario Lukács*, vol. II, 81-110.
- HAUSER, Arnold (1979): *Conversaciones con Lukács*, trad. de G. Rack. Madrid: Guadarrama.
- JAY, Martin (1984): *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press.
- JUNG, Werner (2001): *Von der Utopie zur Ontologie, Zehn Studien zu Georg Lukács*. Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- KARÁDI, Éva; FEKETE, Éva (1981): *Georg Lukács. Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumente*. Budapest: Corvina Kiadó.
- KRACAUER, Siegfried (2004-2011): *Werke (SKW)*, 9 tomos, ed. de I. Mülder-Bach e I. Belke, Fráncfort: Suhrkamp.

- KRACAUER, Siegfried (2006): *Estética sin territorio*, trad. de V. Jarque. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia, Consejería de Educación y Cultura de la Región de Murcia, Fundación Cajamurcia.
- KRAUSZ, Tamasz; MESTERHÁZI, Miklós (1993): "Lukács's *History and Class Consciousness* in the Debates of the 1920s. On the Bolshevik Reception of the Early Marxism of György Lukács", en L. Illés et al. (eds): *Hungarian Studies on György Lukács*. Budapest: Akadémiai Kiadó, tomo 1, pp. 139-166.
- LÖWENTHAL, Leo; KRACAUER, Siegfried (2003): *In Steter Freundschaft. Briefwechsel*. Hamburg: zu Klampen Verlag.
- LUKÁCS, György (1969): *Historia y conciencia de clase*, trad. de Manuel Sacristán. México D.F.: Grijalbo.
- LUKÁCS, György (1982): *Briefwechsel 1902-1917*. Budapest: Corvina Kiadó.
- LUKÁCS, György (1985a): *El alma y las formas, La teoría de la novela*, trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo.
- LUKÁCS, György (1985b): *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*. Budapest: Akadémiai Kiadó és Nyomda (Lukács Archívum és Könyvtár).
- LUKÁCS, György (1986): *Selected correspondence 1902-1920*. Budapest: Corvina Kiadó.
- LUKÁCS, György (1989): *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. Berlin: Aufbau.
- LUKÁCS, György (2015): *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*, ed. de M. Vedda. Buenos Aires: Gorla.
- MACHADO, Carlos Eduardo Jordão (2011): "Das Asyl für Obdachlose und das 'falsche Bewußtsein' -nach Siegfried Kracauer", *Iberoamerikanisches Jahrbuch für Germanistik*, vol. 5, pp. 101-118.
- MACHADO, Carlos Eduardo Jordão (2008). "Die Exterritorialität als transzendente Heimatlosigkeit. Über Siegfried Kracauer und Georg Lukács", en Ch. J. Bauer et al. (eds.): "Beir mir ist jede Sache Fortsetzung von etwas". *Georg Lukács, Werk und Wirkung*. Duisburg: Universtättsverlag Rhein-Ruhr, pp 178-203.
- MANNHEIM, Károly (1988): "Georg Lukács. Die Theorie des Romans", en J. Bendl y A. Timár (eds.): *Der junge Lukács im Spiegel der Kritik*. MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum IX. Budapest: MTA, pp. 302-306.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1974): *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La Pléyade.
- MESTERHÁZI, Miklós (2015): "Sobre la 'naturaleza de los malentendidos'", en G. Lukács: *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*, trad. de F. García Chicote y M. Koval. Buenos Aires: Herramienta, 147-164.
- MÜLDER-BACH, Inka (1985): *Siegfried Kracauer - Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- RÉVAI, Józef (1925): "Rezension von 'Geschichte und Klassenbewußtsein'", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, año 11, 227-236.
- ROCHLITZ, Rainer (2001): "Avant-propos", en S. Kracauer: *Le roman policier*. Payot: Paris.

- SIMMEL, Georg (2013): *Filosofía del dinero*, trad. de Ramón García Cotarelo, Madrid, Capitán Swing.
- SUSMAN, Margarete (1988): “Die Theorie des Romans”, en J. Bendl y Á. Tímár (eds.): *Der junge Lukács im Spiegel der Kritik*. MTA Filozófiai Intézet Lukács Archivum IX. Budapest: MTA, 307-313.
- SZIKLAI, László (1990): *Georg Lukács und seine Zeit. 1930-1945*, Berlin, Aufbau.
- VEDDA, Miguel (2010): “Introducción”, en S. Kracauer: *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 9-36.
- VEDDA, Miguel (2011): *La irrealidad de la desesperación. Estudios sobre Siegfried Kracauer y Walter Benjamin*, Buenos Aires: Gorla.
- ZUDEICK, Peter (1992): *Ernst Bloch. Vida y obra*, trad. de J. Monter. Valencia: Alfons el Magnánim.

UN PUNTO DE DESENCUENTRO ENTRE DE TH. W. ADORNO Y M. FOUCAULT

A Matter of Disagreement Between Th. W. Adorno and M. Foucault

GUILLERMO HERNÁNDEZ*

hernandezporrasguillermo@gmail.com

Fecha de recepción: 25 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 1 de septiembre de 2021

RESUMEN

En este artículo voy a tratar de mostrar una incompatibilidad entre los planteamientos históricos de la genealogía de Foucault y los dialéctico negativos de Th. W. Adorno, basándome, para ello, en las interpretaciones de Auschwitz en estos autores. Intentaré mostrar que la genealogía dota de sentido a algo que no lo tiene, siendo una interpretación mucho más adecuada, tanto para Auschwitz como para el presente, el tratamiento dialéctico-negativo de Th. W. Adorno. A su vez, intentaré exponer que la alerta frente a la catástrofe sólo es posible desde el enfoque histórico dialéctico-negativo de los planteamientos adornianos.

Palabras clave: Dialéctica negativa, Auschwitz, biopolítica, protohistoria, genealogía.

ABSTRACT

In this article I will try to show an incompatibility between the historical approaches of Foucault's genealogy and the dialectical-negative approaches of Th. W. Adorno, basing myself on these authors' interpretations of Auschwitz. I will try to show that genealogy gives meaning to something that has no meaning, the dialectical-negative treatment of Th. W. Adorno being a much more adequate interpretation, both for Auschwitz and for the present, than the dialectical-negative treatment of Th. W. Adorno. In turn, I will try to argue that the warning against catastrophe is only possible from the dialectical-negative historical approach of Adorno's approaches.

Keywords: Negative dialectics, Auschwitz, biopolitics, protohistory, genealogy.

* Universidad Autónoma de Madrid.

1 INTRODUCCIÓN

Hitler, del que nadie puede decir si murió o escapó, está aún vivo.

(Adorno, 2006: 114).

Es posible buscar puntos de confluencia entre los planteamientos y análisis de Michel Foucault y Theodor W. Adorno¹. Sin embargo, este escrito pretende lo contrario. Lo que trato de mostrar es que la analítica del poder llevada a cabo por Foucault, basada en su proyecto genealógico de las formas de poder en la Modernidad, encuentra un punto de imposibilidad de unión respecto a los planteamientos dialéctico-negativos de la teoría crítica especialmente en relación a Auschwitz. Pero no pretenderé simplemente mostrar la desunión entre dos autores, sino la relevancia de esa desunión para el tipo de interpretación histórica que pueda estar a la altura crítica que el presente requiere.

Como bien puede suponer ya el lector, no podré abordar los planteamientos de ambos autores de una forma completa, probablemente ni siquiera satisfactoria o justa con cada uno de ellos, en este trabajo. Por lo tanto, trataré de centrarme exclusivamente, por un lado, en la relación que establece Foucault entre biopolítica y nazismo y, por el otro, cómo Adorno teoriza dialéctico-negativamente sobre Auschwitz y saca conclusiones históricas al respecto. El hecho de que las frecuentes alusiones de Adorno a Auschwitz hayan provocado la acusación de tener un “interés desproporcionado” (Adorno, 1996: 33) por la cuestión, mientras que Foucault, aunque hable de nazismo, guarda silencio sobre Auschwitz (Kessler, 2014: 139), debe resultarnos, desde el principio, algo sintomático. Por lo tanto, el objetivo del presente texto será tratar de mostrar cómo los planteamientos biopolíticos de Foucault introducen Auschwitz en un continuo histórico basado en una genealogía del poder en la Modernidad, no exenta de elementos premodernos, que lo dota o pretende dotarlo de una explicación y un sentido, mientras que, para Adorno, nada hay más peligroso, y más aún respecto de Auschwitz, que “infiltrar un sentido que no existe” (2019: 60).

¹ Véase, por ejemplo, uno de los últimos libros de Amy Allen: *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Nueva York, 2016.

Pero antes de poder proceder a la exposición misma, debo realizar alguna aclaración previa. Hablar de Auschwitz es una cuestión demasiado seria y delicada y, por lo tanto, debe hacerse con el mayor de los cuidados, no puede evitarse el “temor a hacerse cómplices de una traición a los muertos y su memoria” (Zamora, 2004: 28). Por lo tanto, a lo largo de este artículo, cuando aluda a Auschwitz no sólo me refiero al campo de concentración y de exterminio en concreto, sino al exterminio sin sentido de los judíos por parte de los nazis, un “aniquilar por aniquilar” (Zamora, 2011: 505) que escapa a cualquier explicación racional. Evidentemente esta consideración resulta insuficiente a la hora de tratar un fenómeno de esta índole, por lo que debe quedar claro que en ningún momento pretenderé un abordaje completo del mismo. Debo volver a insistir en que el objetivo es mostrar la incompatibilidad de los análisis de Adorno y Foucault a este respecto y, además, la superioridad del primero respecto del segundo a la hora de poder realizar una interpretación histórica que capte lo sucedido y nos permita iluminar el presente de una forma en la que podamos pensar cómo frenar la catástrofe. Este intento que llevo aquí a cabo deberá ser en todo momento leído como una llamada de auxilio frente a un presente que se desmorona.

Para ello, comenzaré por exponer de forma abreviada los planteamientos foucaultianos relacionados con las formas de poder que, según él, articulan la modernidad. He de hacer aquí una nueva advertencia, ya que el propio Foucault dedica cursos y libros enteros a lo que aquí ocupará algunas pocas páginas. No pretendo mostrar los exhaustivamente detallados análisis históricos que Foucault realiza y que acompañan a las nociones de poder de soberanía, disciplina y biopoder respectivamente. Sino que, más bien, pretendo esbozar a qué se refiere Foucault con cada una de ellas, para poder mostrar cómo el propio Foucault las articula para dar cuenta del nazismo dentro de un mismo continuo histórico lineal respecto de una determinada época.

Posteriormente, trataré de mostrar la lectura histórico-negativa, protohistórica, de Adorno. Si en algún momento se exagera alguno de los polos en los que oscila la dialéctica en los planteamientos de Adorno respecto de Auschwitz, a saber: continuidad y discontinuidad, pido al lector una comprensión en todo momento dialéctica de los mismos. En esta dialéctica residirá el núcleo temporal de la verdad que se trata de mostrar y que, como podremos ver, es incompatible con la linealidad genealógica que Foucault aplica al nazismo y que desemboca en Auschwitz. Por lo que el tratamiento de los planteamientos de estos dos autores, independien-

tes entre sí, podrán parecer ciertamente inconexos. Esa desconexión es congruente con la intención de este escrito, que será completado con un apartado final en el que se muestren las consecuencias de la misma.

Aún a riesgo de presentar un análisis que pueda resultar insuficiente, me bastará con haber podido mostrar que teoría crítica y genealogía encuentran un punto en el que sus análisis difieren de una forma tan radical que dificulta, y hasta podría imposibilitar, cualquier posible conciliación. Trataré de exponer que los planteamientos foucaultianos no están “en condiciones de mirar el horror a los ojos” y, si los hacemos nuestros, podríamos estar “perpetuando el horror” (Adorno, 2019: 57): podríamos acabar siendo cómplices involuntarios de la catástrofe. Si lo que pretendemos es pensar críticamente, veremos que los planteamientos foucaultianos se mostrarán aquí ciertamente insuficientes para esta tarea que resulta hoy tan urgente.

2 MICHEL FOUCAULT: BIOPOLÍTICA Y NAZISMO

Solo fragmentos de un todo.

(Kafka, 2012: 56)

En este apartado voy a tratar de esbozar la relación que establece Foucault entre su noción de *biopolítica* y el nazismo. Para ello, me será necesario ampliar el análisis a nociones de la analítica foucaultiana del poder como *soberanía* o *disciplina*. De esta manera intentaré aclarar que, para Foucault, una cierta interrelación entre estas cuestiones, nunca de forma monocausal (Milchman y Rosenberg, 1996: 106)², es lo que condujo a la “solución final” (Foucault, 2003: 223).

Antes de comenzar el breve rodeo por la analítica foucaultiana, es conveniente indicar que Foucault considera que la crítica que él va a realizar debe tener un “carácter local”, puesto que “cualquier recuperación” de la noción de “totalidad” (Foucault, 2003: 16), ha provocado un retroceso en dicha crítica: la ha despotencializado. Para Foucault, el poder no debe ser analizado “en el horizonte hegeliano de una especie de bella totalidad” (2001: 54-55). Por lo tanto, su crítica tiene un carácter anti-totalidad, anti-hegeliano y anti-dialéctico (incluida cualquier dialéctica

² Cuando a lo largo del artículo se cite una frase de este artículo publicado en inglés la traducción es el del autor.

posterior a Hegel [Foucault, 2003: 56-57)]³. Será importante que el lector retenga esto frente a la postura dialéctico-negativa de Th. W. Adorno que veremos más adelante. Ahora sí, comencemos el breve paso por la genealogía moderna del poder de Foucault.

Pues bien, Foucault encuentra, como oposición a las *disciplinas* que él quiere analizar en los cursos que, en sentido muy amplio, abarcan desde el titulado *La sociedad punitiva* (1972-1973) hasta el titulado *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), la noción de *poder soberano*. Este poder soberano, caracterizado por sustraer “productos, cosechas, objetos fabricados, armas, fuerza de trabajo, coraje; también tiempo y servicios”, sería aquel que se rige bajo la fórmula “hacer morir y dejar vivir” (Foucault, 2003: 206). En este sentido, podemos decir que el poder soberano, regido por esta máxima, ejercía su poder en forma de extracción y gasto por parte del soberano y que, en base a él, dejaba vivir, pero, si era necesario, hacía morir como muestra también de ese propio poder. Por decirlo de una forma más burda, era un poder que dejaba vivir, que no pretendía una captura total de ese “vivir”. Esta captura que se pretende total viene con la noción con la que empezábamos el párrafo: la de *disciplina*. En palabras de Foucault:

“(…) el poder disciplinario puede caracterizarse ante todo por implicar no una sustracción del producto, de una parte del tiempo o de tal o cual categoría de servicio, sino una captura total o, en todo caso, que tiende a ser una captura exhaustiva del cuerpo, los gestos, el tiempo, el comportamiento del individuo. Es una captura del cuerpo y no del producto; es una captura del tiempo en su totalidad y no del servicio.” (2005b: 57)

De manera que tenemos estas dos formas contrapuestas de poder, aunque no mutuamente excluyentes, *el poder soberano* y *el poder disciplinario*. Foucault dedica numerosas páginas y clases a esta cuestión, pero aquí no la desarrollaré más que para observar que la disciplina es ciertamente contraria al poder soberano. Ya no trata de extraer del individuo, no es un poder de extracción, sino que es un poder productor. Un poder que busca un “estado óptimo” (Foucault, 2005b: 58) de funcionamiento, que el sistema llegue a funcionar por sí mismo. Un sistema de vigilancia total sin vigilante, cuya forma característica encuentra Foucault en el panóptico de Bentham. Este poder disciplinario tendrá unos márgenes. Es decir, es un

³ Sin duda resultaría de gran interés un análisis crítico de la interpretación de Hegel en el pensamiento francés del siglo XX y la interpretación del mismo que tiene el propio Th. W. Adorno y que no podemos realizar aquí por cuestiones de espacio.

poder que «choca» con lo que no puede ser clasificado, “el residuo”, lo “inasimilable” (Foucault, 2005b: 64). De aquí, podrá verse claramente cómo Foucault realiza el análisis de estas disciplinas en, precisamente, los inasimilables y, por tanto, dedica sus análisis a las figuras del criminal, el loco, el anormal, etc. De manera que ese poder disciplinario ya no se preocupa, por decirlo así, de dar muerte, sino del encierro. De la gestión de eso inasimilable y que será declarado “enemigo social” (Foucault, 2005a: 48-49), el que perjudica o pone en peligro a la sociedad en cuanto tal. Pues bien, en todo este contexto, vemos surgir según Foucault, a raíz de ese enemigo social, una dinámica racista en las sociedades modernas. Se reactiva en ellas “el tema de la guerra secreta” (2003: 55), que proviene de la Edad Media; y esta guerra secreta adquiere el carácter de «guerra de razas» de estructura binaria. De forma que tenemos:

“(…) una raza dada como la verdadera y la única, la que posee el poder y es titular de la norma, contra los que se desvían de ella, contra los que constituyen otros tantos peligros para el patrimonio biológico.” (Foucault, 2003: 59).

Lo que provoca un cambio en el discurso:

“No será: ‘Tenemos que defendernos contra la sociedad’, sino: ‘Tenemos que defender la sociedad contra todos los peligros biológicos de esta otra raza, de esta subraza, de esta contraraza que, a disgusto, estamos construyendo’. En ese momento, la temática racista no aparecerá como instrumento de lucha de un grupo social contra otro, sino que servirá a la estrategia global de los conservadurismos sociales.” (Foucault, 2003: 59).

Pues bien, tenemos aquí ya una nueva serie de elementos que no concuerdan del todo con el poder soberano ni el poder de disciplina, aunque puedan estar relacionados con ambos. Tenemos un poder que ahora se va a ocupar de la vida, es lo que Foucault denomina la “entrada de la vida en la historia” (2005c: 150). Este poder de gestión, de garantizar la vida en cuanto especie, es lo que Foucault denominará *biopoder*. De manera que ya no tenemos un poder que se preocupa de la extracción y, por lo tanto, no consiste ya en que “hace morir y deja vivir”, sino que nos encontramos con una nueva forma de poder cuyo objetivo es “hacer vivir y dejar morir” (Foucault, 2003: 206). Es un poder que se preocupa de garantizar la vida, de defender la sociedad en el sentido de garantizar la vida de la propia sociedad, planteada en términos biológicos, como vimos anteriormente⁴.

⁴ Quizá aquí el lector pueda percibir una cierta inconsistencia en el propio Foucault, que reniega de la totalidad, pero acabo teorizando sobre una preeminencia de la supervivencia de la sociedad en

Después de este breve rodeo por estas nociones foucaultianas, quisiera ahora establecer un poco más detalladamente las interrelaciones entre ellas, con el objeto de ver como Foucault las relaciona con el nazismo. Comencemos por la relación entre *disciplina* y *biopoder*. Foucault nos indica que:

“A diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie. Más precisamente, diría lo siguiente: la disciplina trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar. Además, la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre-cuerpo sino al hombre-especie. Tras la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa anatomopolítica sino lo que yo llamaría una ‘biopolítica’ de la especie humana.” (2003: 208).

De manera que tenemos dos formas distintas de poder, la disciplina dedicada a los cuerpos y la biopolítica dedicada a la especie. Un poder individualizador y un poder masificador. Lo que tienen en común ambas formas de poder es que se ocupan de la vida, ya no son poderes de dar muerte como era el poder soberano; el biopoder no se preocupa por la muerte sino por la mortalidad (Foucault, 2003: 212). Hasta el punto de que Foucault llega a afirmar que el biopoder “no conoce la muerte”, y, por tanto, “la abandona” (2003: 212-213). Vemos quizás aquí una aparente paradoja dentro del propio poder, ya que parece haber excluido el poder soberano, el poder de dar muerte. Sin embargo, el biopoder (que es quien ha introducido el racismo en los “mecanismos de Estado” [Foucault, 2003: 218]) debe

cuanto sociedad y no tanto de una lucha entre los distintos grupos que la puedan componer. La relación entre Foucault y la totalidad es, sin duda, un punto en el que se pueden encontrar ciertas inconsistencias en este autor.

establecer “el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir” (Foucault, 2003: 218). Siguiendo la máxima anterior, de que el biopoder hace vivir y deja morir, tiene que decidir quiénes son aquellos a los que se va a dejar morir. Pues bien, en este punto Foucault considera que esta es la “misión” del racismo: “desfasar, dentro de la población a unos grupos respecto a otros” (2003: 218)⁵. De esta forma:

“(…) la muerte, el imperativo de muerte, sólo es admisible en el sistema de biopoder si no tiende a la victoria sobre los adversarios políticos sino a la eliminación del peligro biológico y al fortalecimiento, directamente ligado a esa eliminación, de la especie misma o la raza.” (Foucault, 2003: 219).

Y si anteriormente veíamos la relación entre la disciplina y el biopoder, aquí surge la relación entre biopoder y poder soberano. Porque es el racismo el que:

“(…) hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización. Donde hay una sociedad de normalización, donde existe un poder que es, al menos en toda su superficie y en primera instancia, en primera línea, un biopoder, pues bien, el racismo es indispensable como condición para poder dar muerte a alguien, para poder dar muerte a los otros. En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo.” (Foucault, 2003: 219).

En relación con este fragmento, una sociedad de normalización, en la que actúan los poderes disciplinarios, pero domina la biopolítica, cada vez que sea necesario dar muerte, deberá recurrir al racismo (Foucault, 2003: 220). En mi opinión, la frase que mejor condensa esta interrelación entre las tres formas de poder que venimos describiendo es la siguiente: “la muerte ya no es el suplicio, es la clausura definitiva, la absoluta seguridad” (Foucault, 2005a: 28)⁶. Si un Estado moderno debe matar, lo hará, según Foucault, como mecanismo de seguridad absoluta que deberá camuflar bajo la bandera del racismo, como protección biológica. Para Foucault este mecanismo comienza con el “genocidio colonizador” (2003: 220), alcanzando un desarrollo paroxístico en el nazismo (2003: 221-222). Por ello, “no hay sociedad a la vez más disciplinaria y aseguradora que la que introdujeron o en todo caso proyectaron los nazis” (2003: 221-222). De esta manera:

⁵ Aunque quizás aquí Foucault no sea del todo capaz de explicar el por qué y de dónde provienen esos criterios (especialmente en el antisemitismo nazi)

⁶ A pesar de que la frase es utilizada por Foucault en un curso previo a haber hablado de biopoder y se refiere a la contraposición entre poder soberano y poder disciplinario, resume bien esa interrelación.

“En la sociedad nazi tenemos, por lo tanto, algo que, de todas maneras, es extraordinario: es una sociedad que generalizó de manera absoluta el biopoder, pero que, al mismo tiempo, generalizó el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos, el clásico y arcaico que daba al Estado derecho de vida y muerte sobre sus ciudadanos, y el nuevo mecanismo organizado alrededor de la disciplina y la regulación, en síntesis, el nuevo mecanismo de biopoder, coincidieron exactamente. De modo que podemos decir lo siguiente: el Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos. (Foucault, 2003: 223)

Para Foucault, el Estado nazi era un “Estado racista, Estado asesino, Estado suicida” (2003: 223), aspectos estos que condujeron a la “solución final”. De forma que Foucault sentencia:

“Solución final para las otras razas, suicidio absoluto de la raza [alemana]. A eso llevaba la mecánica inscrita en el funcionamiento del Estado moderno. Sólo el nazismo, claro está, llevo hasta el paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder.” (2003: 223)

Puede verse de forma clara que Foucault establece esa interrelación a tres entre soberanía, disciplina y biopoder (no siempre de forma clara) que es característica de los Estados modernos. Según él, estas características fueron llevadas al extremo en el Estado nazi (también en la Unión Soviética⁷), pero estaría presente en todos los Estados modernos. Sin embargo, en este punto Foucault establece ciertos planteamientos de continuidad histórica, casi siempre en relación con el nazismo, que le llevan a afirmar continuidades históricas respecto de nuestras sociedades como aquellas que van de “Nerón a Hitler” (2001: 25) o, a establecer continuidades en aquello que llamó “guerra secreta” y que requería del:

“(…) *dux novus*, del nuevo jefe, el nuevo guía, el nuevo *Führer*; la idea de la quinta monarquía, el tercer imperio o el tercer *Reich*, que será a la vez la bestia del Apocalipsis o el salvador de los pobres. Es el retorno de Alejandro perdido en las Indias; el regreso, tan largamente esperando en Inglaterra, de Eduardo el

⁷ “¿De todos los Estados modernos, de todos los Estados capitalistas? Pues bien, no es seguro. Yo creo, justamente -pero ésta sería otra demostración-, que el Estado socialista, el socialismo, está tan marcado de racismo como el funcionamiento del Estado moderno, el Estado capitalista.” (Foucault, 2003: 223). Vemos también aquí que las diferencias entre las formas de aniquilación son borrosas en los análisis foucaultianos ya que ocurrieron cosas distintas en el exterminio nazi y en los asesinatos masivos de la URSS. No se trata de dilucidar qué fue peor, pero sí de recalcar las diferencias entre ambos.

Confesor. Es Carlomagno dormido en su tumba, que despertará para reanimar la guerra justa; son los dos Federicos, Barbarroja y Federico II, que esperan, en su caverna, el despertar de su pueblo y su imperio; es el rey de Portugal, perdido en las arenas de África, que volverá en busca de una nueva batalla, una nueva guerra y una victoria que será, es vez, definitiva.” (2003: 55).

De no ser por la pervivencia de este poder soberano en estas sociedades que Foucault denomina normalizadoras, no sería posible establecer claramente estas conexiones, ya que la necesidad de éste es el que hace y permite reactivar esas historias. Por desgracia, Foucault en estos cursos tampoco ahonda en estas cuestiones. Lo que sí me parece claro es que Foucault plantea una continuidad entre el Estado nazi y estas formas de poder. Es decir, que el Estado nazi, para poder llevar a cabo paroxísticamente los objetivos del biopoder y de la sociedad disciplinaria, debe pasar por el racismo, el cual, a su vez, es un resto de una forma de dominación basada en el poder soberano y, por tanto, tiene una longitud histórica más larga. De esta forma es como Foucault se esfuerza por justificar la aparición de un racismo aniquilador en una sociedad de normalización sin, como hemos visto, poder llegar a precisar de una manera solvente en mayor detalle el porqué del mismo.

3 THEODOR W. ADORNO: AUSCHWITZ, CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD

Sólo callándose puede pronunciarse
el nombre del desastre.
(Adorno, 2003: 279)

No es posible determinar con exactitud lo que significó Auschwitz para Th. W. Adorno, ni es mi intención aquí tratar de hacerlo. Sin embargo, sí se puede llegar a decir, como ha hecho Zamora, que “Auschwitz será el prisma desde el que Adorno mira la realidad social, la historia, la cultura, el destino de los individuos, la vida cotidiana o las tendencias del sistema económico” (2004: 15). Con ello, lo que pretendo mostrar en este apartado es la forma en la que la Teoría Crítica, que Adorno llegó a igualar con la dialéctica negativa (2020: 65), concibe o analiza Auschwitz desde el punto de vista de la continuidad o discontinuidad histórica propias de la Modernidad y, a su vez, de la lógica dialéctica de imposibilidad de explicación y, por tanto, la imposición de explicarlo al mismo tiempo. Para ello, habría que

comenzar diciendo que “la teoría crítica de la historia renuncia a destilar un sentido a partir de lo sucedido” (Zamora, 2011: 521). Lo cual nos pone ante la tesitura de analizar algo que carece de sentido, es decir, de analizar lo inanalizable. Tal y como lo ha planteado Adorno, lo que hay que tratar es la “unidad de la unidad y la discontinuidad” (2019: 91).

En base a esto, no podemos de ninguna manera considerar Auschwitz como una catástrofe entre otras, “ya que esto supondría bagatelizar todas las catástrofes haciéndolas intercambiables” (Zamora, 1997: 261). Esto sería tanto como equiparar catástrofe e invariabilidad, la catástrofe sería algo permanente en la historia y, por tanto, se corre el riesgo de ontologizar la catástrofe. En el instante en el que se pasa por alto la singularidad de Auschwitz se lo incluye en una cadena, ya sea una en la que se establece una linealidad temporal entre catástrofes, una en la que se miden las magnitudes de las mismas o una en la que se compare a la víctimas en una especie de “competición por la primacía del victimismo” (Postone, 2003: 82-83). Por tanto, es necesario “hacer justicia a la singularidad histórica”, puesto que esta singularidad es “en primer lugar” la de las propias “víctimas de la aniquilación”, pero también las de las propias “formas específicas que dicha aniquilación adopta” (Zamora, 2004: 24). Lo sucedido en Auschwitz no ha sucedido en otro lugar y, sin embargo, la catástrofe se prepara a cada instante en el moderno entramado de socialización capitalista. Si considerar Auschwitz como una catástrofe entre otras nos conducía a dotarla de un sentido histórico o, incluso ontológico, que no tiene, tratarlo como una singularidad aislada nos llevaría a expulsarlo de la dinámica socio-histórica, lo cual sería un error tanto o más grave que el anterior. De esta forma queda excluida toda posibilidad de relación con el propio entramado de socialización en el que tuvo lugar y se correría así el riesgo de considerar Auschwitz algo externo, se lo dotaría de una exterioridad histórico social de la que carece. El extracto que mejor recoge esta dinámica es el que sigue:

“No se puede poner a Auchswitz en analogía con la aniquilación de las ciudades-estado griegas no viendo más que un mero aumento gradual del horror, una analogía con la que conservar la paz del alma. Pero es innegable que los martirios y humillaciones jamás experimentados antes de los que fueron transportados en vagones para el ganado arrojan una intensa y mortal luz sobre el más remoto pasado, en cuya violencia obtusa y no planificada estaba ya teleológicamente implícita la violencia científicamente concebida. La identidad reposa en

la no identidad, en lo aún no acontecido, que denuncia lo acontecido.” (Adorno: 2006, 243-244).

En este sentido, vemos claramente como singularidad y totalidad o unidad y discontinuidad han de ser pensadas juntas (Adorno, 2005: 295)⁸. Creo que puede intuirse que la idea subyacente que guía esta interpretación en todo momento es la de *protohistoria*, que podría ser definida aquí de una forma breve como “una interpretación alegórica de la realidad, que intenta desentrañar de modo monodológico y al mismo tiempo universal” (Zamora, 2004: 174) los hechos históricos. Veamos, de forma somera, cómo se percibe en el pensamiento adorniano esta dinámica respecto de Auschwitz.

La aniquilación sistemática de los judíos carece de una explicación racional. Lo cual no significa que haya que renunciar al intento de interpretar y analizar lo sucedido. Puede analizarse la figura del judío como encarnación de la dimensión abstracta y de la esfera de la circulación de la forma mercancía y, por lo tanto, que los judíos puedan llegar a ser identificados “con el capitalismo mismo” (Postone, 2003: 93); incluso, como hace Postone de forma algo exagerada, pueda llegarse a ver en Auschwitz una “fábrica de destrucción de valor” (2003: 95); así como puede analizarse el proceso mediante el cual el judío es tabuizado y “en su figura retorna lo reprimido” (Zamora y Maiso, 2012: 146); así como también se encuentre en la “frialdad burguesa” un rasgo que posibilitó la catástrofe (Adorno, 2005: 332). De esta forma, a su vez, “los pogromos eran una ruptura del tabú (...): un carnaval de violencia tolerado que ayudaba a interiorizar la violencia de la dominación” (Zamora y Maiso, 2012: 148). Podrá, por otro lado, verse que “todo intento de quebrar la coacción natural quebrando a la naturaleza” (Horkheimer y Adorno, 2018: 68) es una permanencia del mito y una recaída en la coacción del propio sujeto. Se podrá también intentar sacar a la luz la dinámica totalitaria del sujeto abstracto moderno y su pretensión de aniquilación de lo otro en cuanto otro, de ese terror mítico para el que “la mera existencia de lo otro es un escándalo” (Horkheimer y Adorno, 2018: 220); o bien que “la maldición del progreso imparables es la imparables regresión” (Horkheimer y Adorno, 2018: 87); incluso que con la aniquilación del judío se consume la aniquilación del individuo que requería la transición de una sociedad liberal a una sociedad de masas (Zamora, 2001: 231-232).

⁸ Podrá apreciarse ya aquí esta imposibilidad para Foucault, dado que esa unidad es impensable en términos genealógicos.

Pero el hecho de poder mostrar todas aquellas causas que apuntan a lo sucedido, incluso en la forma tan detallada en la que pueden encontrarse en los *Elementos del antisemitismo* de Horkheimer y Adorno (2018: 207-242), no debe hacernos olvidar que:

“Sin embargo, la aniquilación de millones de seres humanos llevada a cabo de modo industrial en los campos de concentración y de exterminio está en contradicción con toda razón económica, aunque sea la ‘razón’ de la cobertura con fuerza de trabajo ‘enemiga’ de las necesidades de la industria bélica o la ‘razón’ de la logística y la concentración de recursos en un momento en el que el ejército alemán se encontraba en una situación más que precaria en los diferentes frentes de batalla. La aniquilación de los judíos no puede ser explicada de modo *funcional* a partir de dichas ‘racionalidades’.” (Zamora, 2004: 39)

Los asesinos “no obtienen beneficio alguno, ni desde el punto de vista económico ni desde el sexual” (Horkheimer y Adorno: 2018, 210), no hay posibilidad de beneficio en la aniquilación masiva. En dichos lugares los prisioneros eran sometidos “a trabajos sin sentido y repetitivos” como también “a formas de destrucción de toda economía racional del tiempo y el espacio” (Zamora, 2011: 504). No hay posibilidad de encontrar un objetivo tras lo sucedido, tal y como indica Zamora. Lo que ocurría en los campos de concentración y exterminio escapa a toda explicación racional: no se puede buscar sentido en lo sucedido en Auschwitz. Si bien Maiso tiene razón cuando afirma que “lo que se revelará como atrocidad se forja en el gris y aparentemente inocuo día a día” (2016: 60), no hay que olvidar que Auschwitz no puede confundirse con el “prejuicio anti-judío del día a día” (Postone, 2003: 89). Esta realidad dialéctica nos impone una mirada dialéctico-negativa sobre la historia. En palabras de Adorno, esta imposición de mirada dialéctica sería algo como que:

“(…), la cuestión del conocimiento de lo histórico es ante todo una cuestión de distancia. En efecto, si uno se acerca, hasta cierto punto, demasiado a los detalles sin, a su vez, hacer estallar al mismo tiempo críticamente los propios detalles, se produce literalmente aquello que designa el muy sabio refrán cuando dice que ‘los árboles no dejan ver el bosque’. Pero, por otra parte, desde una distancia demasiado grande es también imposible captar la historia (...). Hay que intentar, yo diría, conseguir una distancia determinada que, por un lado, se aliene de la construcción total de la historia; y que, por otro, no se consagre al culto de los hechos (...).” (2019: 64).

Una interpretación en la que podamos “construir y negar igualmente la historia universal”, es decir, “la historia universal debe ser apreciada y despreciada al mismo tiempo” (Adorno, 2019: 199). Auschwitz nos obliga a hablar de la permanente catástrofe que es continua en la historia; mientras que, a su vez, debe ser singularizada la propia catástrofe: no tiene ningún sentido en el continuo histórico. Se trata de construir constelaciones de conceptos que aludan a la idea sin llegar a capturarla. No se trata de elaborar un concepto de Auschwitz, puesto que no es posible, pero tampoco se trata de renunciar al concepto en su interpretación. La constelación es la forma que Auschwitz, y con él el sistema entero, le impone al pensamiento de forma que este “piensa en fragmentos” puesto que la propia realidad es fragmentaria “y encuentra su unidad a través de los fragmentos, no pegándolos” (Adorno, 2003: 26). Se trata, como ya vimos, de mostrar fragmentos de metacrítica de la teoría del conocimiento, de crítica de la economía política o de psicoanálisis, pero no buscando una especie de “teoría general” que los articule a todos, sino, poner en constelación nociones como *fetichismo de la mercancía*, *lógica de la identidad*, *proyección patológica* (entre otras), de forma que lleguen a iluminar aquello que no es posible iluminar de otro modo.

No he tratado de realizar una explicación de Auschwitz, ni siquiera la exposición de los minuciosos análisis sobre antisemitismo y sobre la barbarie que Adorno lleva a cabo a lo largo de toda su obra. Lo que he pretendido mostrar es que Auschwitz impone un tipo de lectura histórica en la cual “los conceptos deberían ser reunidos para iluminar, en su constelación, lo carente de concepto” (Adorno, 2020: 234).

4 ¿POR QUÉ DIALÉCTICA NEGATIVA Y NO BIOPOLÍTICA DE AUSCHWITZ?

Si la situación continúa imparabile, la catástrofe será perpetua.

(Adorno, 2006: 61)

En el apartado dedicado a exponer los planteamientos foucaultianos hemos visto que en vez de *Auschwitz*, aparecía *nazismo* o *solución final*; tampoco hemos visto aparecer *antisemitismo* en un sentido estrictamente moderno, sino que siempre era inscrito en una estrategia más general de la guerra de razas y, por tanto, instalado

en la tradición cristiana occidental, una reminiscencia o un resto de la forma de dominación basada en el poder soberano. Se trataría de una reactivación de un antisemitismo histórico con nuevos fines, es decir, una cierta transformación mortífera del antisemitismo medieval en una especie de “neorracismo” (Foucault, 2001: 289-290) generado por la dinámica biopolítica, sin que pudiera darse una explicación solvente de por qué ese racismo específicamente. En cualquier caso, todo lo sucedido adquiriría un sentido al ser introducido en esa corriente o dinámica histórica que Foucault denomina gestión biopolítica de las poblaciones. Llegando incluso a afirmar, el propio Foucault, que “las matanzas han llegado a ser vitales” (2005c: 145), o, en palabras de Deleuze explicando a Foucault: “el genocidio se hace en función de las condiciones de supervivencia de la población que lo comete” (2014: 376). Pero vemos que trata de matanzas en plural, llegando a describir lo llevado a cabo por los nazis como “la mayor matanza que los hombres puedan recordar por ahora” (Foucault, 2005c: 158-159). Vemos así como Auschwitz es introducido por la genealogía foucaultiana en una relación cuantitativa con otras catástrofes y, por tanto, ya no es posible establecer una diferencia cualitativa específica entre ellas. El hecho de que Foucault realice planteamientos genealógicos respecto de las tres formas poder que se articulaban dando lugar al nazismo (y no sólo al nazismo sino a las sociedades modernas en general), es decir, *poder soberano*, *poder disciplinario* y *biopoder* o, de nuevo en palabras de Deleuze: “poder de soberanía, poder de disciplina, poder de control” (2014: 364), le lleva, como muestran Milchman y Rosenberg, a ver en Auschwitz “la culminación de las técnicas de dominación” (1996: 102-103)⁹. De tal forma que, para estos autores, las “categorías básicas foucaultianas, como biopoder, sociedad carcelaria, tecnologías disciplinarias y normalizadoras y el cuerpo domesticado, entre otras, pueden iluminar la estructuración del mundo de muerte y su incipiente universo genocida” (1996: 102-103). Pueden así observar, en este sentido, cómo “la dimensión carcelaria de la modernidad” constituye la “matriz histórica en la que emergen el nazismo y el Holocausto” (1996: 103).

De esta forma Auschwitz queda completamente subsumido bajo la lógica del poder de la Modernidad. En ella se han desarrollado unas formas de poder que culminan en Auschwitz, siendo éste la culminación de la forma específicamente moderna de dominación (con la consecuente paradoja de necesitar de elementos premodernos). Sin embargo, el hecho de incluir a Auschwitz de forma completa en

⁹ Cursivas mías.

la Modernidad y, por tanto, en la biopolítica (en su articulación con las otras formas de poder) nos hace correr el riesgo de introducirlo en “el propio horizonte experiencial” (Zamora, 2004: 40) y, por tanto, haberlo dotado de un sentido que realmente no tiene.

Si bien es cierto que Adorno pueda llegar a afirmar que:

“El genocidio es la integración absoluta que se prepara en todas partes donde los hombres son nivelados, pulidos, como se decía en el ejército, hasta que, desviaciones del concepto de su perfecta nulidad, literalmente se los extermina. Auschwitz confirma el filosofema de la identidad pura como la muerte. (2005: 332)

No es menos cierto que Adorno sentencia: “lo que han hecho los alemanes escapa a la comprensión” (2006: 108); y esta es la dialéctica en la que es capaz de moverse el pensamiento adorniano. Una dialéctica impuesta por la cosa misma, de la que Foucault y sus planteamientos genealógicos no pueden dar cuenta. La forma de reconstrucción de la catástrofe llevada a cabo de forma indirecta por Foucault no se acerca a lo sucedido realmente, porque al incluirlo en un pensamiento racional ha sucumbido, en cierta manera, a “la trampa de una explicación causal determinista” (Zamora, 2004: 25). De esta manera Foucault puede hablar de una genealogía de las formas de poder en la Modernidad pero no de Auschwitz en cuanto tal; el pensamiento de Foucault es un pensamiento que no es capaz de medirse “con lo más extremo” y, por tanto, corre el riesgo de volverse cómplice. El método genealógico y, por tanto, la biopolítica, sucumben ante Auschwitz porque no es capaz de realizar un análisis dialéctico del mismo. Su análisis establece elementos de continuidad y discontinuidad histórica, pero mantiene un bloque granítico respecto de la Modernidad, como vimos que hacía con el antisemitismo, elemento premoderno introducido en la forma de dominación moderna. Esta exterioridad e interioridad histórica impide cualquier tipo de lógica de continuidad o discontinuidad en un sentido dialéctico y, lo que es aún peor, no puede establecer una interpretación histórica justa con las víctimas. Como advirtió Benjamin: “La historia se descompone en imágenes, no en historias” (2005: p. 478), por lo que las genealogías de Foucault yerran el tiro en sus análisis, dado que construyen historias lineales. En cambio, la teoría crítica sí está en disposición de hacerlo ya que, como bien indica Claussen: “el lenguaje de la Teoría Crítica no es el alemán ni el inglés, sino la dialéctica” (2016: 17). Foucault, al renunciar a la dialéctica renuncia a la

comprensión de una realidad dialéctica; «*sin dialéctica no puede haber teoría crítica*» (Claussen, 2016: 17)¹⁰.

Sólo el «método» constelativo es aquel que puede llegar a dejar hablar a la cosa misma. El pensamiento dialéctico-negativo de Th. W. Adorno es el que ha tomado realmente en serio la petición de Benjamin de que “articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal como realmente ocurrió’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como fulgura en el instante de un peligro” (2009: 142). Por eso no se trata de hacer una lectura “negativa de la historia” (Zamora, 1997: 259), el hecho de tener que plantear la lectura histórica a partir de continuidad y discontinuidad es una imposición propia del entramado de socialización. No debería intentar pensarse en términos de linealidad histórica. Precisamente la noción de protohistoria atenta contra esa linealidad, articula presente y pasado con el objeto de “permitir una mirada al presente desde configuraciones que rompan con sus propias obnubilaciones” (Zamora y Maiso, 2012: 141). La genealogía foucaultiana permanece presa dentro de esa lectura lineal¹¹ y, por lo tanto, de esas obnubilaciones. En cambio, la teoría crítica construye esa protohistoria que es capaz, por un lado, de celebrar un “banquete al pasado” (Benjamin, 2005: 484), pero también de buscar un “choque frontal contra el pasado mediante el presente” (Benjamin, 2005: 473), de manera que:

“No es que lo pasado arroje luz sobre el presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen, una discontinuidad.” (Benjamin, 2005: 464).

El hecho de que sea el propio sistema el que impone una lectura en la que hay que pensar la unidad de unidad y discontinuidad, convierte a los planteamientos foucaultianos en ciertamente estériles respecto de la comprensión tanto de Auschwitz, como del presente, ya que no es capaz de pensar más que en términos de unidad o de discontinuidad pero no de la dialéctica histórica entre ambos.

¹⁰ Cursivas en el original.

¹¹ Sería, seguramente, pertinente prestar atención aquí a las palabras de Horkheimer: “la teoría de la historia nietzscheana se equivoca; (...), no entiende el movimiento el mundo actual, porque desconoce las leyes económicas” (1999: 129). Esto sería también aplicable a la genealogía llevada a cabo por Foucault, ya que al desconocer el funcionamiento de la forma mercancía, olvida aspectos cruciales de la realidad social. Aunque las referencias a Nietzsche sean comunes, no es posible decir que haya genealogía en la obra de Th. W. Adorno como indica Allen (2021: 180).

Interpretar Auschwitz como una quiebra y hacerlo desde la linealidad genealógica del poder es incompatible, dado que supone, a su vez, una quiebra con la propia Modernidad misma. Pero, además, la genealogía en su linealidad intraepocal imposibilita la relación entre las víctimas en distintos momentos históricos, ya que, o bien las sitúa en un mismo saco a todas y sólo las diferencia por la magnitud de la catástrofe, o las aísla por la forma de poder de la que son víctimas; eliminando así la posibilidad de hacer justicia a cada víctima, se pierde la “débil fuerza mesiánica” de la que hablara Benjamin (2021: 67). Porque cada víctima es en sí misma una denuncia de la propia idea de progreso.

Pero precisamente por eso este escrito no ha pretendido ser en ningún momento exclusivamente una discusión escolástica sobre metodología entre genealogía y dialéctica negativa. Sino que busca cumplir con el mandato adorniano de que Auschwitz, que no debía existir, al menos no se repita (Adorno, 2019: 386). En un momento sociohistórico como en el que nos encontramos, en el que la amenaza de la absoluta catástrofe es constante, en el que el colapso del capital amenaza con arrastrarnos con él, la actitud del teórico crítico debe ser la de pensar para frenar la imparable transformación de la catástrofe absoluta en absoluta catástrofe. Si se quiere estar en condiciones de, “dirigiéndose al horror”, afrontarlo y “en la conciencia no atenuada de la negatividad” afirmar “la posibilidad de lo mejor” (Adorno, 2006: 29-30) será necesario pensar protohistóricamente y no genealógicamente y, para ello, siempre será más pertinente *Mínima Moralia* que *Historia de la sexualidad*.

REFERENCIAS

- ADORNO, Th. W. (1996): *Introducción a la sociología*, Barcelona: Gedisa.
- ADORNO, Th. W. (2003): *Notas sobre literatura*, Obra completa 11, Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2005): *Dialéctica negativa*, Obra completa 6, Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2006): *Mínima Moralia*, Obra completa 4, Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2019): *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, Buenos Aires: Eterna cadencia.
- ADORNO, Th. W. (2020): *Lecciones sobre dialéctica negativa*, Buenos Aires: Eterna cadencia.
- ALLEN, Amy (2016): *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Nueva York: Columbia University Press.
- ALLEN, Amy (2021): *Critique on the Couch, Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*, New York: Columbia University Press.

- BENJAMIN, Walter (2005): *El libro de los Pasajes*, Madrid: Akal.
- BENJAMIN, Walter (2009): *Estética y política*, Buenos Aires: Las cuarenta.
- BENJAMÍN, Walter (2021): *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, Madrid: Alianza Editorial.
- CLAUSSEN, Detlev (2006): *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia: Editorial Universidad de Granada.
- CLAUSSEN, Detlev (2016): “Catástrofes civilizatorias, experiencia y teoría crítica de la sociedad” en Zamora, J. A., Mate, R., y Maiso, J. (Eds.), *Las víctimas como precio necesario*, Madrid: Trotta.
- DELEUZE, Gilles (2014): *El poder. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires: Editorial Cactus.
- FOUCAULT, Michel (2001): *Los anormales*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2003): *Hay que defender la sociedad*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2005a): *La sociedad punitiva*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2005b): *El poder psiquiátrico*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2005c): *Historia de la sexualidad*, vol. 1., Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2008): *Seguridad, territorio, población*, Madrid: Akal.
- HORKHEIMER, Max (1999): *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid: Tecnos.
- HORKHEIMER, M., y ADORNO, Th. W. (2018): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Ediciones Trotta.
- KAFKA, F. (2012): *Aforismos*, Barcelona: Penguin Random House.
- KESSLER, S. J. (2014): “Foucault and the Holocaust: Epistemic Shift, Liminality and the Death Camps”, *Dapim: Studies on the Holocaust*, Vol. 28, Nº. 3, 139-154.
- MAISO, J. (2016): “Sobre la producción y reproducción social de la frialdad” en Zamora, J. A., Mate, R., y Maiso, J. (Eds.), *Las víctimas como precio necesario*, Trotta, Madrid.
- MILCHMAN, A., y ROSENBERG, A. (1996): “Michel Foucault, Auschwitz and modernity”, *Philosophy Social Criticism*, vol, 22, nº 1, 101-113.
- POSTONE, Moishe (2003): “The Holocaust and the Trajectory of the Twentieth Century”, en Postone, M., y Santer E., (Eds), *Catastrophe and Meaning. The Holocaust and the Twentieth Century*, Chicago: The University of Chicago Press, 81-114.
- ZAMORA, J. A. (1997): “Civilización y barbarie. Sobre la Dialéctica de la Ilustración en el 50 aniversario de su publicación”, *Scripta Fulgentina*, Año VII/2, Nº 14, julio-diciembre, 255-291.
- ZAMORA, J. A. (2001): “Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 28, 231-243.
- ZAMORA, J. A. (2004): *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Editorial Trotta, Madrid.
- ZAMORA, J. A. (2011): “Memoria e historia después de Auschwitz”, *ISEGORÍA, Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 45, 501-523.
- ZAMORA, J. A. y MAISO, J. (2012): “Teoría crítica del antisemitismo”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 4, 133-177.

SUBJETIVACIÓN Y SUFRIMIENTO EN THEODOR W. ADORNO: REFLEXIONES “DESDE” LA VIDA DAÑADA

*Subjectivation and Suffering in Theodor W. Adorno:
Reflections “From” Damaged Life*

JOSÉ A. ZAMORA*

joseantonio.zamora@cchs.csic.es

Fecha de recepción: 8 de noviembre de 2021
Fecha de aceptación: 25 de noviembre de 2021

RESUMEN

La autonomía es posiblemente el concepto que mejor define la cultura moderna. El sujeto autónomo aparece como el logro y el proyecto siempre inacabado de la modernidad. Lo que la modernidad filosófica llama subjetividad y las nociones asociadas a ella (autonomía, conocimiento objetivo, autoconciencia, libertad, voluntad moral, etc.) no pueden pensarse sin tener en cuenta las relaciones sociales que la producen, por mucho que se diferencie entre génesis y validez. Th. W. Adorno es uno de los pensadores que más ha profundizado en el significado de la experiencia del sufrimiento socialmente producido para aclarar la relación entre el individuo y la sociedad y desmitificar las ilusiones de la subjetividad constitutiva moderna. Su obra relaciona la cuestión de la verdad, la crítica de la dominación social, el cuestionamiento de la moral y la formulación de un nuevo imperativo ético, incluso la posibilidad misma del arte, con la experiencia del sufrimiento. Este artículo desarrolla un análisis de la relación entre el sufrimiento, la subjetividad y la sociedad con la ayuda de las aportaciones de Th. W. Adorno.

Palabras clave: subjetividad, sufrimiento, experiencia, dominación social.

ABSTRACT

Autonomy is arguably the concept that best defines modern culture. The autonomous subject appears as the achievement and always unfinished project of modernity. What philosophical modernity calls subjectivity and the notions associated with it (autonomy, objective knowledge, self-consciousness, freedom,

* Instituto de Filosofía (CSIC), Madrid.

moral will, etc.) cannot be thought of without taking into account the social relations that produce it, however much one may differentiate between genesis and validity. Th. W. Adorno is one of the thinkers who has delved most deeply into the significance of the experience of socially produced suffering in order to clarify the relation between the individual and society and to demystify the illusions of modern constitutive subjectivity. His work relates the question of truth, the critique of social domination, the questioning of morality and the formulation of a new ethical imperative, even the very possibility of art, to the experience of suffering. This contribution develops an analysis of the relationship between suffering, subjectivity and society with the help of Th. W. Adorno's contributions.

Keywords: subjectivity, suffering, experience, social domination.

Cuando Th. W. Adorno publica en 1951 un conjunto de reflexiones escritas en forma de breves ensayos o largos aforismos durante el exilio en EEUU con el título *Minima moralia*, le añade un elocuente subtítulo: "Desde la vida dañada". Quien por ley debería haber sido aniquilado y solo por azar, según sus palabras, había escapado al exterminio perpetrado por los nocional-socialistas, sentía la "drástica culpa del que se libró", un sentimiento que nacía de la inevitable complicidad del superviviente con el principio básico de la subjetividad burguesa que hizo posible aquel exterminio: la frialdad (Adorno, 1966a: 355s). Th. W. Adorno no albergaba duda al respecto: no es posible seguir viviendo si se tiene presente permanentemente el sufrimiento ingente que significó la catástrofe. Seguir reproduciendo la propia existencia bajo las condiciones que estable la socialización capitalista exige frialdad también frente al sufrimiento de los que fueron aniquilados. Esa frialdad no es meramente un atributo particular de algunos individuos insensibles, sino un principio objetivo de las relaciones sociales bajo las que reproducimos nuestra existencia en la sociedad capitalista el conjunto de sus miembros (Maiso, 2016).

Así pues, a la hora de repensar los vínculos entre subjetivación y sufrimiento, no conviene pasar por alto que Th. W. Adorno no escribe *sobre* la vida dañada, sino *desde* ella. En *Minima moralia* no es el sujeto soberano, dueño de su voluntad y su capacidad de conocer, quien sienta cátedra sobre la vida justa, sino un sujeto doblemente herido por la violencia de la barbarie que asoló Europa y por la aguda conciencia del precio deshumanizador que supone seguir viviendo durante y tras la catástrofe, es decir, un sujeto que sabe de la imposibilidad de una vida justa en medio de lo falso (Adorno, 1951a: 43), y que, por tanto, reconoce que ya no es posible una experiencia de la verdad sobre la vida más que confrontándose con su forma alienada, es

decir, con “los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en lo más recóndito” (Adorno, 1951a: 13).

En efecto, el pensamiento queda paralizado ante un despliegue semejante de destrucción efectiva que asume incluso, como precio irracional, la autodestrucción final. También palidecen ante ella los grandes referentes de la modernidad ilustrada: la razón, el sujeto, la autonomía, la emancipación, el progreso, etc. El vuelco de medios y fines que socavaba el imperativo ilustrado de tratar a los individuos como fines en sí y que todavía podía ser criticado y combatido en el seno de esa tradición, una vez se ve consumado en la transformación de la vida en una aparición efímera, evidencia el absurdo de un proceso de modernización capitalista frente al que ya no cabe ingenuidad alguna. La barbarie no es lo otro de ese proceso, sino que hunde sus raíces en él y en sus contradicciones. Y esto obliga a una autocrítica radical de la modernidad ilustrada y sus figuras fundamentales de autocomprensión. En primer término, la de sujeto, que compendia en sí el conjunto de ideas fuerza de dicha modernidad. Todos los esfuerzos de crítica radical de la subjetivación y la subjetividad¹ moderna por parte de Th. W. Adorno están motivados por las experiencias de barbarie que asolan el siglo XX. Y eso es lo que le impulsa a intentar desentrañar no solo los procesos que la constituyen, sino también el vínculo entre la objetividad aplastante de la dinámica histórica y la disolución del sujeto, que en los campos de exterminio se volvió total, pero nunca estuvo limitada a ellos.

Antes de entrar a analizar la aportación de Th. W. Adorno en esta cuestión, conviene realizar una aproximación, aunque sea somera, al procedimiento de su filosofía social interpretativa (*Deutung*), sobre todo a la manera en que se conectan en ella la *experiencia* de la sociedad y la *teoría* crítica de la misma. Como veremos, esta conexión es fundamental en el tema que aquí se aborda.

1 EXPERIENCIA INDIVIDUAL Y TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Th. W. Adorno reflexiona a lo largo de *Minima moralia* una y otra vez sobre las condiciones de posibilidad de una indagación como esa sobre la experiencia de disolución del sujeto, que necesariamente posee un carácter aporético. Es aporética porque

¹ Por “subjetivación” entiendo el proceso de constitución de la individualidad específica de las sociedades modernas y por “subjetividad” la figura bajo la que esa individualidad se reconoce a sí misma. Dicha figura posee tanto un carácter ideológico como un carácter contradictorio que pone en cuestión continuamente los límites impuestos por su constitución.

reproduce, aunque no quiera, la ilusión de un sujeto cuya existencia es cuestionada por ella misma a partir de la experiencia de su aniquilación. Por eso no puede entregarse sin más a la inmediatez de una experiencia subjetiva aparentemente auténtica pasando por alto la mediación objetiva que la constituye y la trasciende. Sin embargo, por otro lado, tampoco cabe comprensión teórica alguna de la objetividad que disuelve la forma “sujeto” sin la experiencia dolorosa del individuo vaciado de la sustancia que únicamente puede provenir de una objetividad no antagónica y libre de coacción. Siguiendo la intención de Hegel y no su toma de partido por la falsa totalidad contra lo singular, Th. W. Adorno considera precisamente aquello que desaparece como lo esencial para dar cuenta del verdadero carácter de la falsa totalidad (Adorno, 1951a: 15). El reconocimiento del primado de la totalidad antagonista, de la tendencia objetiva que se manifiesta en la aniquilación del individuo, su eficaz aliado, prohíbe su hipostatización, pero más todavía la glorificación de una universalidad a cuya negatividad solo se accede a través de la experiencia individual de la coacción y la dominación que arruinan su vida: “En la era de su desmoronamiento, la experiencia que hace el individuo de sí mismo y de lo que le sucede contribuye una vez más a un conocimiento que él simplemente ocultaba mientras se interpretaba positivamente a sí mismo sin fisuras como la categoría dominante” (Adorno, 1951a: 16).

El punto de intersección entre la objetividad antagónica y la experiencia individual es el sufrimiento, “objetividad que pesa sobre el sujeto”. Lo “que experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está mediado objetivamente” (Adorno, 1966a: 29). De ahí que para Th. W. Adorno los dos polos, experiencia individual y teoría crítica de la sociedad, se reclamen mutuamente, sin que desaparezca la tensión entre ambos y sin que ninguno pueda prescindir del otro en ningún momento (Adorno, 1968a: 186). La teoría que pretende ser autoconciencia crítica de unas relaciones sociales cosificadas y casi blindadas frente a su cuestionamiento teórico y práctico, tiene que alimentarse de la experiencia subjetiva. Pero dicha experiencia necesita de esa misma teoría, si es que ha de llegar a ser una experiencia no recortada ni reglamentada. Esto es posible porque se trata de una experiencia que se desarrolla a partir de su objeto en cuanto objeto contradictorio y dinámico y que, precisamente por eso, no es puramente subjetiva e insustancial: recoge en sí toda la carga de la objetividad que la atraviesa y, en cuanto mediada por la racionalidad que la informa, posibilita su abordaje teórico, el trabajo del concepto. Adorno nunca consideró can-

celada la *posibilidad*, por muy debilitada que fuera, de experimentar como tal la coacción que sufren los individuos en una sociedad marcada por la tendencia a la socialización total. Asimismo, nunca dejó de confiar en la posibilidad de que el contenido de esa experiencia pudiera emerger en la interpretación de los fenómenos sociales y culturales. Y sobre ese contenido es sobre el que debía volcarse la teoría de la objetividad social (Meyer, 2005: 132ss).

Sin embargo, su programa de teoría social crítica, tempranamente formulado en la lección inaugural “Actualidad de la filosofía” (1931), no pretendía un conocimiento capaz de abarcar la totalidad social gracias a la fuerza del espíritu, sino que más bien buscaba penetrar en los fenómenos singulares y, de manera inmanente con el apoyo de una dialéctica materialista, no solo mostrar en ellos la totalidad antagonista, sino hacer saltar por los aires el conjunto de lo meramente dado (Adorno, 1931: 344).

“Si la experiencia ha de recuperar aquello de lo que una vez fue capaz y de lo que el mundo administrado la expropia: penetrar teóricamente en lo inaprehendido, entonces tendría que desentrañar conversaciones, actitudes, gestos y fisonomías hasta en lo insignificamente diminuto y hacer hablar a lo petrificado y enmudecido, cuyos matices son tanto huellas de la violencia como mensajes secretos de una posible liberación” (Adorno, 1968a: 193s).

La “sociedad” debe hacerse legible en los fenómenos históricos singulares por medio del examen de la génesis de lo inmediatamente dado, de lo petrificado como ‘segunda naturaleza’, pero en realidad devenido históricamente y constituido socialmente. En esto consiste, según Th. W. Adorno, el procedimiento de K. Marx en su crítica de las formaciones sociales capitalistas (Adorno, 1964/1965: 190). La mediación social se manifiesta y es identificable en lo mediado, en los individuos singulares, en las situaciones e instituciones concretas. Asimismo, solo a través de la explicitación de la mediación que los constituye sin subsumirlos completamente es posible hacer justicia a su concreción y cuestionar una identidad coagulada que niega cualquier trascendencia de lo fáctico (Adorno, 1965: 10). La filosofía social interpretativa en cuanto dialéctica negativa no procede *more* hegeliano, sino que saca a la luz el carácter mediado de lo concreto por medio del despliegue de la constelación de fenómenos empíricos en la que se encuentra, colocándolo en una trama de interrelaciones con otros fenómenos y movilizándolo un conjunto de diferentes perspectivas interpretativas fundamentalmente provenientes de la psicología social psicoanalítica, de la sociología, de la teoría de la cultura y de la crítica de la economía política.

Dichas perspectivas no poseen un carácter cerrado y acabado, no son corpus doctrinales estancos, no son explicaciones totales; más bien están sometidas a un triple proceso de transformación debido a su dinámica de desarrollo interno, a su confrontación con una realidad histórica, ella misma dinámica y cambiante, y a las tensiones productivas entre las diferentes perspectivas teóricas, irreducibles entre sí (Adorno, 1955; Heitmann, 2017: 56ss). Con todo, este entramado teórico encuentra en la crítica de la economía política y, específicamente, en la crítica de la forma mercancía, la clave fundamental de interpretación de los fenómenos concretos que actúa como punto focal del trabajo teórico.

Sin embargo, todo esto no basta. Para que el sufrimiento de los individuos causado por la sociedad aplastante encuentre *expresión*, Th. W. Adorno recurre, siguiendo a Walter Benjamin, a imágenes y alegorías, a elementos de representación estético-expresivos y a recursos retóricos que trastornan las visiones rutinarias. Las imágenes, que ni son creaciones arbitrarias ni arquetipos invariantes, sino construcciones que intentan responder al material histórico, actúan como catalizadores del proceso de reflexión y representación y ofrecen una cristalización desveladora del enigma en que se ha convertido la realidad social. La forma “ensayo” es la que se ajusta a esta idea programática (Adorno, 1958). Pensemos, por ejemplo, en el Odiseo de la *Dialéctica de la Ilustración* como imagen dialéctica, como alegoría del sujeto moderno, y el capítulo dedicado a él como un modelo de ensayo. De esta manera es como las interpretaciones muestran y critican la totalidad antagonista, esto es, el modo como las relaciones de dominación capitalista y su violencia se inscriben en los fenómenos sociales y los individuos singulares y se reproducen en y a través de ellos. La crítica se juega para Th. W. Adorno en la capacidad de mostrar en esos fenómenos e individuos que “la totalidad es lo falso” (Adorno, 1951a: 55).

2 CRÍTICA DE LA SUBJETIVIDAD CONSTITUTIVA

Th. W. Adorno puso buena parte de su empeño teórico en desentrañar los vínculos de los procesos de subjetivación y su resultado con la configuración de las relaciones sociales en la sociedad burguesa capitalista. El principio proto-burgués de la afirmación de la subjetividad autónoma es un principio derivado, cuya génesis es preciso sacar a la luz, en primer lugar, para entender por qué la promesa de emancipación moderna ha fracasado y, en segundo lugar, para intentar abrir a los individuos aquellas posibilidades de libertad y singularidad que la totalidad social antagonica

bloquea. Uno de los conceptos con los que el marxismo occidental lleva a cabo una crítica de la subjetividad constitutiva moderna en la primera mitad de siglo XX es el concepto de *cosificación*. No se puede negar el mérito de Georg Lukács a la hora de desplegar las potencialidades que ese concepto posee en Marx, Weber y Simmel de cara a realizar una crítica a fondo de la subjetivación burguesa (Lukács, 1968; Lukács et al., 2012). La cosificación de las relaciones sociales y su expresión en la conciencia ordinaria y en las categorías filosóficas, políticas y económicas burguesas produce una forma de conciencia y de subjetividad ella misma cosificada.

Pero la subjetivación bajo esta forma de socialización genera la ilusión socialmente necesaria de una autonomía sin la que no puede funcionar la esfera de la circulación y con ella la reproducción de la objetividad social abstracta.

“En general, el individuo no es sólo el sustrato biológico, sino al mismo tiempo la forma refleja del proceso social, y su conciencia de sí mismo como ser en sí es esa apariencia que se necesita para aumentar el rendimiento, mientras que el individualizado funciona en la economía moderna como un mero agente de la ley de valor” (Adorno, 1951a: 261).

La autopercepción como subjetividad constitutiva, que alcanza máxima expresión en la filosofía idealista, supone una pérdida de realidad, una pobreza de experiencia y, sobre todo, un *olvido*. Del mismo modo que el orden social capitalista oculta su génesis histórica y el carácter social de las relaciones cosificadas y autonomizadas frente a los individuos, la idea de subjetividad constitutiva olvida y desconoce las condiciones sociales de su constitución y el carácter cosificador de su relación con el mundo, con los otros y consigo misma, que es resultado de la cosificación de esas condiciones sociales. Pensar y actuar bajo la mediación del capital, esto es, de la universalidad social abstracta, solo es posible si el primado y la prelación de esa universalidad permanecen inconscientes.

En este sentido, la subjetividad autónoma, el principio de individuación moderno, no es sin más aquello que se opone por sí misma a la heteronomía, al dominio del universal social sobre los individuos singulares. Como señala Th. W. Adorno en muchos de sus textos, cuanto más se afirma ciegamente esa individualidad, cuanto más está juramentada con la propia autoconservación a través del antagonismo social, tanto más sucumbe el sujeto a la mediación social de unas relaciones determinadas por los principios de intercambio capitalista y de dominación de la naturaleza exterior e interior. La crítica de la dominación social no puede realizarse en nombre de una subjetividad constitutiva, pues dicha subjetividad, en la afirmación irreflexiva

de sí misma y en la desconsideración de las mediaciones sociales que la constituyen, afirma y confirma la síntesis social que la produce y la destruye al mismo tiempo (Muñoz, 2002: 388s).

Th. W. Adorno elabora un complejo modelo de mediación dialéctica que, en la forma como se articula, posee un índice histórico innegable (revisable), pero contiene una riqueza de matices que no siempre se tiene en cuenta: solo desde ella es posible precisar la relación entre lo universal y lo singular, la identidad y lo no-idéntico, el individuo y la sociedad. Ningún término de la relación puede tomarse como punto de apoyo fijo o fijado al margen de la mediación, lo cual no quiere decir que sea ella la que se ontologice o se positivice. El concepto de mediación en Th. W. Adorno trata de atender al poder de la objetividad, de la universalidad social abstracta, desvelar su carácter coactivo, su pretensión totalizadora y, al mismo tiempo, señalar su fracaso último, la imposibilidad de alcanzar una identidad lograda mientras exista la coacción. Desmentir, por tanto, su naturalización o su insuperabilidad. El éxito de una completa identidad coactiva es la completa aniquilación de los individuos: Auschwitz. Solo ahí se cumple el principio de identidad acabada en su negatividad aniquiladora. Pero también solo desde ahí se entiende el *telos* al que apunta dicho principio que informa la síntesis social llevada a cabo por capital. Esto quiere decir que no existe singularidad fuera o al margen de la mediación, pero la singularidad no desaparece completamente en ella. La coacción insta permanentemente una distancia, genera un resto no completamente integrable. La “dialéctica negativa” es inseparable de esta determinación no afirmativa de la categoría mediación que lleva a cabo Th. W. Adorno.

En este sentido, la universalidad social abstracta que acompaña todas mis representaciones y se reproduce en todas mis actividades está remitida a la conciencia singular y por lo tanto a la presencia de un cuerpo. En él y en su vulnerabilidad explora Th. W. Adorno la posibilidad de una experiencia en la que mostrar esa universalidad abstracta y su carácter coactivo gracias a aquello que no queda completamente subsumido en ella. Esta remisión del movimiento de la conciencia individual al cuerpo del individuo singular, del que ella ciertamente no puede ser deducida, pero del que procede toda moción del espíritu, es el fundamento de la posibilidad de una experiencia no reglamentada, esto es, de algo que se resiste a las síntesis de la conciencia constitutiva bajo la preminencia de la universalidad abstracta.

No obstante, la prioridad de dicha universalidad social es real y no se disuelve por la fuerza de una conciencia que se le oponga, tanto más si esa conciencia está

constituida por ella. “En realidad –escribe Adorno– el modo de producción capitalista no permite ninguna experiencia en sentido verdadero, y toda la cultura burguesa es el esfuerzo por engañar al respecto” (Adorno, 2003: 76). A pesar de todo, Adorno supone en los individuos, o al menos en algunos de ellos, la libertad necesaria para experimentar la impotencia real frente a la universalidad social abstracta. Como veremos, esta es la paradójica fuerza del sujeto con la que “desbaratar el engaño de la subjetividad constitutiva” (Adorno, 1966a: 10). A través de la experiencia de esa impotencia conserva el sujeto una potestad sobre sí que no se engaña a sí misma interpretándose ilusoriamente como autonomía. Esa experiencia no es un sustrato ontológico, sino un potencial. No se trata, pues, de imaginar una autonomía libre, en la que en realidad se realiza el sometimiento del individuo a la relación del capital, sino de hacerse de la mediación social gracias al vínculo indisoluble con la naturaleza que en el sujeto y fuera de él es sometida a la coacción de la síntesis abstracta (Scheit, 2015: 25). El sujeto de la experiencia no reglamentada no es el sujeto que se cree autónomo, sino el sujeto dañado, que en el daño sufrido es capaz de recordar la naturaleza quebrantada en él y fuera de él. Su receptividad para el sufrimiento es la función cognitiva fundamental del individuo dañado: la experiencia tanto de la violencia de la mediación como de que no todo en el sujeto y en el objeto se agota y desaparece en ella.

Pero, antes de explorar las posibilidades de una experiencia no reglamentada en relación con el sufrimiento, es preciso preguntarse por los mecanismos que bloquean esas posibilidades y mantienen atrapados a los individuos entre la ilusión de una subjetividad constitutiva y la identificación impotente con una universalidad social abstracta que lo debilita y amenaza con liquidarlo. En todo caso, el triunfo de la heteronomía, la jerarquía y la obediencia ciega que representa el fascismo en Europa resulta un enigma inexplicable desde el punto de vista de las múltiples idealizaciones de la subjetividad hegemónicas en la modernidad.

3 ECONOMÍA PSÍQUICO-LIBIDINAL DE LA DESTRUCCIÓN DEL INDIVIDUO

La dinámica destructiva de socialización capitalista no solo se despliega por medio de las estructuras de dominación económica, sino que pasa a través de la psique de los individuos. Como es bien conocido, Th. W. Adorno ve en el genocidio perpetrado por los nazis, en el antisemitismo y en la industria cultural las manifestaciones

más nítidas de esta lógica destructiva de la individualidad. No es que aplique una lógica deductiva que deriva con una necesidad férrea dicha destrucción de la dinámica histórica, pero esos fenómenos sociales e históricos obligan a desentrañar su inscripción en esa dinámica. Lo cual no significa que la irracionalidad del genocidio se derive de la lógica de reproducción del capital. Pero, al contrario, tampoco es imputable a una irracionalidad hipostatizada como sustrato inextirpable de la naturaleza humana que reaparece de manera recurrente en la historia. Sin pretensión de ofrecer una explicación total de esos fenómenos, el necesario esfuerzo explicativo pasa para Th. W. Adorno y para la Teoría Crítica por aclarar en lo posible la conexión entre la socialización capitalista, estructura de necesidades de los sujetos y la efectividad social del antisemitismo y la industria cultural.

Aunque en el capitalismo resulta decisiva la autonomización de las relaciones sociales en estructuras emancipadas respecto a sus portadores individuales, que, si bien se reproducen a través de ellos, lo hacen por encima de sus cabezas (cf. Clausen, 1995: 37), esto no impide que la contradicción social de carácter procesual medie de manera universal todo lo individual y por tanto que posea una doble cara psicológica-individual y sociológica. La interiorización de la dominación social cristaliza en el individuo a través de los conflictos psíquico-libidinales. Y esos conflictos son constitutivos del doble carácter del yo, dependiente de las exigencias externas e internas y relativamente independiente frente a ellas. Th. W. Adorno sostiene que es posible reconocer en esos conflictos psíquico-libidinales la mediación del antagonismo social y que, por lo tanto, son una fuente de conocimiento imprescindible sobre el antagonismo social mismo y sus efectos sobre los individuos (Adorno, 1955: 50)².

La aportación del psicoanálisis es tan importante porque ofrece una triple descripción de los fenómenos psíquicos: tiene en cuenta la *economía* de energías y estímulos bajo el principio de placer-displacer, la *tópica* de ello, yo y superyó y la *dinámica* de los persistentes conflictos pulsionales (Freud, 1925: 85; cf. Kirchhoff, 2010). La necesidad vital y la menesterosidad del recién nacido lo remiten para su supervivencia al entorno y las personas que puedan reconocer las necesidades que reclaman una satisfacción y la eliminación de la tensión que generan. De este modo se pone

² A esta posibilidad de vincular psicoanálisis y teoría crítica no le han faltado críticas más o menos justificadas. Cf. Reiche, 2004; Schneider, 2011. Para un juicio más ponderado que no oculta las tensiones, contradicciones, unilateralidades e imprecisiones de la lectura adorniana de Freud, cf. Schiller, 2017: 214-270.

en marcha el proceso de individuación que posee un carácter conflictivo entre deseo/necesidad y respuesta/desamparo, entre fantasía y realidad, entre recuerdo del objeto y presencia real. El propio aparato psíquico se va formando en este proceso de carácter conflictivo y está marcado en su constitución por él. La superación de un esquema de acciones reflejas y satisfacciones inmediatas del deseo gracias a la inhibición o la postergación de la satisfacción es la condición del pensar, del soñar, de la escisión entre consciente e inconsciente, de la represión y la aparición de síntomas, etc. Esto es, la condición de la individuación y de la cultura. Así pues, el conflicto deseo-realidad resulta constitutivo de lo psíquico, que de este modo queda anclado permanentemente al cuerpo, sin que lo corporal pueda ser reificado en cuanto naturaleza anterior y externa a la mediación social. Tampoco el análisis permite el acceso directo a un sustrato natural que se pueda fijar al modo positivista; tan solo permite rescatarlo mediante la reconstrucción del proceso de individuación gracias a su traducción y reelaboración (Kirchhoff, 2009). Las necesidades no son una realidad primera y no mediada (Adorno, 1942: 392).

De este modo, la necesidad vital anuda a los individuos a la totalidad social (Adorno, 1952: 35), de la que dependen para asegurar su supervivencia, pero que perpetúa sus sufrimientos y les impone innumerables renunciaciones. La interiorización de las normas y de las prohibiciones sociales cristaliza en la instancia del superyó, por la que la sociedad se extiende al ámbito psíquico y pulsional. En “colaboración” con el yo organiza los mecanismos de defensa y la represión, a través de los que se sustancia la mediación entre los impulsos del ello, los mandatos del superyó y las exigencias de la realidad. “El concepto de yo es dialéctico, psíquico y no-psíquico, un trozo de libido y el representante del mundo” (Adorno, 1955: 70). La realización por parte del yo de esa mediación a tres bandas demanda una capacidad de distanciamiento racional frente a la triple exigencia y dependencia, es decir, una capacidad de reflexión sobre esas exigencias y de autorreflexión sobre las condiciones de la propia constitución. Pero dicha capacidad es siempre precaria, el sujeto “no es dueño en su propia casa” y se ve acosado desde dentro y desde fuera y obligado permanentemente a frágiles compromisos, amenazado continuamente de fracaso, marcado por las cicatrices de fracasos efectivos.

A diferencia de S. Freud, para Th. W. Adorno el concepto de “necesidad vital” posee un claro índice histórico y social, no proviene de la “naturaleza” en sentido genérico, sino de la “segunda naturaleza”. Y esto permite desvelar el vínculo entre las exigencias sociales de adaptación y la irracionalidad (Kirchhoff, 2014: 54). El

carácter coactivo de la necesidad vital, incluso el que proviene del hambre (Adorno, 1969: 347), está determinado por las relaciones sociales. Por tanto, su coacción y las renunciaciones que impone no pueden ser reificadas y naturalizadas. La autoconservación por medio de la adaptación a exigencias que no se pueden justificar racionalmente imponen una introyección del sacrificio que destruye la sustancia de lo que se quiere conservar (Adorno, 1951a: 263). Ciertamente, la búsqueda de placer choca con la necesidad vital que proviene de la exigencia de supervivencia. Pero dicha necesidad introduce lo social “hasta en las más íntimas células psicológicas” (Adorno, 1966b: 88). Aplazamiento y desplazamiento son proto-fenómenos de la renuncia social e históricamente impuesta (Adorno, 1964/1965: 111). Los sacrificios que se exigen del sujeto bajo formas sociales determinadas por la dominación y el antagonismo siempre suponen un exceso, un plus innecesario de autonegación, de renuncia, de frustración, que viene determinado por esa configuración de las relaciones sociales. El exceso de renuncia que se impone como necesidad vital proviene de una sociedad antagonista y, por tanto, la necesidad de adaptación posee un carácter irracional. Lo que el psicoanálisis desvela, la irracionalidad del comportamiento racional, es reflejo de una irracionalidad objetiva (Adorno, 1952: 40).

Si tomamos en serio la determinación histórica y social de la economía psíquico-libidinal, el crecimiento de los antagonismos sociales pone al descubierto el núcleo temporal del psicoanálisis (Adorno, 1955: 83). En este sentido, la tesis sobre el debilitamiento del individuo es clave para comprender la perpetuación de un sistema que produce sufrimientos injustificables, pues pretende dar cuenta de las nuevas condiciones históricas y sociales en las que el yo tiene que gestionar el precario equilibrio que define su función integradora entre las exigencias exteriores y los impulsos internos (López Álvarez, 2011). El yo debilitado cada vez está menos en condiciones de llevar a cabo su función de instancia mediadora entre la realidad social con sus imperativos y los impulsos libidinales. Ni siquiera en las formas precarias e inestables que se encarga de desentrañar y estabilizar el psicoanálisis.

El ‘debilitamiento del yo’ expresa según Adorno una configuración psíquica que se corresponde con la liquidación tendencial del “individuo” (burgués o proletario) en el capitalismo monopolista (López Álvarez, 2011: 36ss).³ En él las exigencias

³ Solo es posible aquí hacer referencia de pasada al debate que se produce en el Instituto de Investigación Social en torno a la tesis de F. Pollock y la de F. Neumann sobre la evolución del capitalismo en la era de Estalinismo, el Fascismo y el New Deal (cf. la reciente exposición en Dahmer, 2019: 13ss). Más allá de que Th. W. Adorno no compartiese en la misma medida la adhesión de M. Horkheimer al planteamiento de Pollock y mantuviese serias reservas al respecto (Braunstein, 2011: 150s),

provenientes del exterior se han vuelto tan masivas y el individuo tan débil frente a ellas, que las renuncias que le imponen no pueden ser internalizadas y convertidas en elementos de la propia conciencia, pero tampoco puede el yo identificarse con ellas. Dominado por el temor más o menos consciente tanto a los reveses sociales como a las privaciones psíquicas, termina renunciando a la protesta contra las exigencias sociales en muchos casos carentes de sentido. “Si en otro tiempo las ideologías actuaban como cemento de unión, éste se ha deslizado hacia la prepotente situación existente en cuanto tal, por un lado, y hacia la constitución psicológica de los seres humanos, por otro” (Adorno, 1965: 18). Debido a esta polarización, 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.

Las condiciones sociales e históricas alteran el acceso del yo a la satisfacción de los impulsos, a una sublimación no represiva, a una fortaleza del yo sin acorazamiento que impone una autoconservación absolutizada y, en fin, a una socialización solidaria sin represión adicional. En este sentido es en el que la situación de los individuos en el capitalismo monopolista, situación responsable de un especial debilitamiento de los seres humanos y de su subjetividad, produce nuevas formas agudizadas de empobrecimiento y regresión psicosociales. Aquellas condiciones que confieren fuerza al individuo frente a la sociedad han sido prácticamente eliminadas. Las formas mediadas de subjetividad, de capacidad de experiencia y disfrute, el alcance de la sublimación y la necesidad de ella, etc. son tendencialmente sustituidas por la intervención directa de la sociedad en la economía pulsional de los seres humanos (cf. Maiso, 2016).

Bajo esas condiciones, el individuo, abandonado en gran medida a sí mismo y colocado en una competencia despiadada con los otros individuos para asegurar su

la tesis sobre el “debilitamiento del individuo” no depende para su pertinencia de aquellos aspectos más problemáticos de la teoría del capitalismo de Estado, la disolución de la esfera de la circulación, el primado de la política sobre la economía, etc. (Küpper, 2009). Dicha tesis también resulta compatible con una concepción del capitalismo monopolista más moderada. Adorno la sigue manteniendo su validez también en lo que él llama la era del “intervencionismo económico” de los pasados años 60 (Adorno, 1968b: 367). Su base es la completa desproporción entre la prepotencia de las estructuras económicas y burocráticas de dominación y la impotencia de los individuos atomizados e integrados. Esta desproporción se convierte en un obstáculo no absoluto, pero casi insalvable, para confiar en la resistencia las mediaciones jurídico-políticas de las democracias liberales o de las organizaciones sociales de lo que posteriormente se llamaría sociedad civil, al menos en su configuración histórica real.

supervivencia, se ve obligado a una desmesurada ocupación libidinal de la propia persona, que, al mismo tiempo, en razón de su impotencia real, es sometida a una permanente afrenta narcisista. Una de las posibles salidas a este dilema entre la responsabilidad de asegurar la propia subsistencia y la carencia de control e influjo suficientes sobre las condiciones de realización de esa supervivencia consiste en el intento, necesariamente infructuoso, de huir del asilamiento y la impotencia por medio de la subordinación a una autoridad irracional o de la identificación con el colectivo sobredimensionado.

“La debilidad del yo hoy, que no es simplemente psicológica, sino en la que el mecanismo psíquico registra la impotencia real del individuo frente al aparato socializador, estaría expuesta a una dosis insoportable de agravio narcisista, si no se buscara una compensación a través de la identificación con el poder y la grandeza del colectivo.” (Adorno, 1962b: 580).

La adaptación al poder o las convenciones y la identificación con la dureza, el dinero, el rendimiento o el poder, que en realidad son imposiciones de la sociedad, se convierten en determinantes del yo debilitado, que proyecta su odio hacia todos los que real o supuestamente se sustraen a esas imposiciones. Puesto que la rabia que produce el tener que someterse a los poderes sociales opresores no puede dirigirse contra ellos, el yo debilitado acaba desviándolos contra sí mismo o proyectándolos hacia algo exterior más débil. Esa proyección del conflicto intrapsíquico sobre la relación entre el propio grupo y los grupos declarados ajenos permite la descarga de la agresividad y la identificación con la autoridad. El resultado es una paradójica “rebelión conformista”: una especie de combinación entre el placer de obedecer y la agresión contra los indefensos. Bajo estas condiciones es como si la economía libidinal exigiese un chivo expiatorio. Estamos ante un carácter dependiente que reacciona hacia los más fuertes con sumisión y hacia los más débiles con desprecio. La debilidad de yo y su repercusión en la constitución de los sujetos explica por qué el antisemitismo y la industria cultural, en cuanto mecanismos de integración regresiva, lo tienen tan fácil. Solo tienen que conectar con “los impulsos libidinales, los conflictos, las inclinaciones y las tendencias inconscientes” mediados por las relaciones sociales y, “en vez de hacerlos conscientes y de esclarecerlos” en relación con su constitución social, simplemente reforzarlas y manipular (Adorno, 1962a: 366). Es en este sentido en el que estos “medios de masas” actúan como mecanismos de

bloqueo de la experiencia en general, pero sobre todo de la experiencia de sufrimiento propio y de los otros y, de ese modo, impiden el despliegue crítico, reflexivo y solidario que puede posibilitar dicha experiencia.

4 PROTOHISTORIA DE LA SUBJETIVIDAD E INTROVERSIÓN DEL SACRIFICIO

Una de las tesis fuertes que Adorno y Horkheimer articulan en la *Dialéctica de la Ilustración* es que la destrucción de la subjetividad que fenómenos como el antisemitismo o la industria cultural hacen patente tiene relación con su propia constitución. Y para sostener esta tesis exploran un camino nuevo que pretende escapar a las obnubilaciones que la cultura moderna produce en torno a esa destrucción. Dicho camino lo denominan “protohistoria” (*Urgeschichte*). Se deciden a escribir un conjunto de breves ensayos que presenten a sus contemporáneos y las generaciones venideras la protohistoria de la modernidad catastrófica. La traducción a otros idiomas del prefijo “ur” no resulta fácil. Hablar de pre-historia es claramente erróneo. Pero el uso de ese prefijo en palabras como arqueología o arquetipo suele llevar a pensar que se trata de aquello que está en el origen y se mantiene invariante. Algo así como: ‘lo que vemos ahora estaba ya incoado en el origen’. Sin embargo, lo que pretende Th. W. Adorno con este término, siguiendo a W. Benjamin, es establecer una nueva configuración entre pasado, presente y futuro, una configuración no lineal y consecutiva. La protohistoria es producida y reproducida en la historia como aquello en lo que se hace visible lo silenciado, ocultado y olvidado bajo cada nueva figura de dominación. Esto se ve claramente cuando Th. W. Adorno se refiere al fascismo en estos términos: “Como rebelión contra la civilización, el fascismo no es simplemente la reaparición de lo arcaico, sino su reproducción en y por la propia civilización.” (Adorno, 1951b: 414). Es decir, la protohistoria permite romper las ilusiones que cada presente teje en torno a sí mismo; permite evidenciar la dialéctica histórico-natural que perpetua la dominación de la naturaleza interna e externa y la dominación social, produciendo destrucción y sufrimiento. No se trata de una historia de los orígenes, en los que estaría incoada germinalmente la catástrofe actual siguiendo una cadena causal. Precisamente contra este esquema teleológico, sea bajo un concepto optimista de progreso o sea bajo un concepto pesimista de decadencia, es contra el que se dirige el concepto de protohistoria (Forster, 2009).

Al movilizar este concepto, Adorno no pretende realizar una determinación positiva de la dominación en cuanto fundamento ontológico y negativo de la historia, sino que busca impedir una relativización del sufrimiento en ella y, ciertamente, en todas sus épocas. De un modo negativo se puede reconocer la unidad de los momentos discontinuos y caóticamente dispersos de la historia en cuanto continuidad de la dominación destructora, dado que el sufrimiento injusto no ha sido todavía eliminado en ninguno de ellos. La figura más reciente de iniquidad abre los ojos para el sufrimiento en cada momento, así como la persistencia del sufrimiento injusto es la prueba de que el dominio destructor perdura, no ha sido eliminado. Adorno no pretende formular con esta construcción de la historia en cuanto 'historia natural' una nueva metafísica de la historia, ahora negativa, sino que pretende forzar un *cambio de perspectiva* en la consideración de la misma que no relativice o funcionalice el sufrimiento.

Así pues, la *Dialéctica de la Ilustración* se marca el objetivo de sacar a la luz la dialéctica entre naturaleza e historia en el sentido expuesto hasta aquí, es decir, el de romper la apariencia engañosa de un proceso de civilización que, a pesar de posibles reveses, avanza de modo irresistible hacia la emancipación individual y social. Los términos que esta obra pone en relación –mito e Ilustración– representan para la conciencia dominante en la modernidad los dos extremos del proceso: la tranquilizadora oposición que legitima el presente como liberación de los lazos esclavizantes del pasado mítico. Por ello Horkheimer y Adorno intentan construir una constelación entre ambas ideas que dinamice y problematice la moderna conciencia autosatisfecha y ciega al carácter catastrófico del presente (y de la historia) (Tiedemann, 1998).

En la protohistoria de la subjetividad se trata, pues, de sacar a la luz la perpetuación del dominio en el proceso de constitución de la subjetividad como autonomía y autodeterminación. Para ello es preciso establecer una relación entre dominio de sí, dominio social y dominio de la naturaleza. Y hacerlo en una forma que evite convertir a uno de ellos en el dominio originario. En cada una de estas formas de dominación se encuentran las otras dos. Todas se condicionan y se necesitan mutuamente. Y la conjunción de las tres constituye una amenaza de aniquilación para el individuo, la naturaleza y la sociedad. La promesa de liberar a los seres humanos de la inseguridad y el miedo ha terminado perpetuando el miedo a los propios impulsos somáticos y a perder la base social de la subsistencia.

Una figura fundamental para visualizar esta inversión es la introversión del sacrificio. Adorno llega a decir en la *Dialéctica de la Ilustración* que la subjetividad resulta de “la transformación del sacrificio” (Horkheimer & Adorno, 1947: 74).⁴ Odiseo es una imagen dialéctica que permite constelar pasado y presente de una manera en la que se muestra el vuelco de la autodeterminación de la subjetividad moderna en autodomínio y autocoacción, el vuelco del sacrificio hacia dentro, hacia el propio sujeto.

Siguiendo el camino abierto por Adorno y Horkheimer, Ch. Türcke ha intentado mostrar el significado del ritual sacrificial como respuesta al horror de una naturaleza prepotente y amenazante que golpea y produce sufrimiento (Türcke, 2017). La forma de hacerlo es por medio de la repetición controlada de ese horror; el horror ritualizado del sacrificio (personas o animales) ya no sería el horror natural puro. Dicha ritualización estaría presidida por la lógica de la compulsión traumática a la repetición como forma de habituación y superación. Él habla de un vuelco del horror en su contrario por medio de su repetición. Türcke moviliza para esta interpretación la teoría freudiana de los sueños, especialmente el giro que adopta dicha teoría cuando Freud se topa con los sueños de los soldados traumatizados por la guerra. Como constata Freud, mediante el desplazamiento, la condensación y la inversión los soldados hacen frente diferidamente a la sobredosis sensorial y emocional origen del trauma, y la modulan. Diríamos que este proceso reconocible en los sueños representa una interiorización (alucinación - recuerdo) de un modo de respuesta propio del ritual sacrificial filogenéticamente anterior (Türcke, 2010: 212ss).

Türcke cita entonces la conocida frase de la *Dialéctica de la Ilustración*: “La historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio” (Horkheimer & Adorno, 1947: 73). De la repetición del horror a su representación mental, pasando por el ritual, su celebración intencional y la alucinación de un destinatario del sacrificio, podemos reconocer los pasos que describen el tránsito que lleva de los homínidos a los seres humanos, de la repetición refleja a la ofrenda ritual. De modo que el primer contenido del espacio mental sea el destinatario del ritual: el germen de la divinidad. De nuevo aquí un proceso que transita de las alucinaciones a las imaginaciones, a las representaciones y a los conceptos. Las representaciones y los pensamientos vistos desde una perspectiva filogenética no son sino autocorrecciones de las alucinaciones.

⁴ El capítulo sobre Odiseo proviene es su primera versión de Th. W. Adorno. Esa primera versión se encuentra publicada en Adorno 1998, 37-88.

La conquista de la conciencia va de la mano de la represión de su trasfondo alucinatorio, de la formación del inconsciente. Abstracción, reflexión y síntesis, las prestaciones del pensamiento que constituyen al sujeto, no son sino movimientos de huida y medidas de protección frente al horror, formas de dominación de la experiencia traumatizante. Sin la praxis de repetición compulsiva del sacrificio humano no se habría producido la hominización. Con todo, su *telos* es la superación del sacrificio. Si el sacrificio existió desde el comienzo de la hominización es para volverse innecesario. En este sentido, la protohistoria de la subjetividad que Horkheimer y Adorno elaboran en la *Dialéctica de la Ilustración* intenta mostrar por qué dicha superación se ha visto frustrada, por qué el sacrificio se prolonga más allá de objetivo inicial y con ello se perpetúa la reproducción de la violencia y el sufrimiento que pretendía mitigar, controlar o, incluso, cancelar.

El sacrificio/ofrenda sigue un esquema de transacción y negociación para garantizar la supervivencia frente a los poderes que representan a la naturaleza prepotente o el colectivo amenazado o amenazante.⁵ Su objetivo último que en algún momento deviene consciente es establecer un control sobre el entorno natural que permita la supervivencia y restablecer la cohesión y la unidad del grupo. En la astucia que encarna Odiseo el sacrificio se vuelve práctica “racional” y se convierte en núcleo de la formación del sujeto. Pero en ese momento el sacrificio, que nace para acabar con el sacrificio, es empleado racionalmente para reproducir la dominación de sí, de los otros y de la naturaleza externa. El sujeto y la sociedad se enfrentan a la naturaleza interior y exterior como amenaza y seducción. Sobrevivir es afirmarse frente a ellas, controlar los poderes a los que se enfrenta mediante el autocontrol y el control de los otros. La violencia es integrada en la constitución del sujeto. El resultado, según Adorno, es la negación de la naturaleza en el sujeto:

“El dominio del hombre sobre sí mismo que fundamenta su yo, es virtualmente siempre la destrucción del sujeto en que cuyo nombre se realiza ese dominio, pues la sustancia dominada, oprimida y liquidada por la autoconservación no es otra cosa la sustancia viva, en función de la cual únicamente se determinan los

⁵ El núcleo sistemático del sacrificio no pone el foco unilateralmente en la relación del hombre con la naturaleza como señala J. Friedrich (2015: 183ss). También atiende la relación de intercambio que está prefigurada en él. Dominación de la naturaleza interna e externa y dominación social están imbricadas en el *Dialéctica de la Ilustración* (cf. Zamora: 71ss). También aquí lo que está en juego es la violencia de las relaciones sociales y de la apropiación transformada y racionalizada en la ofrenda y en el intercambio de manera que la violencia se supera y se perpetúa al mismo tiempo (cf. Claussen, 1987: 124).

logros de la autoconservación, en realidad justo aquello de debe ser conservado” (Horkheimer & Adorno, 1947: 71).

La introversión del sacrificio denuncia cómo el dominio sobre sí mismo que da fundamento al sujeto implica una autodestrucción del sujeto al que pretende servir. La individualidad se asienta sobre el control de los afectos y la represión de los impulsos, sobre la negación y la represión de nexo natural en el ser humano al servicio de la supervivencia. De este modo, la autoconservación yerra su finalidad, deja de ser función de lo vivo transformado en sustancia dominada y oprimida. El sujeto se convierte en víctima de sí mismo. En esto consiste la doble estructura del sacrificio: autoconservación por medio de la entrega de sí mismo. El engaño que implica la astucia comporta en realidad un autoengaño que el sujeto triunfante se oculta a sí mismo. La dominación de la naturaleza y el intercambio, en cuanto condiciones objetivas de la autoconservación, se transforman en fines cosificadamente autónomos, a los que ha de someterse el sujeto para subsistir. El astuto Odiseo no sale indemne de sus hábiles maniobras de supervivencia. Por medio del intercambio y del dominio de la naturaleza crean los hombres una objetividad que gana prioridad sobre ellos y se vuelve cuasi natural. La fuerza del yo, que se constituye a través del dominio de la naturaleza y el intercambio y que supuestamente habría de superar la debilidad originaria, se invierte en impotencia frente a la objetividad social producida por los hombres mismos, pero independizada de ellos a través de una autorregulación pseudonatural. La dominación de la naturaleza y la dominación social exigen además para su reproducción una opresión de la naturaleza en el sujeto que afecta a su sustancia viva: “La humanidad ha tenido que infligirse cosas terribles hasta que crearse el yo, el carácter idéntico, orientado a fines y viril, y algo de eso se repite en cada niñez” (Horkheimer/Adorno, 1947: 50).

Esta lectura de la protohistoria de la subjetividad no puede entenderse como una especulación sobre el surgimiento de la subjetividad en una época 700 años a.C. Está claro que estas reflexiones están dirigidas al presente. Se trata de una presentación de las “aventuras” de Odiseo como “inquietante alegoría” de la dialéctica de la Ilustración, cuyo correlato son las reflexiones sobre el destino de la subjetividad en la industria cultural, en el antisemitismo y en la nueva “composición orgánica” de los individuos que acompaña las transformaciones del proceso productivo y la organización social en el capitalismo avanzado (Adorno, 1951a: 262). La tesis sobre la

introversión del sacrificio apunta, pues, a las mutaciones antropológicas que produce la socialización contemporánea en el capitalismo (Maiso, 2019). Los procesos de modernización capitalista producen una vida mutilada (Safatle, 2017: 63).

5 SUFRIMIENTO: TESTIGO Y LÍMITE DEL DOMINIO DE LA UNIVERSALIDAD SOCIAL ABSTRACTA

La tesis sobre la introversión del sacrificio, como hemos visto, va asociada a una concepción de la subjetivación como respuesta a la conmoción abrumadora provocada por el sufrimiento. Este es la otra cara de la violencia/coacción/dominación, pero también el efecto de la autonegación que impone la realidad social a seres menesterosos, débiles y necesitados. Th. W. Adorno interpreta el proceso de individuación como un proceso marcado fundamentalmente por la respuesta al sufrimiento. El impulso de autoconservación es al mismo tiempo un impulso contra el sufrimiento, contra la necesidad, la menesterosidad y la amenaza externa, el intento de escapar a la ley natural del devorar o ser devorado. Cualquier disposición cognitiva, afectiva, social, tecnológica, etc., desde la más elemental a la más sofisticada, es en cierta medida una respuesta al sufrimiento. La subjetivación misma es un medio para la supervivencia. El espíritu es el órgano natural de la autoconservación. Lleva en su origen, por tanto, la marca del sufrimiento del que pretende escapar o busca minimizar. Está indisolublemente unido a la sensación de menesterosidad (*Ananke*) de individuo limitado y finito. Nace al servicio de la naturaleza, de sus necesidades, de evitar el dolor y el sufrimiento: “Todo lo espiritual es impulso corporal modificado” (Adorno, 1966a: 202).

Sin embargo, la tesis de la “introversión del sacrificio” intenta al mismo tiempo mostrar cómo en la subjetivación y a través de ella se prolonga el sufrimiento. Por medio de ese concepto Th. W. Adorno denuncia cómo en las tres relaciones sobre las que se construye la subjetivación –consigo mismo, con la sociedad y con la naturaleza exterior– se perpetúa la violencia y con ella el sufrimiento. El proceso de subjetivación reproduce la coacción natural y social contra sí mismo, de modo que el sufrimiento acompaña la subjetivación como su reverso. Y no como una condición natural, una constante antropológica, inevitable, sino como un plus de dolor evitable asociado a la forma histórica y social concreta del devenir sujeto. La promesa de liberar de la menesterosidad, del miedo, de la inseguridad y de satisfacer la necesidad solo se consigue parcialmente al precio de reproducir en la segunda naturaleza

el miedo, la inseguridad y la menesterosidad. Nos encontramos con un resultado paradójico: “el sujeto como enemigo del sujeto” (Adorno, 1966: 22). Sin embargo, no se trata de una coacción natural, sino socialmente producida. Esto queda patente, entre otras cosas, en la contradicción entre posibilidad y necesidad –hoy nadie tendría por qué morir de hambre–, que tiene su origen en la inversión de medios y fines: lo que debería ser el fin de la organización social –asegurar la vida de los individuos– está supeditado a la reproducción de los medios, incluso al precio de asumir la aniquilación de los miembros de la sociedad. Por eso el sufrimiento no es un dato natural, sino social (Adorno, 1951c: 287). El sacrificio es irracional porque es evitable, no necesario.

Frente a esta reproducción sin fin del sufrimiento, Th. W. Adorno cifra la esperanza de una salida en su rememoración, en la lucha contra su ocultamiento y su olvido, pues el sufrimiento también posee un aguijón crítico contra la subjetivación bajo el principio de identidad. Es aquello que quiebra la ilusión de la subjetividad constitutiva: “La huella más diminuta de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad, que desearía convencer a la experiencia de lo contrario” (Adorno, 1966a: 203). El sufrimiento desmiente la pretensión de identidad lograda en los tres planos: el sí mismo (frialdad), el mundo exterior (explotación hasta la destrucción) y la sociedad (integración coactiva). De este modo quiebra desde dentro el principio de identidad como coacción.

La *Dialéctica de la Ilustración*, en su crítica de la constitución de la subjetividad moderna, representa un esfuerzo colosal de memoria, de recuperación de la génesis de esa subjetividad entregada al olvido. En uno de los fragmentos añadidos al final de la obra que lleva el elocuente título de “Le prix du progrès” (Horkheimer/Adorno, 1947: 262s) se rescata el significado del sufrimiento como desencadenante del proceso reflexivo que puede hacer consciente al sujeto de su pasado olvidado. Aquí se abre una posibilidad no garantizada de destruir la ilusión de la conciencia constitutiva, de “descifrar al sujeto trascendental como la sociedad inconsciente de sí” (Adorno, 1966a: 179), de mostrar la “mediación en el mediador” (ibíd., 178). Es más, lo que vale para el sujeto, también vale para los objetos. El olvido que los envuelve también hace referencia al sufrimiento, “pues la huella histórica en las cosas, las palabras, los colores y los tonos es siempre la huella del sufrimiento pasado” (Adorno, 1966c: 315). Combatir el olvido aquí sería “movilizar en los fenómenos aquello gracias a lo cual llegaron a ser lo que son y, de esa manera, hacerse de las posibilidades que les hubiesen permitido ser otra cosa y, por ello, pueden permitir

que lo sean” (Adorno, 1968c: 250). La identidad coactiva tanto del sujeto como del objeto se funda en el olvido de la diferencia “que se perdió en el concepto y ‘desapareció” (Adorno, 1966a:160). La anamnesis de lo natural e histórico, de la génesis perdida, es la condición imprescindible para abolir la coacción y, por tanto, también para posibilitar la experiencia auténtica.

Esto no significa que Adorno conciba el sufrimiento como un puerto seguro para la crítica, pues la misma sociedad que produce el sufrimiento también desarrolla mecanismos para asegurar su invisibilidad: “Forma parte del mecanismo de la dominación prohibir el conocimiento del sufrimiento que produce” (Adorno, 1951a: 68). Esta es una de las funciones específicas de la industria cultural. Por eso Adorno es plenamente consciente de la posibilidad de que desaparezca la conciencia de la opresión y el sufrimiento. Y se pregunta: “¿Cómo se puede reaccionar ante el hecho de que el mundo realmente se ha vuelto de tal manera que ya no se llega a tener conciencia del sufrimiento [...]?” (Adorno et. all., 1942: 573). Así pues, la *extinción de la experiencia* amenaza también a la experiencia de la extinción de la experiencia. En esto consiste la cosificación en sentido enfático, en un olvido del olvido. Pero la anamnesis de lo natural e histórico, de la génesis ocultada y olvidada, sigue siendo la condición imprescindible para abolir la coacción y, por tanto, también para posibilitar la auténtica experiencia. En la conciencia constitutiva y en su correlato, los objetos subsumidos bajo el concepto, se sedimenta el sufrimiento histórico que debe ser recordado por la crítica. Profundizando en las cosas, en su dimensión histórica, el recuerdo debe sacar a la luz lo que quedó pendiente o irredento y dar expresión al derecho de lo posible frente a lo constituido (cf. Adorno, 1971: 36, 204).

Según Adorno, en el sufrimiento está dada la condición de posibilidad de una crítica de la falsa identificación de lo universal y lo singular, porque “la sociedad es palpable allí donde duele” (Adorno, 1968a: 65). El sufrimiento producido socialmente es el signo de que la totalidad social se impone ciegamente a los sujetos singulares. En la creciente identidad entre sociedad e individuo que resulta de esa imposición, lo que se abre camino no es, como esperaba Hegel, la reconciliación ni la libertad, sino la negatividad acabada: “así la experimenta el individuo a través de un dolor físico y un sufrimiento psíquico extremos” (Adorno, 1966b: 91). Sin embargo, de esta experiencia es de donde surge la posibilidad de oponerse a la totalidad social, “probando su no identidad consigo misma” (Adorno, 1966a: 150). La coacción sobre el individuo singular que sale a la luz en el sufrimiento físico y psíquico producido socialmente es la prueba de la particularidad de la universalidad dominante,

cuyo desentrañamiento ha de realizar la teoría de la sociedad. Por eso teoría social y experiencia están remitidas una a la otra: “La teoría y la experiencia intelectual necesitan de la interacción. Aquella no tiene respuestas para todo, sino que reacciona a un mundo falso hasta en lo más íntimo.” (Adorno, 1966a: 41; cf. Kirchhoff, 2004). La experiencia sin teoría carece de universalidad y justificación argumentativa, necesita pues de la crítica racional. Pero la teoría necesita a su vez de la experiencia (del sufrimiento) como el vínculo con la realidad social e histórica que impide sucumbir al hechizo de la identidad en que se refleja el dominio de la universalidad social abstracta.

Con todo, no conviene olvidar, como señala V. Safatle, que donde se hace experimentable la ausencia de vida justa en medio de lo falso es en nuestro cuerpo y en nuestros deseos, está inscrita en ellos (2017: 65). Las grietas y quiebras de la vida psíquica, que incluyen siempre una dimensión somática, no solo son huellas de la coacción de la universalidad social abstracta, sino signos de la resistencia que el individuo opone a esa coacción, signos de un conflicto no pacificado ni completamente integrado. El sufrimiento, el malestar, los síntomas no son solo la manifestación de la violencia ejercida por la mediación social, sino el punto de partida de posibilidades de vida no conformes con el orden social vigente, que esperan su articulación y su politización.

Adorno insiste una y otra vez en la dimensión somática del sufrimiento: “Todo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la figura reiteradamente mediada y a veces invisibilizada de lo físico; del mismo modo, la felicidad apunta a la satisfacción sensual y obtiene su objetividad de ella” (Adorno, 1966a: 202). Si todo sufrimiento remite al dolor físico, también remite a su sustrato somático, al cuerpo. Es algo radicalmente basal (observable hasta en las formas de vida más elementales). Sin embargo, también la relación con el cuerpo está medida por la historia de sometimiento de la naturaleza reducida a material de dominación. La escisión de sujeto y objeto se produce igualmente dentro del ser humano marcado por la opresión de la naturaleza interior.

En el fragmento “Interés por el cuerpo” de la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno analizan la cosificación del cuerpo, en la que identifican una forma de relación con la naturaleza en el hombre. Como si en la cosificación del cuerpo la naturaleza oprimida devolviera el golpe (Horkheimer/Adorno, 1947: 266). En cuanto mero objeto disponible, bien sea en la explotación del trabajo, bien como objeto de violencia, el cuerpo cosificado evidencia el desgarramiento entre sujeto y objeto no solo

entre el hombre y el mundo exterior, sino también en el hombre mismo. Pero este desgarramiento no es un destino fatal de la historia de dominación, sino la expresión de la dialéctica de una dominación social de la naturaleza que produce un vuelco en sometimiento a la naturaleza segunda. Por eso, en la cosificación del cuerpo se vuelve reconocible el destino de un espíritu juramentado con la dominación, que pretende elevarse y separarse de su base somática, degradándola a material o mero habitáculo. Con todo, como hemos visto, el espíritu es impulso somático modificado. Asimismo, en el espíritu el cuerpo se ve rebasado por algo cualitativamente distinto sin lo que este permanecería inmediatez muda. Así pues, la relación entre espíritu y cuerpo es la relación entre dos momentos en sí mismos contradictorios y no-identicos. Ambos se condicionan y son condicionados por el otro. En este sentido, el antagonismo entre espíritu y cuerpo es algo devenido y no un estado originario. A través de su escisión permanecen referidos el uno al otro: “Tanto el cuerpo como el espíritu son abstracciones de su experiencia, su diferencia radical algo postulado. Esto es un reflejo de la ‘autoconciencia’ del espíritu producida históricamente y su desprendimiento de aquello que niega por mor de su propia identidad.” (Adorno, 1966a: 202).

Así, la diferencia entre cuerpo reducido a cosa (*Körper*) y el cuerpo vivo (*Leib*) sirve para expresar, por un lado, que la relación de dominación con el cuerpo está medida por una objetivación cosificadora y opresora efectiva, pero, por otro lado, que existe una contraposición causada por dicha objetivación. Esa contraposición, sin negar la mediación social, muestra que lo somático no desaparece en ella. Este desborde somático aparece en el placer, pero sobre todo en el sufrimiento. En él el cuerpo vivo se resiste a la reducción instrumental del cuerpo físico como mero sustrato de dominación y explotación. “Es el cuerpo vivo el que nunca coincide completamente con la fuerza de trabajo, tal como lo experimenta su poseedor dolorosa y placenteramente, y solo por ello puede su espíritu no quedar subsumido en ella” (Scheit, 2011: 51). El cuerpo vivo no es algo otro del cuerpo físico cosificado, algo así como un reducto natural a salvo de la mediación social, sino la experiencia de que el cuerpo no desaparece en esa cosificación y de ese modo permite reconocerla (y resistir a ella). La rememoración de la naturaleza en el sujeto quiere hacer justicia a eso que se resiste a desaparecer en la mediación cosificadora que impone el espíritu. Ciertamente, el sujeto no puede hacer desaparecer el proceso de represión a través del que él se constituye sin renunciar a sí mismo. Con todo, por medio de la rememoración de lo reprimido, el sujeto puede enfrentarse a la dominación sobre la que él mismo se asienta. La ilustración sólo se distingue de esa dominación y se opone a ella en la

rememoración de la naturaleza en el sujeto. Se trata, como señala P. López Álvarez, “de iluminar las cicatrices de la violencia empleada en el proceso de construcción del sujeto y mostrarlas al mismo tiempo como fisuras por las que se desliza la posibilidad de una subjetividad otra” (2011: 60).

En este sentido, la rememoración es un acto de autodeterminación del espíritu que se reconoce como naturaleza escindida. En el autoconocimiento en que consiste dicha rememoración la naturaleza se invoca a sí misma como naturaleza desfigurada. De esta manera es cómo el sujeto es modificado por la rememoración crítica y se abre a la posibilidad de un nuevo trato con la naturaleza interna y externa. Sólo cuando el espíritu se reconoce como dominación y la revoca en la naturaleza, se deshacen las pretensiones de poder que le son inherentes y de las que procede la regresión de la conciencia. No se trata, pues, de un retorno a la naturaleza (primera), sino de una crítica de la razón dominadora desenmascarada como función de una autoconservación salvaje y, al mismo tiempo, de rastrear las huellas de lo reprimido y desfigurado, de los derechos de la naturaleza viva en el sujeto, de los impulsos del cuerpo, que bajo las condiciones represivas a que están sometidos sólo retornan en figuras deformadas y patógenas.

La rememoración de la naturaleza en el sujeto también es la base de una solidaridad enfrentada a la frialdad socializada. Dicha solidaridad vive de la dimensión somática que se activa cuando percibimos del dolor de los otros. Se basa en la receptividad para el sufrimiento que precede a la respuesta consciente. Al tratarse de un impulso, no se encuentra bajo control, posee un carácter de involuntariedad. Hullot-Kentor la define plásticamente como si uno siente algo en la propia rodilla cuando ve que otro se da un golpe en la suya (Hullot-Kentor, 2006: 228). Esta reacción instantánea ante el dolor ajeno representa un primer paso para crítica de la universalidad social abstracta. Sin embargo, no resulta posible una completa eliminación de la ambigüedad inherente a la experiencia individual del sufrimiento. Existe un vínculo de los impulsos somáticos de respuesta al dolor no sólo con la solidaridad, sino también con la crueldad o la brutalidad. Toda naturaleza interior está mediada por el proceso civilizatorio y sus mecanismos represivos. El sustrato somático sólo perdería su ambigüedad en un estado de libertad que hiciese innecesaria cualquier represión, en que se hubiese logrado la utopía de una rememoración de la naturaleza en el sujeto libre de toda violencia o, lo que es lo mismo, la utopía “de una situación de libertad en la que no fuesen necesarias ni la represión ni la moral, gracias a que

el impulso instintivo ya no tuviese que expresarse de modo destructivo” (Adorno, 1966a: 281).

Pero sin los avisos que provienen de la dimensión somática del sufrimiento no sería posible determinar qué es lo inhumano, por más que para ello sea necesario el esfuerzo reflexivo del espíritu. Por otro lado, los impulsos espontáneos de negación del sufrimiento no pueden ser sometidos a la prueba de la fundamentación última sin ser neutralizados, sin perder su aguijón crítico. Esto no significa que la praxis no necesite de la reflexión. La supresión de la mediación de razón conduciría a un decisionismo entregado a los mecanismos de dominación. “Pero la praxis necesita también de algo otro, algo que no se agota en la conciencia, algo corporal, mediado respecto a la razón y cualitativamente distinto de ella” (Adorno 1966a, 228). Esto significa que el sustrato somático del sufrimiento mantiene siempre una irreductibilidad incancelable frente al lenguaje sin cuyo concurso permanecería mudo, pura facticidad sin capacidad crítica. Con todo, la posibilidad de dicha articulación crítica del impulso somático no puede ser asegurada por ninguna fundamentación última. Se trata siempre de una posibilidad históricamente amenazada. Por eso la crítica vive de una esperanza: mientras el sufrimiento siga siendo experimentado existirá un resto resistente a la integración.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1931): “Aktualität der Philosophie”, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 1). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1973, 325-344.
- ADORNO, Theodor W. (1942): “Thesen über Bedürfnis”, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 392-396.
- ADORNO, Theodor W. (1943): “The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses”, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 9). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1975, 9-141.
- ADORNO, Theodor W. (1951a): *Minima moralia* en *Gesammelte Schriften* (Vol. 4). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1980.
- ADORNO, Theodor W. (1951b): “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 408-433.
- ADORNO, Theodor W. (1951c): “Individuum und Staat”, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 20). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1986, 287-292.
- ADORNO, Theodor W. (1952): “Die revidierte Psychoanalyse”, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 20-41.

- ADORNO, Theodor W. (1955): "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 42-85.
- ADORNO, Theodor W. (1958): "Der Essay als Form", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 11). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1974, 9-33.
- ADORNO, Theodor W. (1962a): "Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 20). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1986, 360-383.
- ADORNO, Theodor W. (1962b): "Meinung Wahn Gesellschaft", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 10). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1977, 573-594.
- ADORNO, Theodor W. (1964/1965): *Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, en *Nachgelassene Schriften. 4, Vorlesungen / vol. 13*, Rolf Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 2001.
- ADORNO, Theodor W. (1965): "Sociedad", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 9-19.
- ADORNO, Theodor W. (1966a): *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 6). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1970.
- ADORNO, Theodor W. (1966b): "Postscriptum", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 86-92.
- ADORNO, Theodor W. (1966c): "Über Tradition", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 10), R. Tiedemann et. all. (ed.), Fráncfort: Suhrkamp, 1977, 310-320.
- ADORNO, Theodor W. (1968a): "Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 177-195.
- ADORNO, Theodor W. (1968b): "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 354-370.
- ADORNO, Theodor W. (1968c): *Einleitung in die Soziologie*, Ch. Gödde (ed.), Fráncfort: Suhrkamp, 1993.
- ADORNO, Theodor W. (1969): "Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 280-353.
- ADORNO, Theodor W. (1971): *Ästhetische Theorie*, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 7). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (1998): "Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odysee [Frühe Fassung von Odysseus oder Mythos und Aufklärung]", en *Frankfurter Adorno Blätter V*, ed. R. Tiedemann, Múnich: Text + Kritik, 37-88.
- ADORNO, Theodor W. (2003): "Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizzen", en *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, ed. R. Tiedemann, Múnich: Text + Kritik, 60-94.
- ADORNO, Theodor W. et all. (1942): "[Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse]", en *M. Horkheimer Gesammelte Schriften 12: Nachgelassene Schriften 1931-49*, G. Schmid Noerr (ed.), Fráncfort: Fischer, 1985, 559-586.

- BRAUNSTEIN, Dirk (2011): *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld: transcript.
- CLAUSSEN, Detlev (1987): *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Fráncfort: Fischer.
- CLAUSSEN, Detlev (1995): "Konformistische Identität. Zur Rolle der Sozialpsychologie in der Kritischen Theorie", en G. Schweppenhäuser (ed.) *Soziologie im Spätkapitalismus*. Darmstadt: WBG, 27-40.
- DAHMER, Helmut (2019): "Autoritärer Charakter und autoritärer Staat", en O. Decker & Ch. Türcke (eds.) *Autoritarismus. Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 13-28.
- FORSTER, Edgar (2009): "Urgeschichte schreiben. Fluchlinien einer kritischen Gesellschaftstheorie", *Zeitschrift für kritische Theorie* 28/29, 9-25.
- FREUD, Sigmund (1925): "Selbstdarstellung", en *Werkausgabe - Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Vol. XIV. Frankfurt a. M.: Fischer, 31-96.
- FRIEDRICH, Jan (2015): *Zusammenspiel mit der Natur. Wirklichkeit und Utopie einer spielerischen Technik*. Weilerwist: Velbrück Wissenschaft.
- HEITMANN, Lars (2016/2017): "Acción comunicativa - Sistema - Crítica. Observaciones sobre la crítica sociológica del sistema en la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol 8/9, 46-81.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W (1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 3). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp.
- HULLOT-KENTOR, Robert (2006): *Things Beyond Resemblance. Collected Essays on Theodor W. Adorno*, New York: Columbia University Press.
- KIRCHHOFF, Christine (2004): "Die Möglichkeit als einer der Wirklichkeit fassen. Über den Erfahrungsbegriff Theodor W. Adornos", en Ch. Kirchhoff et al. (eds.) *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*. Friburgo: ça ira Verlag, 83-103.
- KIRCHHOFF, Christine (2009): *Das psychoanalytische Konzept der "Nachträglichkeit". Zeit, Bedeutung und die Anfänge des Psychischen*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- KIRCHHOFF, Christine (2010): Wozu noch Metapsychologie. *Journal für Psychologie*. 18/1.
- KIRCHHOFF, Christine (2014): "Anpassung und Unvernunft. Die Bedeutung der Lebensnot bei Freud und Adorno", en Kirchhoff, Christine & Schmieder, Falko (eds.) *Adorno und Freud. Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlin, Kadmos, 51-62.
- KÜPPER, Christian (2009): 'Psychologie reicht ans Grauen nicht heran' - Adorno zu Individuum und Gesellschaft, *Forum Kritische Psychologie*, 53, 2009, 119-135.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo (2011): "Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno", en J. Muñoz (ed.) *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- LUKÁCS, Georg (1968): *Geschichte und Klassenbewußtsein*, en: Id., *Werke*, vol. 2: *Frühschriften II*, Berlin: Neuwied, 161-518.

- LUKÁCS, Georg et all. (2012): *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte: Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*, ed. M. Bitterolf & D. Maier. Friburgo: ça ira.
- MAISO, Jordi (2013): “La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol. 5, 132-150.
- MAISO, Jordi (2016): “Sobre la producción y la reproducción social de la frialdad”, en J. A. Zamora, R. Mate y J. Maiso (eds.) *Las víctimas como precio necesario*, Madrid: Trotta, 51-7.
- MAISO, Jordi (2019): “Socialización capitalista y mutaciones antropológicas. Adorno, el nuevo tipo humano y nosotros”, *Con-Ciencia Social* (segunda época) 2, 65-80.
- MEYERS, Lars (2005): *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur selbstdarstellung dialektischer Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: transcript.
- MUÑOZ, Jacobo (2002): *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Madrid: Antonio Machado.
- REICHE, Reime (2004): *Tribschicksal der Gesellschaft. Über Strukturwandel der Psyche*. Fráncfort/Nueva York: Campus.
- SAFATLE, Vladimir P. (2017): “Freud em Frankfurt: A Função da Psicanálise no Pensamento de Theodor Adorno”, en D. Kupermann (ed.) *Por que Freud hoje?* São Paulo: Zagodoni Editora, 63-89.
- SCHEIT, Gerhard (2011): *Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno*. Friburgo: ça ira.
- SCHEIT, Gerhard (2015): “Erfahrung und Jüngstes Gericht. Eine Anmerkung zum verborgenen Freiheitsbegriff der Kritischen Theorie”, en D. Dumbadze/Ch. Hesse (eds.), *Unreglementierte Erfahrung*. Friburgo: ça ira, 13-26.
- SCHILLER, Hans-Ernst (2017): *Freud-Kritik von links. Bloch, Fromm, Adorno, Horkheimer, Marcuse*. Lüneburg: zu Klampen.
- SCHNEIDER, Christian (2011): “Die Wunde Freud”, en *Adorno Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, ed. Richard, R. et al. Stuttgart: J. B. Metzler, 283-295.
- TIEDEMANN, Rolf (1998): “Gegenwärtige Vorwelt”. Zu Adornos Begriff des Mythischen (I), *Frankfurter Adorno Blätter* V, 9-36.
- TÜRCKE, Christoph (2010): *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*. München: Beck.
- TÜRCKE, Christoph (2017): “Opfer und Menschwerdung”, en T. Grave et all. (eds.) *Opfer. Kritische Theorie und psychoanalytische praxis*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 9-20.
- ZAMORA, José A. (2011): “El núcleo ausente: la justicia en Th. W. Adorno”, en: J. A. Zamora & R. Mate (eds.) *Justicia y memoria: hacia una teoría de la justicia anamnética*. Rubí (Barcelona): Anthropos, 67-89.

LIBERALISMO AUTORITARIO, CLASE Y RACKETS

Authoritarian Liberalism, Class and Rackets

WERNER BONEFELD*

werner.bonefeld@york.ac.uk

Comprender la crítica de la economía política como una teoría social crítica implica la crítica del llamado neo-liberalismo como expresión teórica de las relaciones sociales capitalistas. Frente a las críticas normativas del neoliberalismo, que lo rechazan abstractamente como una doctrina estrecha de miras centrada únicamente en intereses económicos, especialmente de los intereses del capital financiero, el neoliberalismo no ha corrompido el capitalismo¹. Se trata más bien de una expresión teórica del capitalismo.

La oposición al neo-liberalismo en tanto que ideología del fundamentalismo de mercado no logra captar su validez social. Dicha oposición denuncia el modo de organización capitalista contemporánea como perjudicial para los intereses de los trabajadores sin cuestionar el carácter de la riqueza capitalista y lo que significa ser un trabajador en la sociedad capitalista. ¿Por qué este contenido –esto es, la reproducción social humana– adopta en efecto la forma del dinero como más dinero? La teoría crítica contemporánea plantea otras cuestiones. Se pregunta por las maneras y los medios de hacer realidad las promesas de la Ilustración y propone acciones comunicativas para liberar al capitalismo de sus formas incivilizadas de obtención de beneficios, explotación de clase, opresión de género, guerra y prevenir la destrucción ecológica. La teoría del reconocimiento de Honneth amplía las ideas de Habermas de civilizar el capitalismo a través de acciones comunicativas. De acuerdo con Axel Honneth, la sociedad alberga en sí misma la “promesa de libertad” (Honneth 2010: 10). Esto sugeriría que la sociedad también alberga en sí misma la ‘promesa’ de liberación de la necesidad y, con ello, de la lucha diaria de toda una clase de individuos por llegar a fin de mes. Por mor de esta libertad, el argumento de Honneth sugiere que la forma de sociedad existente ha desarrollado su potencial al máximo para poder hacer realidad su promesa. Desde este punto de vista, la lucha de la clase trabajadora por la subsistencia no sería innata a la sociedad capi-

* University of York, UK.

¹ Tal y como da a entender Habermas (2012) y argumenta Brown (2015).

talista. Más bien, manifiesta una patología social. La sociedad debería liberarse de ella. ¿Quién podría oponerse a eso? Pero, con todo, ¿qué significa eso realmente?² La teoría crítica contemporánea tiene su premisa en la realización de la norma ilustrada mediante la regulación racional democrática de la sociedad contemporánea. Identifica el Estado y la economía como dos formas de organización social diferenciadas y reconoce al Estado como el poder predominante en dicha relación. Aparentemente, las relaciones de producción manifiestan o bien razón (democrática) o bien irracionalidad (neoliberal). En la teoría crítica contemporánea, la crítica de las categorías económicas es anatema.

Comprender el neoliberalismo como una expresión teórica de la forma de reproducción social organizada de modo capitalista conlleva que su crítica se formule como una crítica de la sociedad capitalista. En lugar de un rechazo abstracto, puramente formal, del neoliberalismo como una patología incivilizada de la promesa capitalista de una sociedad óptima, la crítica del neoliberalismo solo es válida como crítica del objeto económico que, a través de principios invisibles, “se ocupa tanto del mendigo como del rey” (Adorno 1990: 110). Para Adorno, “la abolición del hambre” no era una cuestión de un gobierno ilustrado. Más bien requería un “cambio en las relaciones de producción” (Adorno 1976: 63). La teoría crítica contemporánea elude esa crítica. En consecuencia, no tiene nada relevante que decir sobre las condiciones sociales de la pobreza. Propone varias formas de superar la pobreza a través de la redistribución de la riqueza y de la regulación democrática de la economía sin poner en cuestión la constitución del objeto económico. La humanización de las relaciones sociales es el propósito de la crítica de la economía política. Sin embargo, ese esfuerzo de humanización hace frente a la paradoja de que presupone condiciones inhumanas, que son las que ponen en marcha el propio esfuerzo de humanización. Las condiciones inhumanas no son solo un obstáculo para la humanización, sino una premisa de su concepto.

Entre tanto, Trump ha explotado el retroceso socio-económico desde la crisis financiera de 2008 con la desconfianza hacia los que están en el poder y el recurso al nativismo. Prometió un regreso a los negocios y para los negocios a través del Estado. Ese posicionamiento expresa una comprensión fundamental del neoliberalismo que ha pasado en buena medida desapercibida para sus críticos bienintencio-

² Puede ser, por supuesto, el caso de que la concepción de “libertad” de Honneth no incluya la liberación de la necesidad. Si este fuera el caso, su libertad no promete mucho, si es que promete algo en absoluto.

nados. El neoliberalismo reconoce a la libre economía y al Estado fuerte como categorías independientes (para una explicación exhaustiva, cfr. Bonefeld 2017). El posicionamiento de Trump dejó claro también que los gobernantes no tienen nada que temer del descontento de los gobernados mientras expresen su rabia como adeptos de personalidades autoritarias que se encargan de decir lo que todo el mundo parece ya saber: que no tienen la culpa de su propia desgracia. Trump señala a los partidos culpables y reclama que se les encierre y se les mantenga al margen de los asuntos de los trabajadores americanos. El nativismo personaliza la causa y los efectos de la libertad como compulsión económica. Permite dar salida a la rabia dentro de los márgenes del pensamiento del orden supremo. En lugar de ofrecer garantías ilusorias de un capitalismo mejor y políticamente correcto, los autoritarios señalan al Otro como un elemento indeseable para generar una supuesta armonía nacional ilusoria. Trump tuvo éxito porque proyectó una nación dividida entre amigos y enemigos y ofreció acción en beneficio de los negocios y del placer nativista. Parafraseando a Adorno, el nativismo, esa idea de un pueblo enraizado en la naturaleza, está “llamada a convertirse en un fetiche en sí misma; no hay otro modo de que [el capitalismo] haya podido integrar a los individuos, cuya necesidad económica de esta forma de organización es tan grande como el modo en que ésta les violenta una y otra vez” (Adorno, 1990: 339).

En el orden de la exposición, el primer apartado se centra en la comprensión de Adorno del carácter de clase de la sociedad burguesa. La segunda sección expone la concepción neoliberal de la clase, argumenta que la libre economía equivale a una práctica de gobierno y explora el significado de un liberalismo autoritario. El término fue acuñado por Hermann Heller en 1933 y fue posteriormente elaborado por Marcuse en 1934. El liberalismo autoritario reconoce al Estado como indispensable para la libre economía, algo que Trump entiende bien. La última sección remite a la era de Trump. En ella se plantea una síntesis y se presenta el término “racket”, que Horkheimer y Adorno emplearon en la *Dialéctica de la Ilustración*, como una categoría de gobierno.

1 CLASE Y LUCHA: SOBRE EL HAMBRE

La teoría crítica de Adorno sostuvo que en la sociedad capitalista “las necesidades de los seres humanos, su satisfacción de los seres humanos, nunca es más que una cuestión secundaria” (Adorno 2008, 51). Lo que la sociedad existente promete no

es la liberación de la necesidad. Más bien favorece que los pobres tengan que seguir “masticando las palabras para poder llenar sus barrigas” (Adorno 1978: 102). Esto es, la sociedad capitalista “sigue siendo lucha de clases” (Adorno 1989: 272). En efecto, Adorno afirma que el “movimiento total de la sociedad” es “antagonista desde el principio”. Es decir, que la sociedad burguesa “no se mantiene en vida a pesar del antagonismo, sino a través de él” (Adorno 1990: 304, 320).

“Hasta el extremo de la muerte”, la “vida de todos los seres humanos depende” del éxito a la hora de convertir su fuerza de trabajo en un medio rentable para sus compradores (cf. Adorno 1990: 320). La rentabilidad de su propia fuerza de trabajo es la condición fundamental para preservar el acceso a los medios de subsistencia. La apropiación rentable de la fuerza de trabajo de cualquier persona ayer permite hoy comprar la fuerza de trabajo de cualquier otro vendedor; el comparador con el fin de obtener beneficio evitando la bancarrota mediante su propio enriquecimiento, el vendedor con el propósito de ganarse la vida. El consumo rentable de su fuerza de trabajo es la premisa de que pueda mantener su acceso a los medios de vida. Para el vendedor de la fuerza de trabajo, la competición no es una ley económica abstracta. Más bien es un concepto que experimenta. De modo que, para el vendedor de fuerza de trabajo, la relación de clase no equivale simplemente a la relación salarial; más bien subsiste a través de la relación salarial. Esto es, la divisoria del antagonismo de clase no solo cae entre los individuos sociales, sino también y significativamente a través de ellos. Para los vendedores de su fuerza de trabajo, la libertad de contrato implica experiencia común, vinculada a su clase, de la competición en el mercado laboral. La competencia no es una categoría de unidad social. Es una categoría de desunión. La sociedad de clases existe en la forma de propietarios individualizados de mercancías, cada uno buscando salir adelante en mercados laborales competitivos, segregados por género y raza y nacionalizados, donde la competencia despiadada se experimenta de varias maneras, desde el incendio intencionado hasta la solidaridad de clase, y desde la indigencia a la negociación colectiva, desde la brutalidad de la mafia a las formas comunales de organizar apoyo a la subsistencia, desde los piquetes a la acción colectiva, etc.

La lucha de clases trata realmente del acceso a “las cosas rudas y materiales” (Benjamin 1999: 246). ¿Por qué luchan los desposeídos? “En sí mismos”, luchan por el acceso a los medios de subsistencia para satisfacer sus necesidades. Luchan por salarios y condiciones y para defender niveles salariales y condiciones. Luchan por respeto, educación y por el reconocimiento de su significación humana, y, sobre

todo, luchan por comida, cobijo, calidez, amor, afecto, conocimiento, tiempo de disfrute y dignidad. Su lucha como clase “en sí” es realmente una lucha “para sí”: por la vida, la distinción humana, el tiempo de vida y, sobre todo, por la satisfacción de las necesidades humanas básicas. La clase trabajadora lucha por llegar a fin de mes, la subsistencia y la comodidad. Y lo hace en condiciones en las que el incremento de la riqueza material que ella misma ha producido empuja más allá de los límites de la forma capitalista. Cada llamado efecto goteo [*trickle down*] que la acumulación capitalista podría generar presupone que de forma previa y sostenida se produzca un *trickle up* en la acumulación capitalista de riqueza. Y luego, en un abrir y cerrar de ojos, la sociedad “se encuentra retrotraída de repente a un estado de barbarie momentánea: diríase que el hambre, que una guerra de devastación mundial, la hubieran privado de todos los medios de subsistencia” (Marx y Engels 1996: 18).

En síntesis, la lucha de la clase ligada al trabajo está “dictada por el hambre” (Adorno 1978: 102). Si esta lucha se concreta en las formas cambiantes de represión como resistencia a la represión, o bien en formas de represión, es una cuestión de historia vivida. Ser un trabajador productivo no es un privilegio ontológico. Es una gran desgracia. En el mejor de los casos, el contrato salarial se rige por el imperio de la ley. Trata al comprador de fuerza de trabajo y a los productores de plusvalor como sujetos jurídicos iguales. En contraste con lo que plantea la teoría crítica contemporánea, la ley en la sociedad no contiene una promesa de bienestar general. Más bien, “la ley en la sociedad es un elemento que preserva el terror y siempre está lista para volver al terror con la ayuda de estatutos que puedan citarse. [...] El derecho es el fenómeno primario de racionalidad irracional. En él, el principio formal del equivalente se convierte en norma: todos son tratados igual” (Adorno, 1990: 309). La teoría crítica solo puede ser crítica si reconoce su imbricación con la racionalidad irracional de la sociedad burguesa.

2 LIBRE ECONOMÍA Y UN ESTADO FUERTE: SOBRE EL PUEBLO REAL

A finales de la década de 1920 y principios de la de 1930, Hermann Heller denominó liberalismo autoritario a lo que ahora nos referimos como neoliberalismo. Aplicó este concepto a la teología política de Carl Schmitt y a los defensores de las entonces emergentes consideraciones del neoliberalismo alemán, también conocido como ordoliberalismo. El rasgo común de estas reflexiones es la asunción de

que el Estado es la institución fundamental para la paz social en la sociedad capitalista. En relación con la economía, el Estado es el poder predominante. Schmitt y los ordoliberales conciben el Estado como un Estado securitario y lo caracterizan como un poder concentrado que está continuamente evitando una guerra civil. Para ellos, Weimar fue un Estado de una debilidad lamentable –permitió a los gobernados influir la actuación del gobierno–. En aras de la libre economía, había que construir el Estado como una fortaleza para evitar convertirse en presa de las reivindicaciones democráticas de seguridad material por parte de las masas. Schmitt sostuvo su posición apoyándose en Hobbes –el Leviatán siempre es lo primero– y en la tradición conservadora de oposición a los principios igualitarios de la Revolución Francesa. Rechazó la idea de igualdad política e identificó la elaboración de leyes en la democracia de masas con el gobierno de la muchedumbre. Los neoliberales alemanes basaron su argumentación en la idea de Adam Smith de que, para el establecimiento de la sociedad civil, el poder del Estado es fundamental. El Estado debe mantener la ley de propiedad privada y evitar “el derramamiento de sangre y el desorden” (Smith 1976a: 340). En la *La riqueza de las naciones*, Smith (1976b: 428) definió la economía política como una ciencia del estadista y el legislador. En el argumento neoliberal fundacional, la sociedad civil es una práctica política de “policía de mercado” (Rüstow 1942; también Friedman 1951: 110-11)³. El carácter de la competencia es asocial. No es una categoría de cohesión e integración social.

La policía de mercado es necesaria para garantizar el adecuado funcionamiento de la competencia sobre la base de principios de legalidad abstractos y no-directivos. Por ello la competencia requiere del poder del Estado para poder asegurar la sociabilidad de los intereses asociales. Los individuos competidores dependen unos de otros y expresan su interdependencia por medio de un contrato. Sus intereses privados pueden conciliarse sobre la base de un interés común en la seguridad y la libertad de contrato y en la garantía de los derechos de propiedad. En su papel como policía de mercado, el Estado civiliza la conducta de los “que persiguen con codicia su interés privado” (Rüstow) siguiendo reglas del juego moralmente vinculantes y políticamente ejecutables. El derecho es el medio de la paz social. Es la categoría de la libertad individual. Los individuos son libres si solo tienen que cumplir la ley. No obstante, la ley no se aplica al desorden. El imperio de la ley

³ Sobre el origen de este concepto en Smith y sobre la comprensión de Hegel del mismo, cfr. Bonefeld (2014, capítulo 8).

tiene como premisa el orden social. El orden es una categoría política. Para el liberalismo autoritario, el imperio de la ley implica por lo tanto el poder del Estado como la fuerza concentrada del orden y el derecho. Si surgiera una situación en la que haya que elegir entre el derecho y el orden, ha de sacrificarse el derecho en aras del orden.

No obstante, para los intelectuales fundadores del neoliberalismo, la categoría esencial del Estado en su papel como poder concentrado del orden social no es el individualismo. La categoría esencial del (des)orden social es el proletariado. En su argumentación, el proletariado es un fenómeno capitalista. El capitalismo conlleva una tendencia natural a la proletarización. Los neoliberales comprendieron que la clase trabajadora no tiene acceso directo a los medios de subsistencia y que, por lo tanto, lucha por llegar a fin de mes. En este contexto, la proletarización remite a relaciones politizadas de mercado que se basan en relaciones de clase consolidadas. En su argumentación, los trabajadores politizados demandan la satisfacción de sus necesidades a través de las garantías del Estado de bienestar y políticas de pleno empleo. Para esta argumentación la proletarización es una amenaza real. Niega a los trabajadores el derecho social y les revoca la autorización moral para contribuir a la sociedad como emprendedores auto-responsables de su fuerza de trabajo, como agentes del capital humano. Identifica a la sociedad de masas proletarizada como completamente irracional. En este marco, Schmitt y los neoliberales alemanes rechazan el liberalismo del *laissez faire* en tanto que teología de la libertad porque no reconoce al Estado como poder predominante del orden social, de la paz y la tranquilidad. Las consecuencias que se derivan de ello son tremendas. El Estado queda abandonado a la socialdemocracia, llevando al gran gobierno. En el marco de la crisis de principios de la década de 1930, los alemanes no solo estaban identificando los peligros de una sociedad de masas proletarizada. En el contexto de los E.E.U.U, Bernard Baruch, un destacado Demócrata, había protestado contra la decisión de Roosevelt de abandonar el patrón oro en 1933 afirmando que “no puede defenderse más que como una medida propia de la mafia. Quizá el país aún no lo sepa, pero creo que se ha producido una revolución más drástica que la Revolución Francesa. La muchedumbre se ha apoderado de la sede del gobierno y está intentando apoderarse de la riqueza. El respeto por la ley y el orden ha desaparecido” (citado en Schlesinger 1958: 202). Para Baruch, apropiadamente, los comerciantes desposeídos de fuerza de trabajo son la mayoría social. En aras de la

libertad de trabajo, contenerles dentro de los límites de la propiedad privada es de vital importancia. De hecho, es una condición de la libertad.

Hermann Heller y Herbert Marcuse formularon críticas contundentes del giro autoritario del liberalismo a inicios de la década de 1930. Según Marcuse, el liberalismo autoritario se lamentaba de que los desempleados carecieran de la fuerza necesaria para hacer frente a la recesión económica según los modos de autorresponsabilidad propia del emprendedor. Por el contrario, reclamaban el apoyo del gobierno para aliviar sus dificultades. Tal y como lo expresó Marcuse con fina ironía (1988: 36), mientras que antes el ser humano solía aceptar su “responsabilidad hacia el Estado”, ahora “el Estado es responsable para con el ser humano”. Es más, se percató de que el autoritarismo implicaba la “existencialización y totalización de la esfera política”, esto es, que la despolitización de las relaciones sociales implica la politización del Estado como poder de despolitización social. No puede haber ninguna reivindicación o afirmación de poder político fuera del Estado. Heller (2015: 296-301) argumentó de manera similar. Identificó el giro del liberalismo hacia el autoritarismo como una degradación del gobierno democrático “a favor de la autoridad dictatorial del Estado”. El giro hacia el autoritarismo fue el medio que permitió trazar una frontera entre sociedad y Estado, expulsando fuera del Estado a los que Barauch había llamado “muchedumbre” y reafirmando la autonomía de la voluntad política. En efecto, la independencia del Estado respecto a la sociedad es fundamental tanto para la capacidad de gobierno de gobernar como para la “iniciativa y la libre fuerza de trabajo de todas las personas económicamente activas”. Para Heller, el programa del liberalismo autoritario no podía sostenerse de forma democrática. Más bien, un Estado que esté “decidido a garantizar ‘la libre fuerza de trabajo de todas las personas económicamente activas’ tendrá que actuar de forma autoritaria” (citando a Schmitt 1998). El liberalismo autoritario defiende así “el trabajo como un deber, como la felicidad psicológica de las personas”. El estado autoritario gobierna por su propio libre arbitrio para asegurar y mantener las “fuerzas psico-morales” a disposición de la sociedad capitalista, transformando a los proletarios rebeldes en empresarios auto-responsables y voluntariosos de su fuerza de trabajo (Röpke 1942: 68; Eucken 1932). El neoliberalismo identifica al Estado como el planificador autorizado de la competencia (Hayek 1944: 31).

En síntesis, para los neoliberales alemanes, el capitalismo implica proletarianización, y ésta se asocia a la rebelión de las masas. El *laissez faire* no permite responder a la rebelión ni al desorden socio-económico. La libertad ha de defenderse a través

del Estado. De hecho, la rebelión de las masas “ha de contrarrestarse a través del liderazgo individual” (Röpke 1998: 131) para asegurar que la competitividad se convierte en un estilo de vida total, tal y como planteó Müller-Armack en 1978. Afirman que las masas no quieren ser “satisfechas por el Estado” (Röpke 2002: 245). De hecho, al igual que sus empleadores, las masas también estarían interesadas en participar en la libre economía como empresarios auto-responsables y autónomos de su fuerza de trabajo si supieran cómo y a quién seguir. Por su propio bien, las masas han de ser lideradas por hombres de buenas intenciones, de modo que no lleguen a ser presa de los demagogos anti-capitalistas. Para liderar a las masas es esencial instituir una democracia de liderazgo plebiscitario. El liderazgo de las masas aparece como un refuerzo de la democracia entre el líder y el movimiento. Esta articula los descontentos reales de las masas señalando a los culpables y personalizando las causas de la miseria. De este modo, y siguiendo a Müller-Armack (1933), las masas son el movimiento del *Volk*, esto es, del pueblo real. La categoría *Volk* presupone la identidad de otro tipo de ser humano, esto es, del Otro que perjudica las condiciones de subsistencia del pueblo real.

La categoría del pueblo real depende de la identificación del enemigo del pueblo. El enemigo es la categoría más importante –la identidad del amigo nacional, del pueblo real, depende de la definición del enemigo del pueblo–. No puede existir un verdadero pueblo, un *Volk*, sin el enemigo. Sin embargo, el pensamiento de la identidad es, en el mejor de los casos, pseudo-concreto. Esto es, la identidad del otro es al mismo tiempo concreta e intangible. El pueblo real teme al enemigo porque cada cual puede verse clasificado como enemigo del pueblo en cualquier momento. La rabia contra el Otro es un medio para la expresión de la identidad chovinista. Su esencia es la impotencia. Los rabiosos lo saben para sus adentros. Es por ello por lo que su rabia es ilimitada y lo invade todo. La rabia racial es lo que constituye al pueblo. Lo invade todo porque no comprende nada. Quien quiera ser alguien tendrá que tomar parte en ella. La participación lo es todo; mantenerse al margen no ofrece seguridad. La rabia ofrece un objetivo. Lo que no pertenece a la naturaleza de los nativistas ha de ser devuelto a la naturaleza; o al menos ha de encerrarse para siempre. La exigencia de que Clinton fuera encarcelada produjo el tipo de frenesí enfurecido de incompreensión que desprecia la idea de una liberación de la necesidad. Identificar al enemigo confiere identidad y propósito al verdadero pueblo, a cuyos miembros se les da rienda suelta para actuar como sujetos llenos de rabia. El líder del *Volk* no gobierna a individuos reales. Gobierna discípu-

los. Para quien lidera a discípulos, la idea misma de la igualdad de las necesidades humanas es una provocación. Exige un Estado ejecutivo – *autoritas non legem*– en el que las decisiones políticas tengan fuerza de ley.

3 MISERIA Y TRUMP

En *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno (1979, 179) escribieron que los “gobernantes” están a salvo mientras que los “gobernados” luchan bajo el hechizo del mundo invertido, en el que, digamos, la causa de la crisis financiera, la recesión económica y las condiciones de humillante miseria sean atribuidas al comportamiento codicioso de individuos identificables. En lugar de criticar las relaciones de la reproducción social organizadas de modo capitalista, se critica, rechaza y condena la codicia del especulador. “¡Nos han robado nuestro país! ¡Hagamos América grande de nuevo! Por el bien del empleo y la industria, es necesario hacer algo. ¡Algo se puede hacer!

La falsa crítica de la sociedad capitalista reconoce la miseria de los muchos y ofrece soluciones nacionalistas, a veces en nombre del socialismo y a veces en nombre del patriotismo. Trump condena abstractamente a la sociedad capitalista del mercado mundial acusándola de anti-americana; y no paga impuestos por motivos de negocios. Dirige la rabia contra los mercaderes cosmopolitas de miseria y los llama delincuentes. Dice “encerradla” y prohibidles la entrada. El suministro de enemigos es inagotable.

Mientras tanto, la mayoría de los más favorecidos votaron a Clinton. Al igual que Trump, ella también representaba la continuidad de la miseria. A diferencia de Clinton, Trump ve el desempleo como una oportunidad para el empleo y considera la miseria como una oportunidad para mejorar las cosas. En el liberalismo autoritario, el Estado gobierna para los negocios. Sin embargo, rechaza la idea del Estado como negocio en tanto que antiliberal en sus consecuencias. El término apropiado para el Estado de Trump es *racket*. Ese Estado no admite el conocimiento, sino solo el reconocimiento.

Ciertamente, hoy “solo lo más rudo sería tierno: que nadie más pase hambre” (Adorno 1978: 156).

Traducción del inglés de Cristina Catalina Gallego

REFERENCIAS:

- ADORNO, Theodor W. (1976): "Sociology and Empirical Research", en *The Positivist Dispute in German Sociology*. Londres: Heinemann, 68-86.
- ADORNO, Theodor W. (1978): *Minima Moralia*. Londres: Verso.
- ADORNO, Theodor W. (1989): "Society", en *Critical Theory and Society*, edited by Stephen Eric Bronner and Douglas Mackay Kellner. Londres: Routledge, 267-75.
- ADORNO, Theodor W. (1990): *Negative Dialectics*. Londres: Routledge.
- ADORNO, Theodor W. (2008): *Lectures on History and Freedom*. Cambridge: Polity.
- BENJAMIN, Walter (1999): 'Theses on the Philosophy of History', in *Illuminations*. London: Pimlico, 245-55.
- BENJAMIN, Walter (2014): *Critical Theory and the Critique of Political Economy*. Londres: Bloomsbury.
- BENJAMIN, Walter (2017): *The Free Economy and the Strong State*. Londres: Rowman & Littlefield.
- BROWN, Wendy (2015): *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Cambridge: MIT Press.
- EUCKEN, Walter (1932): "Staatliche Strukturwandlungen und die Krise des Kapitalismus", *Weltwirtschaftliches Archiv* 36, 297-321.
- FRIEDMAN, Milton (1951): 'Neo-liberalism and Its Prospects', *Farmand*, February 17, 89-93.
- HABERMAS, Jürgen. (2012): *The Crisis of European Union*. Londres: Polity.
- HAYEK, Friedrich. (1944): *The Road to Serfdom*. Londres: Routledge.
- HELLER, Hermann (2015): "Authoritarian Liberalism", *European Law Journal* 21(3), 295-301.
- HONNETH, Axel (2010): *The Pathologies of Individual Freedom*. Cambridge: Princeton University Press.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO (1979): *Dialectic of Enlightenment*. Londres: Verso.
- MARCUSE, Herbert (1988): "The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State", en *Negations*. Londres: Free Association Books, 3-42.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS (1996): *The Communist Manifesto*. Londres: Pluto.
- MÜLLER-ARMACK, Alfred (1933): *Staatsidea und Wirtschaftsordnung im neuen Reich*. Berlin: Junker & Dünnhaupt.
- MÜLLER-ARMACK, Alfred (1978): "The Social Market Economy as an Economic and Social Order", *Review of Social Economy* 36(3), 325-331.
- RÖPKE, Wilhelm (1998): *A Human Economy*. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- RÖPKE, Wilhelm (2002): *The Moral Foundation of Civil Society*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- RÖPKE, Wilhelm (1942): *International Economic Disintegration*. Londres: Hodge.

- RÜSTOW, Alexander (1942): "General Sociological Causes of the Economic Disintegration and Possibilities of Reconstruction". Epilogo a W. Röpke, *International Economic Disintegration*. Londres: Hodge, 267-283.
- SCHLESINGER, Arthur (1959): *The Age of Roosevelt*. Cambridge: Riverside Press.
- SCHMITT, Carl (1998): "Sound Economy - Strong State", en Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*. Cardiff: University of Wales Press, 212-232.
- SMITH, Adam (1976a): *The Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press.
- SMITH, Adam (1976b): *The Wealth of Nations*. Oxford: Oxford University Press.

UNA ASOCIACIÓN DE SERES HUMANOS LIBRES

An Association of Free Human Beings

ALEX DEMIROVIĆ*

demirovic@em.uni-frankfurt.de

1 *¿En qué consiste la contribución específica de la teoría crítica a la hora de abordar las relaciones entre modernidad capitalista, liberalismo y fascismo? ¿Cuáles son los puntos fuertes y las posibles limitaciones de su interpretación del “vuelco” que se produce en Europa entre 1920 y 1945?**

La primera teoría crítica es relevante porque perfila una alternativa histórica al *mainstream* del pensamiento marxista. La teoría representa la herencia del movimiento de la democracia de los consejos en Europa (a saber, en Alemania, Austria, Hungría, Italia) y en esa medida está estrechamente vinculada a autores no dogmáticos de aquel tiempo como Georg Lukács, Karl Korsch o Antonio Gramsci y custodió esta tradición antiautoritaria durante y más allá del fascismo. Justamente porque tiene una estricta pretensión teórica no está dispuesta a someterse a las reglas de juego de la filosofía o de cualquier disciplina científica. A diferencia de otros enfoques presentes en el marxismo, no aspira a desarrollar su posición a través de interpretaciones de las obras de Marx y deducir una política de ellas. La teoría crítica se configura en el contexto del Instituto de Investigación Social y apunta programáticamente a la investigación empírica de las relaciones entre economía, prácticas culturales y formas de conciencia. Desde el punto de vista teórico y político para ella se trata de romper con la lógica de la identidad y posibilitar un concepto de curiosidad empírica y desarrollo social abierto sin miedo a la incertidumbre. Desde finales de los años veinte, la teoría crítica abordó de manera continuada proyectos empíricos en los que investigaba particularmente las orientaciones y costumbres de los trabajadores y trabajadoras, y especialmente las actitudes autoritarias. Con ello, los representantes de la teoría crítica dispusieron de un saber empírico más preciso

* Senior Fellow de la Rosa-Luxemburg-Stiftung.

** El autor responde en este texto a una serie de cuestiones planteadas por los editores del número.

sobre los asalariados, sus modos de subjetivación y formas de conciencia, que el poseído hasta entonces por la historia del movimiento obrero.

Los años que van de 1920 a 1945 no presentan un carácter unitario. A principios de los veinte, hubo un auge del movimiento comunista y socialista. La teoría crítica pudo entenderse como contribución a los respectivos debates en la izquierda. Pero pronto se hicieron igualmente reconocibles tendencias regresivas. A estas pertenece el fascismo, que llega al poder en Italia; también la estalinización del movimiento comunista y la aspiración a realizar el socialismo en un solo país. Tras la llegada de Hitler al poder, las organizaciones de izquierda fueron aplastadas. El campo intelectual, en el que operaban los intelectuales críticos (a saber, universidades, teatro, editoriales, periódicos, revistas, círculos intelectuales) y los destinatarios de la teoría, así como las organizaciones del movimiento obrero, dejaron de existir. Los intelectuales de izquierda fueron perseguidos y encarcelados o debieron abandonar la Europa continental, pues no había ya lugar seguro en ella. Esto significó un desafío enorme para los intelectuales críticos. Pues, tras décadas de conexiones más o menos orgánicas con organizaciones del movimiento socialista, los intelectuales quedaban abocados a depender de sí mismos. La verdad, así percibió Horkheimer esta situación, había huido hacia grupos pequeños. Se planteó entonces la pregunta de si tendría sentido históricamente seguir persiguiendo el proyecto de emancipación respecto del trabajo asalariado y de las relaciones capitalistas. El concepto de lo antiautoritario recibió, más allá de la crítica al Estado autocrático y sus súbditos, nuevas capas de significado: la teoría crítica no quiere invocar una ley histórica del progreso, la historia transcurre sin sentido y dirección –pero la riqueza social está ahí, desde hace tiempo no hay ya justificación para la opresión y la explotación, todos podrían abastecerse con lo materialmente necesario y vivir ociosamente. La humanidad puede producir el estado de libertad. También era antiautoritaria la renuncia a buscar respaldo en las organizaciones existentes o en cualquier “madre patria” del socialismo. En realidad, los intelectuales que critican las relaciones capitalistas deben hacerlo contando solo consigo mismos.

Esto modifica la posición discursiva de los intelectuales críticos. Su posición es desde entonces la de la razón. Sin embargo, la teoría crítica tenía claro que la razón tampoco era una instancia última, sino que así mismo se ve envuelta continuamente en el proceso de dominación y contribuye a ella. Ningún concepto de la tradición crítica es inmune a su mal uso autoritario y a prácticas de retorsión. El estatus de los conceptos de la sociedad burguesa se transforma hasta en las capas más pro-

fundas del significado, de tal modo que se modifican la constelación hegemónica y la correlación de fuerzas discursivas. Los conceptos y teoremas carecen de resonancia, los malentendidos sobre la tradición crítica pueden propagarse, la historia de las luchas por la emancipación puede ser reprimida. La primera teoría crítica defendía la tesis de que se trataba de un tipo de decadencia analizable en términos de filosofía de la historia; con el análisis del discurso y la teoría de la hegemonía llegamos a la idea de que hay confrontaciones culturales por la posición de la teoría, de los conceptos, de los significados. En las décadas pasadas la Ilustración fue exitosa en cierta medida. Pero no se puede fijar los significados. El pensamiento emancipador tiene una y otra vez la experiencia de la expropiación. La derecha se apropia de muchos conceptos críticos y los articula contra la izquierda: democracia, verdad y razón, libertad de opinión, crítica a los medios de comunicación, a la dominación política, al capitalismo globalizado. Con su estrategia neorracista, la derecha pretende hacer responsable a la clase dominante y a la izquierda del racismo de los subalternos; se reprocha a la izquierda que limite la libertad de opinión y expresión a través de la *cancel-culture*; se presenta la violencia sexual como resultado de la educación sexual y las prácticas sexuales permisivas, se responsabiliza de los desastres medioambientales al estilo de vida de las clases medias urbanas, que dañan el medio ambiente con su consumismo aunque tienen un discurso ecologista.

Pienso que la teoría crítica responde a una importante transformación histórica en la praxis del pensamiento crítico emancipador: el conocimiento de que no hay ningún sujeto-autor de la historia y la inmanencia radical de las prácticas. Todos los intentos de proporcionar un respaldo a la teoría y generar una y otra vez conexiones con los movimientos sociales tuvieron en cada caso éxito solo temporal, porque los actores, los motivos de protesta y las prácticas cambian velozmente. Producir, conservar la continuidad de la teoría, así como hacer valer la verdad en las guerras ideológicas, constituye por sí mismo un desafío. Lo habían hecho históricamente los partidos y los sindicatos, después de 1968 fue asumido temporalmente por las universidades. Desde la reorganización neoliberal de las escuelas superiores también estas han quedado debilitadas. La antigua teoría crítica carecía de conceptos para tales cambios rápidos en el espacio de la sociedad civil, estaba orientada por una filosofía de la historia demasiado lineal: la dominación, según su suposición, continúa aumentando sobre la base del desarrollo de las fuerzas productivas. De ese modo la teoría crítica comprendió la historia de los movimientos socialistas como una unidad con una historia unitaria. No contempló en la teoría que este

movimiento experimentara desde mediados del siglo XVIII igualmente una y otra vez cambios profundos. En correspondencia con ello no podía desarrollar ninguna receptividad al cambio de las correlaciones de fuerzas sociales y las constelaciones de alianzas siempre nuevas, precisamente volátiles. La teoría crítica también fue poco receptiva a las cuestiones relacionadas con el colonialismo y las diversas formas de resistencia. Estaba marcada por la suposición de que el estado más avanzado del desarrollo social (y esto era, por un lado, la uniformización de la industria cultural y, por otro, la propia teoría) también debe ser la pauta de la emancipación, mientras que quedaron fuera de su visión las asincronías en el capitalismo global y otros nuevos esfuerzos en pos de la teoría crítica. Hoy, y ante una mirada retrospectiva, esto se presenta de otro modo, pues la primera teoría crítica se ha convertido hace tiempo en parte del conjunto amplio y polifónico mundial de pensamiento crítico y ha demostrado que constituye una de las más importantes relaciones de producción donde pueden desplegarse las fuerzas productivas de la praxis liberadora. Es evidente que también en esta tradición hay tendencias que buscan explotar lo universal en provecho del interés particular y poner fronteras a la radicalidad. La teoría crítica no es un espacio protegido, también se encuentra atravesada por los conflictos sociales.

La primera teoría crítica transmite la idea de que la razón no está dada y no es sin más progresista. La razón y la Ilustración mismas son conceptos contradictorios y en disputa. En nombre de la razón, la Ilustración, la ciencia y la civilización se restringe la autodeterminación de las personas, se las humilla, aterroriza, tortura y asesina. Una experiencia clave de la teoría crítica es el hecho de que en el más alto nivel de una vida cultural y científicamente informada se puede organizar un máximo de barbarie: la destrucción sistemática de ciudades realizada por el gobierno alemán y la aniquilación de varios millones de personas; la construcción de campos, la realización de simulacros de juicios en nombre del socialismo. Inicialmente Horkheimer conectó la expectativa de que la razón debía llegar a ser objetiva con la meta de la Ilustración: esto significaba la construcción racional de las relaciones sociales a través de la planificación. Pero los representantes de la teoría crítica debieron reconocer que la burguesía, con el *New Deal* en EEUU o con el nacional-socialismo en Alemania, perseguía un proyecto de planificación –es decir, dirección estatal, supresión de la esfera del mercado, creación de monopolios, planificación por los propios dominadores. Supusieron que se había logrado este tipo de planificación autoritaria y que los dominadores habían hecho posible la planifica-

ción completa de la sociedad –la integración total. Esto les llevó a la idea de que las tres formas de dominación –la democracia liberal, el nacionalsocialismo y el socialismo de Estado– habían hecho finalmente la transición hacia la forma del Estado integral y la racionalidad positivista. Lo que perdieron de vista fue que todas estas prácticas de planificación iban a fracasar a causa de su dinámica de contradicción interna: los colonizados lucharon por su liberación, la producción en masa condujo a una rentabilidad del capital cada vez menor y a enormes fallas ecológicas, las planificaciones estatales fracasaron y generaron crisis y “pueblos Potemkin”.

2 *¿En qué sentido puede seguir considerándose todavía “actual” su interpretación de las relaciones entre modernidad capitalista y autoritarismo? ¿En qué medida tiene todavía un potencial capaz de desentrañar fenómenos contemporáneos?*

Ya he mencionado que considero la primera teoría crítica de gran ayuda también para una evaluación de la situación actual. Esto no puede significar sustituir ahora los textos de Marx por los de Adorno y pensar que una interpretación de sus textos contiene ya una respuesta a los desarrollos de las décadas pasadas. Del mismo modo tampoco cabe comprender la sociedad capitalista actual a través de una crítica a Adorno que proceda de forma inmanente. Una teoría adecuada a los tiempos debe poner a trabajar los conceptos de la tradición crítica y ahí, en el conocimiento de los procesos empíricos, seguir desarrollando la teoría, de tal modo que la emancipación, la liberación pueda tener lugar a la altura de los tiempos. La primera teoría crítica introdujo tesis y puntos de vista en el debate que siguen siendo válidos, si bien hay que reexaminar su significado. 1) Adorno y Horkheimer transformaron la tradición teórica desde Marx al mostrar que la sociedad burguesa se caracteriza en su desarrollo, y con intensidades diferentes, por el autoritarismo y el fascismo, el antisemitismo y el racismo. Las prácticas que implican pertenecen a la sociedad burguesa y la lucha contra ellas constituye un momento integral de la superación de las situaciones carentes de libertad. Con ello se sitúan en el lado opuesto a aquellos enfoques críticos y teorías de la modernidad que presuponen la completa desaparición de esos patrones actitudinales –desaparición gracias al paso del tiempo y a las nuevas costumbres, en razón del bienestar material o la democracia parlamentaria. El poder de la historia y las políticas de la memoria de todos aquellos que ayer querían el genocidio y la masacre y todavía hoy son los beneficiarios de su crimen legalizado, son silenciados y reprimidos en las prácticas de normalización

de la vida burguesa. 2) Pero no se trata únicamente de la continuación y la actualidad del pasado, también se reproducen patrones psico-sociales o culturales que anidan bajo las autopercepciones ideológicas explícitas de los actores. A estos pertenecen el racismo, el antisemitismo y el sexismo, que se impermeabilizan frente a la experiencia, la manía conspiratoria, la anti-intracción, la proyección pática, como observamos hoy cuando se habla del “gran intercambio de población”, de la defensa de la cultura occidental-cristiano-judía contra la conquista islámica, cuando se ignora todos los crímenes coloniales y las prácticas genocidas de Europa. 3) Otro aspecto es la religiosidad de la vida cotidiana que implica la devoción a la mercancía, el consumo y el comportamiento en el tiempo libre del *shopping*, los centros comerciales como templos modernos, la publicidad que penetra la vida cotidiana y la estética de la mercancía, las compras por internet. 4) Se mantienen las prácticas del conformismo de mercado, es decir, la adaptación a las orientaciones procedentes de la televisión, los *social media*, el deporte, la técnica, las estrellas del entretenimiento, el consumo –hacer lo que hacen los otros, comprar lo que compran los otros, encontrar bueno lo poderoso: las películas, porque son producidas con gran despliegue técnico y económico, las canciones, que reciben premios porque se venden mucho, los índices de audiencia. 5) El conformismo de mercado está estrechamente unido al fundamentalismo religioso o la creencia en poderes espirituales, en las constelaciones astrológicas o en conspiraciones. A ello corresponde la estupidez en la música, el pseudosaber sobre el embarazo de la esposa de un futbolista, la dieta de una cantante famosa, la línea de cosméticos de la hija de un millonario. 6) De hecho el enorme aumento de saber formal y de títulos educativos coincide con el debilitamiento del pensamiento teórico y de los conceptos. De modo que sorprende cuántas personas, incluso bien formadas, aparentemente no comprenden los informes sobre la pandemia, el coronavirus o la utilidad de las vacunas. El trabajo del concepto es visto como demasiado agotador, demasiado abstracto y se vuelve socialmente irrelevante: ¿A qué no se llama democracia hoy? ¿Dónde no se recurre hoy bajo cualquier pretexto a conceptos como revolución, rebelión o disenso? El rechazo del conocimiento tiene lugar de muchas formas.

3 *¿Qué elementos habría que actualizar y desarrollar para poner sus análisis sobre las relaciones entre modernidad capitalista y tendencias autoritarias a la altura del presente?*

La primera teoría crítica era extraordinariamente consciente de la historia y estaba convencida de que la teoría y sus conceptos tienen un núcleo temporal. Ya se situaron algo cautelosos ante la reedición de *Dialéctica de la Ilustración* en 1969, pues consideraban que el texto había sido parcialmente sobrepasado por los tiempos. Adorno entendía la teoría crítica como continuación crítico-reflexiva de la teoría de Marx. Esta teoría pertenece a la sociedad burguesa como su otro y recuerda que esta sociedad es una forma de producción histórica que en algún momento llegará a su final. Para los seres humanos se plantea la pregunta de cómo tendrá lugar ese final: como una conformación consciente y libre de la transición a la forma de convivencia libre de dominación o como catástrofe. La sociedad burguesa ya ha generado catástrofes, entre ellas el Holocausto es sin duda singular, porque -de modo diferente a la aniquilación de seres humanos en los genocidios de América u otros pueblos- fue ejecutado por sus responsables como “guerra racial” y el Estado alemán movilizó recursos gigantescos en Europa, con una acción administrativa plenamente planificada e integral, para registrar varios millones de personas, saquearlos, transportarlos, someterlos a trabajo esclavo y asesinarlos. La limpieza étnica y los genocidios por acción de gobierno siguen sucediendo. El peligro de guerras nucleares que amenazan la vida de la especie sigue existiendo. Pero hoy, además, nos enfrentamos a una catástrofe de un tipo y alcance completamente diferentes. El ser humano ha intervenido profundamente en la evolución y en los ciclos ecológicos mediante los procesos capitalistas. Las transformaciones ecológicas ya no son reversibles. El final de la dominación sobre la naturaleza al que aspiraban Adorno y Horkheimer no ha tenido lugar hasta el momento. La sociedad burguesa fracasa por su irracionalidad y produce el caos. Esto exige ajustar la teoría a nuevas formas de barbarie, así como a nuevas posibilidades de emancipación y transformación de la sociedad y comprender todos estos ciclos peligrosos en los que se encuentra atrapada la sociedad global. Dicho de otro modo: siendo fiel a la verdad y la teoría, esta debe ser no obstante repensada y reorganizada de nuevo para apoyar las nuevas formas de saber, las nuevas prácticas de emancipación, los impulsos de conformación racional de la totalidad. Se trata de las luchas de los migrantes, el antirracismo, las luchas contra la violencia sexista, la amenaza y socavamiento de la democracia, se trata de una política de la verdad, que otorgue validez a la razón y la teoría contra las ideologías de la postverdad. La teoría crítica seguirá recordando que sin la supresión de la coacción al trabajo y de

una división del trabajo en la que grupos particulares definen el trabajo que deben realizar los demás, no es posible alcanzar ni la emancipación ni el progreso.

4 *Desde el final de la Segunda Guerra Mundial economía liberal de mercado y tendencias autoritarias se han entendido fundamentalmente en términos antagónicos, lo que ha dificultado la posibilidad de hacer frente al resurgir del autoritarismo en los últimos años. ¿En qué medida puede la teoría crítica ayudar a comprender el vínculo actual entre capitalismo, democracia liberal y autoritarismo? ¿Qué papel jugarían aquí otros conceptos centrales de la teoría crítica, que habría que actualizar a su vez, como el de mundo administrado?*

Ya he indicado más arriba que me parece productiva aquella concepción de la teoría crítica que considera el autoritarismo, el racismo, el sexismo características estructurales de la socialización capitalista. Con todo, las concepciones clásicas deben ser reexaminadas. Pues de hecho los individuos son hoy incluidos de manera más directa en la sociedad: hay más personas que viven en las ciudades, su comunicación (a menudo global) está mediada por las experiencias de la industria cultural (una película, un grupo de música) o por medios como Facebook, se abastecen más del trabajo asalariado y el mercado que de la economía campesina de subsistencia, acceden a formación superior, disfrutan de gran movilidad y viajan a largas distancias, están informados sobre sucesos nacionales y globales. La captura estatal del individuo se ha vuelto más abarcadora, como también las posibilidades de la vigilancia estatal de los espacios públicos y de las comunicaciones políticas y privadas. Al mismo tiempo disminuye la relevancia de instancias intermedias como las iglesias, las asociaciones, los partidos, los sindicatos y los *scouts*. Las relaciones de solidaridad y las prácticas de transformación modifican su carácter, se vuelven volátiles y nómadas: temas, formas de acción, composición de los participantes cambian rápidamente y a grandes saltos. Hay una sucesión y expansión dinámica de protestas, manifestaciones, ocupaciones de casas y plazas, apoyo a refugiados, participación en huelgas de mujeres. Es una nueva constelación de contradicciones: el poder de las empresas y de los Estados es mayor, pero al mismo tiempo se rompen relaciones de dominación en vigor durante siglos: la persecución de homosexuales, la violencia contra niños y mujeres. Buena parte de cada generación estudia en la universidad, las mujeres participan en la formación académica y tienen empleo. El Estado se ve sometido a procesos internos de reorganización: *new public management* y *governance* ya no permiten a las administraciones funcionar en un sentido autoritario-

monocrático; negociaciones, participación y pactos tienen un papel relevante en muchos puntos. Los sindicatos se ven a menudo relegados en las empresas, pero también existe la práctica del *diversity-management* y la atención a las aspiraciones de participación de los asalariados. La expresión “mundo administrado” no me parece apropiada para comprender la nueva constelación de contradicciones que conlleva la reorganización neoliberal de las relaciones capitalistas desde los años ochenta. Yo mismo he propuesto caracterizar esa constelación como dominación por contingencia.

Traducción del alemán: Daniel Barreto

AVANCE HACIA LA REGRESIÓN: PARA UNA CRÍTICA DEL NACIONALISMO DE IZQUIERDA

Forward Into Regression. Towards a Critique of Left Nationalism

NORBERT TRENKLE*

ntrenkle@aol.com

I

La crítica habitual al capitalismo culpa a la especulación en los mercados financieros por las crisis económicas de las últimas décadas y, especialmente, por la gran crisis financiera y económica de 2008 y sus catastróficas consecuencias sociales. Sin embargo, ese punto de vista está profundamente equivocado. No sólo no reconoce las verdaderas causas de la crisis, sino que también es peligroso por sus consecuencias políticas. Se basa en la idea de que una economía que funciona en sí misma bien estaría siendo destruida por las acciones despiadadas de una pequeña oligarquía financiera mundial. Así, si esta camarilla fuera puesta en su lugar, preferentemente por un “hombre fuerte” que tomara medidas duras, el mundo volvería a estar en orden.

Este tipo de “crítica al capitalismo” puede encontrarse en todo el espectro político, desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda, y las consecuencias políticas que se extraen de ella son también en principio muy similares. Los críticos y críticas fantasean con la vuelta a una sociedad basada en el “trabajo honesto” y en la producción real de bienes, en la que se acaba con el poder de los bancos y el dinero vuelve a estar al servicio “de la economía real”. Esto va siempre asociado a la invocación al “pueblo”, imaginado como el colectivo de los defraudados y explotados. Las diversas variantes de este populismo se diferencian en el modo en que se interprete la comunidad imaginada del pueblo, en cómo se establece quién pertenece o no a ella, y en el modo en que se la invoca. Inmediatamente después del *crash* de 2008, diferentes variantes del populismo de izquierda cobraron cierta hegemonía en el discurso público. El más llamativo fue sin duda el eslogan del 99%, con el que el movimiento *Occupy* construyó un virtual enfrentamiento entre la gran masa de la población mundial y un pequeño grupo de élites globales de poder.

* Miembro de la redacción de la revista alemana *krisis*.

Se puede dar crédito a *Occupy* por mantener este concepto de pueblo tan amplio y heterogéneo que en realidad se niega a sí mismo. Básicamente, sólo sirvió como un gran Yo imaginario para una pequeña minoría de activistas metropolitanos que pretendía dotar erradamente a su crítica de las condiciones vigentes de una dimensión transnacional. Pero como, más allá del eslogan mediático del 99%, el movimiento *Occupy* estaba en condiciones de ofrecer perspectivas políticas de largo alcance ni análisis teóricos, estaba llamado a desaparecer. Y, dado que no rompió con la referencia positiva al “pueblo” y su “crítica al capitalismo” nunca fue ni un milímetro más allá de la habitual personificación en los banqueros y especuladores, tampoco tenía nada sustancial con lo que hacer frente a los populistas de derecha, que desde entonces han ocupado cada vez más posiciones. La receta para el éxito de los populistas de derecha consiste en gran medida en que su concepto de pueblo se define de forma bastante clásica en términos de pertenencia a una nación concreta y, por lo tanto, está vinculado de forma bastante explícita con la exclusión racista. Su mensaje surte efecto porque, en la sociedad capitalista, la nación se presenta como una segunda naturaleza, así como el hecho de que las personas se relacionen entre sí a través de las mercancías, el dinero y el trabajo; la identificación con un „pueblo nacional“ promete seguridad, especialmente en tiempos de crisis.

Lo peor es que una parte de la izquierda tradicional ha redescubierto ahora el nacionalismo y trata de combatir al populismo de derecha en su propio terreno. Esto no es sólo cálculo táctico, sino que remite, ante todo, a una incomprensión de la crítica del capitalismo en gran parte del marxismo tradicional; en segundo lugar, la referencia al “pueblo” siempre ha sido problemática en la izquierda, porque éste ha sido inadmisiblemente idealizado (algo que, como se sabe, se remonta a Rousseau). Esto da lugar a algunas similitudes fundamentales con la derecha nacionalista y populista que, sin embargo, tiende a dejarse fácilmente de lado.

El objetivo de este texto es rastrear estos puntos en común y arrojar luz sobre sus presupuestos teóricos. Lo haré utilizando el ejemplo de Sarah Wagenknecht, una de las figuras más influyentes del partido *Die Linke* en Alemania. Desde hace algunos años Wagenknecht sigue una línea abiertamente nacionalista de izquierda con la que, afortunadamente, aún no ha podido imponerse en todo el partido. Sin embargo, ejemplifica una fuerte tendencia en la izquierda tradicional, que encuentra su equivalente en muchos otros países europeos (Jeremy Corbyn, Jean-Luc Mélenchon, etc.).

Inicialmente seguiré la pista de los patrones ideológicos básicos de Wagenknecht a partir del libro *Riqueza sin codicia* (2016). A continuación, intentaré explicar por qué esta posición, que ya no tiene mucho que ver con una crítica radical del capitalismo y con la emancipación social, tiene sin embargo tanta popularidad en el discurso social actual.¹

II

Uno de los elementos centrales del nacionalismo de izquierda es la idea de una conspiración de las élites transnacionales contra la democracia y el Estado de bienestar, de la que a su vez se deriva la justificación de la defensa del Estado nación. Este es también el caso de Sarah Wagenknecht:

“La democracia y el Estado de bienestar fueron conquistados en el marco de los Estados nacionales y están desapareciendo con la pérdida de poder de sus parlamentos y gobiernos. No es casualidad que las instituciones de Bruselas hayan degenerado en una ciénaga tecnocrática, opaca y más controlada que cualquier gobierno estatal por lobbies empresariales, en la que la inmensa mayoría de los europeos ha perdido toda confianza. [...] Por lo tanto, para el futuro cercano, existe sobre todo una instancia en la que puede vivir la verdadera democracia [...]: es el Estado históricamente constituido” (Wagenknecht, 2016a: 23 ss.).

Así, Wagenknecht legitima su proyecto de división nacionalista de Europa con una invocación a la democracia, que debe rescatarse de los estrategias neoliberales de la UE.² Esta peligrosa nostalgia del Estado nación va acompañada de una glorificación de la “economía de mercado”, a la que se quiere liberar de los grilletes del

¹ Este texto fue publicado en alemán en 2017 y revisado para su publicación en *Constelaciones* en 2021. Sarah Wagenknecht era entonces la líder del grupo parlamentario del partido *Die Linke* y tenía gran influencia en el partido. Perdió este cargo en 2019 porque no pudo imponerse con sus posiciones. Sin embargo, permaneció en el partido y en el Bundestag y actualmente (2021) se presenta de nuevo como candidata principal en Renania del Norte-Westfalia, el Estado federado con más habitantes. Este año también ha publicado un nuevo libro (Wagenknecht, 2021) en el que ha agudizado aún más sus posiciones de 2016; por ejemplo, con un argumento clásico de la derecha culpa a los inmigrantes por la precariedad de las condiciones laborales en Alemania.

² “Que tratados e instituciones europeas puedan ser un instrumento factible para comprometer la política de cada país, independientemente de sus resultados electorales, con una agenda pro-corporativa, era algo de lo que ya estaba convencido el neoliberal acérrimo Friedrich August von Hayek. Por esta razón defendió enfáticamente la idea de un Estado federal europeo que fuera superior a los Estados europeos individuales, no para conquistar la capacidad de elaborar políticas, sino para *impedir* la elaboración de políticas y, por lo tanto, la democracia” (Wagenknecht, 2016a: 25; en cursiva en el original).

“capitalismo”. Según su concepción, la economía de mercado es un orden social muy racional en el que las personas producen mercancías para intercambiarlas entre sí; hay una competencia leal, cada uno se mide por su desempeño, y de eso supuestamente resultaría lo mejor para la sociedad. Sin embargo, este orden está amenazado por el “capitalismo”, que se caracterizaría por la búsqueda despiadada de lucro y la pura codicia económica de una pequeña élite transnacional. Según Wagenknecht, en las últimas décadas esta élite habría conseguido imponer el “orden capitalista” a la gran mayoría de la población mundial y destruir, junto con la democracia, la “economía de mercado”. Por lo tanto, quien quiera salvar esta última debe fortalecer el Estado nación, porque sólo él está en condiciones de poner en su sitio a este pequeño grupo de poderosos y de devolver sus derechos al pueblo “que trabaja honestamente”:

“Tanto en el discurso de izquierda como en el conservador el capitalismo suele equipararse a la economía de mercado. Eso es un error. La esencia del capitalismo no es que el intercambio esté mediado a través de los mercados, sino que las empresas sean meros objetos de inversión para valorizar el capital y generar beneficios. Más bien, el funcionamiento de los mercados y la auténtica competencia interfieren en la maximización de los beneficios, y por eso la tendencia es que unas pocas grandes empresas detenten un creciente dominio del mercado. Sin rodeos se podría decir: tenemos que salvar del capitalismo no sólo la democracia, sino también básicamente la economía de mercado”.

Esta contraposición es totalmente ajena a una crítica de la economía política en la senda de Marx. Pues el mercado y el capital no son opuestos, sino que están necesariamente vinculados. El capital persigue el fin en sí mismo de la valorización del valor (por lo tanto, de la acumulación de capital) y para ello debe producir mercancías y lanzarlas al mercado para realizar el valor que se representa en ellas. Wagenknecht ignora estas ideas básicas de la teoría de Marx (a la que sin embargo se refiere de vez en cuando) y convierte el vínculo entre el mercado y el capital en dos polos opuestos identificados con el bien y el mal. Al mismo tiempo, personifica los imperativos objetivados de la valorización del capital y los atribuye a la existencia de un grupo particular de personas: los capitalistas. Entonces los contrasta con la figura del empresario, que aparentemente no está sujeto a los imperativos capitalistas y al que Wagenknecht describe de forma extremadamente positiva:

“Para un capitalista, una empresa no es más que un medio para valorizar el capital y obtener rédito. Al igual que la antigua aristocracia vive de la servidumbre

de sus vasallos, el capitalista vive de las ganancias de su patrimonio, que en muchos casos simplemente ha heredado. Un empresario es alguien que construye y dirige una empresa, con sus propias ideas, potencia y creatividad. Toda economía racional necesita buenos empresarios, pero no necesita capitalistas” (Wagenknecht 2016c).

Esta construcción de falsos pares de opuestos entre mercado y capital, o empresario y capitalista, no es un mero error teórico. Lamentablemente presenta una preocupante afinidad ideológica con la clásica oposición entre “capital de rapiña” y “capital productivo”, uno de los patrones básicos del antisemitismo. Como ha demostrado Moishe Postone (2001) en su clásico ensayo sobre la lógica del antisemitismo, la ideología antisemita es tan efectiva porque representa una forma particular, *regresiva* y conformista de “anticapitalismo”. En ella, “los judíos” son identificados con todos los fenómenos que son percibidos como negativos y amenazantes en la sociedad capitalista, especialmente con su lado abstracto; esto se refiere no sólo al trabajo abstracto, al valor de cambio, al dinero y al pensamiento racional, sino sobre todo al capital financiero. Por el contrario, el lado concreto de la relación capitalista, especialmente en la forma de trabajo concreto y de producción de valores de uso, se naturaliza y se declara como suprahistóricamente válido y “orgánico”. Esto da lugar a la falsa oposición entre “capital productivo” y “capital de rapiña”. El primero tiene una connotación positiva y se imagina como una unidad casi natural de trabajadores y vigorosas empresas que producen conjuntamente cosas útiles para la sociedad; el segundo, en cambio, se identifica con el capital dinerario y financiero “judío” y no es más que un parásito que vive de la explotación de los trabajadores productivos.

Sarah Wagenknecht no dice otra cosa cuando glorifica al “empresario” y declara prescindible al “capitalista”. Aunque no es una antisemita, reproduce el patrón ideológico básico del antisemitismo. Separa distintos momentos de una relación social intrínsecamente contradictoria y los declara como los extremos opuestos del bien y del mal. Con esto, logra la paradójica hazaña de criticar enérgicamente la sociedad basada en la producción general de mercancías, sólo para afirmarla vehementemente en el mismo instante. Pues, de esa manera, las coerciones, amenazas y peligros inherentes al modo de producción y de vida capitalista pueden definirse como externos a él y atribuirse a un grupo de personas “codiciosas”.

Esta separación dicotómica encuentra eco en muchas personas que –por un lado– ya no pueden imaginar una vida más allá de la sociedad capitalista, pero que

-por otro lado- se sienten diariamente a merced de una dinámica autónoma sobre la cual no tienen ninguna influencia. Sin duda resulta difícil de soportar verse permanentemente confrontado a coerciones anónimas de las que, en última instancia, nadie es realmente responsable. Al atribuir estas coerciones a un grupo de personas que mueven los hilos entre bastidores, se puede desterrar esa sensación de indefensión e impotencia. Así se invierten ideológicamente las relaciones sociales. Pues no se critica la objetivación de las relaciones sociales y la consiguiente incapacitación de las personas en la sociedad productora de mercancías; más bien eso se declara mera apariencia tras la cual se ocultan estrategias y técnicas de dominación deliberadas y planificadas por una camarilla o élite poderosa. Precisamente por eso, las ideologías conspirativas son tan populares y proliferan sin control en tiempos de crisis. Permiten restablecer la ilusión de la capacidad de agencia, ya que la frustración y la rabia por la propia impotencia se disipan mediante el odio y la agresión contra los identificados como culpables, en casos extremos llegando hasta la aniquilación física.

La imagen que presenta Wagenknecht es una sociedad capitalista con todo lo que la caracteriza las personas establecen sus relaciones sociales a través de la producción de mercancías y el trabajo, venden su fuerza de trabajo a las empresas y se aplica el principio general de la competencia y el desempeño. Wagenknecht considera que se trata de un orden económico y social racional y casi natural, que en principio beneficia a todas las partes. En su opinión, incluso el dinero es un instrumento sensato, pero desgraciadamente los bancos que actúan globalmente -a los que Wagenknecht gusta de llamar casas de juego- lo utilizan de manera inadecuada para acumular beneficios sin límite. Por eso propone una reforma del sistema bancario basada en la ya conocida división entre el bien y el mal:

“El dinero es un bien público. Por eso, el suministro de dinero en la economía no debe estar en manos de casas de juego irresponsables, sino de instituciones que yo llamo bancos de bien común y que trabajan con una misión de interés público y se ven a sí mismos como servidores de la economía real” (Wagenknecht, 2016c).

La idea de que el dinero no sería sino un medio para facilitar el intercambio general se encuentra en casi todos los manuales de economía. Allí se afirma regularmente que, en la economía de mercado, la finalidad de la producción es abastecer a la sociedad de bienes útiles y que el intercambio en el mercado sólo sirve para la asignación “eficiente” de los recursos. La producción de mercancías y

el dinero son, pues, instrumentos neutros para coordinar una sociedad compleja basada en la división del trabajo. Visto así, Wagenknecht no propaga otra cosa que la ideología habitual, que niega que la producción capitalista se mueve sólo para el fin en sí mismo de la multiplicación del dinero, y que las mercancías sean meros medios para ese fin. Pero hay una diferencia. En la ciencia económica actual esta ideología es utilizada para legitimar las condiciones imperantes, pero no desempeña ningún papel en las investigaciones y recomendaciones prácticas; aquí, por supuesto, el foco está siempre puesto en cómo se puede invertir y multiplicar el capital de forma rentable. Wagenknecht, en cambio, toma la ideología al pie de la letra y quiere aplicarla a la realidad.

Por lo tanto, en términos prácticos no puede más que fracasar, pero política e ideológicamente encuentra mucha aprobación. Pues la frase de que el dinero debe ser “devuelto” a una “función de servicio” se ha convertido en un lugar común en la discusión mediática y se considera una forma consistente de crítica al capitalismo. En el caso de Wagenknecht, esto se combina con la idea de un Estado fuerte que controle los bancos y los comprometa con el “bien común”; en otros contextos, ronda la idea de un dinero sin intereses o de dinero regional (Paech 2012: 117 y ss.; Kennedy, 2011), o se fantasea con una economía del bien común, como hace Christian Felber.³ A pesar de las diferencias, el patrón básico común es siempre muy similar: la idealización de una sociedad organizada sobre la base de una economía de mercado se presenta en contraposición a su supuesta realidad pervertida. En este sentido, Wagenknecht se mueve ciertamente en un campo discursivo que le garantiza un apoyo bastante amplio. Pero, ¿de dónde resulta este amplio consenso básico en el que ella puede confiar? A continuación, se intentará esbozar una respuesta a esta pregunta.

III.

La autoevidencia por la que la mayoría de las personas sólo puede actualmente imaginar la sociedad organizada en una economía de mercado –ya sea en su forma dada, ya sea como una idealización– se debe, en primer lugar, al hecho de que el modo de producción y de vida capitalista se ha impuesto universalmente y se ha convertido en “segunda naturaleza”. Por esto es difícil pensar en una sociedad en

³ Cf. Felber 2015. De ahí surge también la idea de los llamados Bancos de bien común, que tanto entusiasma a Wagenknecht (Wagenknecht 2016: 223 ss.).

la que las personas *no* se relacionen entre sí a través de las mercancías y el dinero. Pues, aunque la gran mayoría de las personas sólo dispongan de *una* mercancía para vender y vivir de ella (su fuerza de trabajo), son evidentemente propietarios de mercancías. Como tales, persiguen sus fines particulares que consisten, en primer lugar, en vender su propia mercancía lo más cara posible y prevalecer en la competencia en relación a otros vendedores de fuerza de trabajo. Es precisamente este punto de vista del vendedor de fuerza de trabajo el que promueve la percepción invertida del contexto capitalista de la sociedad, según la cual la producción general de mercancías es “natural” y el dinero es sólo el “servidor” de esta forma social de intercambio.

La posición central del dinero en el sistema moderno de producción de mercancías se basa en que éste no es un *medio* sino el *fin de la* producción. Más precisamente, el fin de la producción es la *multiplicación* del valor (representado en el dinero), o sea, la acumulación de capital. Desde el punto de vista de una empresa, esto es evidente. Es claro que la empresa no produce mercancías como bienes de cambio para recibir otros productos, sino siempre como etapa transitoria necesaria para la multiplicación de una determinada suma de capital. La mercancía es, por lo tanto, el *medio* para alcanzar un fin previamente asumido: el dinero debe convertirse en más dinero, de lo contrario la producción no tiene sentido desde este punto de vista. Esto se aplica, por supuesto, a *todas las* empresas y no sólo a los agentes de la esfera financiera y a las corporaciones que operan a nivel global, para quienes Wagenknecht quiere reservar el término de “capitalistas”. ¿Cuál de sus fabulosos empresarios en ese maravilloso mundo de la economía de mercado invertiría voluntariamente millones de euros en una fábrica si al final no obtuviera beneficios de ella, o al menos pudiera esperar hacerlo? La obtención de beneficios es el motor de la sociedad capitalista, aunque se la llame “economía de mercado” y el beneficio se ennoblezca ideológicamente como “salario empresarial”, como es habitual en el lenguaje ideológico de la ciencia económica.

Los vendedores de fuerza de trabajo, por su parte, están incondicionalmente sometidos a este proceso y lo mantienen en marcha mediante su trabajo, pero, desde su punto de vista, el movimiento global representa algo diferente. Para ellos, su mercancía no es más que algo intercambiable, que lanzan al mercado para adquirir a cambio otras mercancías; en este sentido, también es sólo el medio para un fin externo, pero este fin no consiste en la multiplicación de una determinada suma de dinero, sino en el aseguramiento de su propia subsistencia. El dinero, desde este

punto de vista, se interpone simplemente entre el acto de vender y el acto de comprar, y por lo tanto el movimiento que se realiza aquí parece corresponder a primera vista a lo que Marx describe como intercambio simple de mercancías: el intercambio de una mercancía por dinero y de dinero por otra mercancía (M - D - M). Sin embargo, hay aquí una diferencia significativa. Pues, aunque el vendedor individual de fuerza de trabajo sólo utilice su mercancía para intercambiarla (a través del rodeo del dinero) por medios de consumo, este acto de intercambio es al mismo tiempo parte integrante del movimiento general de valorización del capital, cuyo punto de partida y de llegada es siempre el dinero, representante del valor.

Si se deja de lado esta conexión y se toma el punto de vista particular como el todo, puede parecer muy “natural” que todo ser humano tenga que vivir de la venta de su fuerza de trabajo o de sus productos del trabajo y que una sociedad basada en la división del trabajo no pueda funcionar de otra manera que en el modo de producción de mercancías. El valor que se valoriza a sí mismo, es decir el capital, no aparece entonces como la esencia y el centro dinámico de esta sociedad o como su “sujeto automático” (Marx, 1983, p.189), sino como un mero poder externo que, a través de sus intereses particulares, trastorna o incluso destruye el orden económico “natural”. Se trata de una forma clásica de conciencia fetichista de la mercancía. Las personas perciben las relaciones sociales de manera invertida porque toman sus formas invertidas de manifestación como la realidad.

Por supuesto, esto no significa que la conciencia de las personas formadas en el capitalismo esté totalmente determinada. Sin embargo, las formas invertidas en que la sociedad capitalista se presenta son extremadamente poderosas, porque parecen ser completamente evidentes y obvias, razón por la cual el sentido común se resiste fuertemente a cuestionarlas. Por eso la crítica social radical siempre lo tiene más difícil que la agitación populista *à la* Wagenknecht, pues esta última consiste fundamentalmente en ratificar la falsa apariencia que se impone de todos modos, en lugar de esclarecerla. El hecho de que el populismo se presente bajo la apariencia de una crítica de las condiciones imperantes no es una contradicción, sino que forma parte de su naturaleza. Pero lo que se hace pasar por crítica es exactamente su contrario: el populismo tiene éxito porque sirve al patrón clásico de una rebelión conformista y afirma las condiciones imperantes en el modo de su aparente superación.

IV

La apariencia fetichista de las relaciones sociales también explica el rechazo generalizado y particularmente pronunciado del capital que se acumula en los mercados financieros y sus actores, los bancos y los inversores financieros. Porque aquí la autorreferencialidad del movimiento del capital se presenta en su forma más pura. Si el capital se destina a la llamada economía real, debe dar el rodeo a través de la producción de bienes para cumplir el fin en sí mismo de la multiplicación del dinero. El ciclo de la acumulación sólo se completa cuando el capital ha vendido las mercancías producidas y ha realizado la plusvalía representada en ellas. El movimiento del capital sigue, pues, el esquema D-M-D' (dinero - mercancía - más dinero), donde el valor adicional se origina mediante el gasto de fuerza de trabajo en la producción. En los mercados financieros, en cambio, se omite este paso intermedio. Aquí el dinero se refiere inmediatamente a sí mismo y realiza el movimiento D-D', generando así la apariencia de que puede crear valor adicional directamente de sí mismo. Marx habla a este respecto de "capital ficticio". Esto no debe llevar a suponer que este capital es de alguna manera "irreal". Es tan real como cualquier otro capital, salvo que, a diferencia del "capital operativo" (Marx), no acumula valor ya creado mediante el gasto de fuerza de trabajo en la producción de mercancías, sino que anticipa un valor que aún ha de producirse.⁴

Esta anticipación del valor a ser producido en el futuro fue siempre un momento necesario en el ciclo general de la producción capitalista. Sin embargo, desde el final del *boom* fordista de acumulación y el comienzo de la Tercera Revolución Industrial en los años 1970 y 1980, ha adquirido un significado totalmente nuevo. La eliminación en masa de fuerza de trabajo de la producción, que tuvo lugar desde entonces, redujo la base de valorización del capital y éste se dirigió cada vez más hacia los mercados financieros. Como resultado, el capital ficticio se convirtió en el motor de la acumulación mundial de capital; mantiene en marcha la economía mundial, imponiéndole un ritmo cada vez más acelerado e intensificando enormemente la competencia globalizada; al mismo tiempo, se ha acumulado un potencial de crisis que debe descargarse una y otra vez, como en el gran *crash* financiero de 2008. Esto no sólo refuerza la apariencia de que el capital financiero es la fuente

⁴ En la práctica, esto tiene lugar mediante la venta de dinero como capital-dinero en la forma de títulos de propiedad negociables que certifican el derecho a una determinada suma de dinero más su multiplicación. Ernst Lohoff acuñó para esto el concepto de mercancías de segundo orden (Lohoff, 2014: 38 y ss.; Lohoff/Trenkle 2012: 124 y ss.).

de todos los males del capitalismo, sino que al mismo tiempo alimenta una profunda inseguridad en toda la sociedad que proporciona un terreno fértil para la agitación populista.

En estas circunstancias, la promesa de un restablecimiento de la “economía social de mercado” en un marco nacional sirve, evidentemente, al deseo generalizado de seguridad y de una política que sea nuevamente capaz de actuar. El hecho de que esta promesa no pueda cumplirse por no tener ningún fundamento en la realidad no tiene importancia inicialmente, pues la voluntad de creer en ella es fuerte. En tiempos de crisis, las ilusiones cotizan al alza. Y de la misma manera en que en las décadas de 1920 y 1930 se romantizaron retroactivamente las condiciones precapitalistas, sirviendo de trasfondo a la ideología nazi de la “comunidad nacional” [*Volksgemeinschaft*], hoy la llamada edad de oro del capitalismo, es decir, la inmediata posguerra, se convierte en el punto de fuga idealizado de los enfoques políticos regresivos.

Sin embargo, las condiciones estructurales de esa época fordista del capitalismo, basada en el trabajo industrial de masas, en la que la producción seguía estando organizada en el marco de un Estado nación, han sido definitivamente destruidas; ningún acto de voluntad política puede restaurarlas. Pues la Tercera Revolución Industrial iniciada en los años 1970 no sólo eliminó en masa fuerza de trabajo de los sectores productivos centrales de la producción de mercancías, poniendo en marcha una crisis fundamental de valorización del capital, sino que impulsó la globalización y, por lo tanto, hizo estallar el Estado nación como marco de referencia del capital. Esto se aplica, por un lado, a las estructuras de producción y a los mercados de venta de mercancías que, en el nivel dado de desarrollo de la fuerza productiva, sólo pueden organizarse transnacionalmente. Por otra parte, la “financiación” del capital no tiene vuelta atrás, pues representa ya una reacción a la automatización exhaustiva de la producción de mercancías, que establece límites cada vez más estrechos a la valorización del capital por medio de la utilización de fuerza de trabajo. Pero como el capital tiene que multiplicarse permanentemente para no sucumbir a la desvalorización, se desvió a los mercados financieros globales donde, en la forma de capital ficticio, pudo en un primer momento continuar su movimiento del fin en sí mismo de la multiplicación de dinero (Lohoff/Trenkle, 2012: 209 y ss.).

El capital ficticio, como ya se ha dicho, no constituye otra cosa que anticipación de valor a ser producido en el futuro, representado por títulos de propiedad como

acciones, bonos y todo tipo de títulos financieros. Esta anticipación permite, por así decirlo, bombear valor del futuro al presente. Pero aquí no sólo se acumula asegurando al capital una multiplicación rentable; las reivindicaciones en relación al futuro se dirigen también al consumo o a la inversión, induciendo así la actividad económica real. Este mecanismo es el que ha mantenido la economía mundial en marcha desde los años 1980 y ha proporcionado al modo de producción capitalista un nuevo margen histórico de desarrollo que simplemente ya no existía sobre la base de la valorización del capital en la producción industrial de mercancías. El impulso general de la modernización industrial en China y en otros Estados anteriormente periféricos está basado en esto (Lohoff / Trenkle, 2012: 98 y ss.; Trenkle, 2016: 17 y ss.).

Desde luego, esta base es extremadamente precaria, pues la masiva anticipación durante casi cuatro décadas de valor a ser producido en el futuro nunca puede ser compensada por una creación de valor correspondiente, y el *boom* sólo puede continuar mientras se acumulen siempre nuevas reivindicaciones en relación al futuro; por lo tanto, han de crearse nuevos puntos de referencia para tales expectativas, de modo que el gigantesco potencial de crisis acumulado no se descargue de golpe y arrastre a la economía mundial al abismo, como casi sucedió en 2008.

Sin dudas el neoliberalismo ha contribuido de manera bastante significativa, a través de sus políticas, a permitir la evasión hacia la esfera del capital ficticio y a posponer así el proceso de crisis. Sin embargo, esta reorientación no siguió ningún plan consciente de los estrategias de la política neoliberal, como les gusta afirmar a sus críticos, sino que incluso resultó ser contraria a sus intenciones declaradas (Lohoff, 2016: 19 y ss.; Lohoff/ Trenkle, 2012: 216 y ss.). En los años ochenta, el neoliberalismo se propuso volver a hacer lucrativa a la *economía* real. Inhibida, en su opinión, por regulaciones demasiado rígidas, la economía debía ser desregulada. Sin embargo, esta política condujo a una destrucción generalizada de las estructuras industriales en la mayoría de los Estados capitalistas centrales, mientras la dinámica de la acumulación de capital se trasladaba a los mercados financieros; ello fue así a pesar de que para la ideología neoliberal el dinero sería apenas un “velo” que oculta la producción de bienes y, por lo tanto, la política monetaria no debería desempeñar un papel activo. Paradójicamente, fue precisamente esta ceguera en relación a sus propias acciones lo que las hizo más eficaces en el aplazamiento de la crisis. Pues, aunque los estrategias neoliberales no fueran en absoluto conscientes de ello, la crisis sólo podía superarse temporalmente colocando la

acumulación de capital sobre una nueva base: la utilización de fuerza de trabajo en la producción de mercancías, es decir, la acumulación de valor en forma de “trabajo muerto” (Marx) *pasado*, debía sustituirse por la anticipación de valor a ser producido en el futuro.

Sin embargo, la ideología neoliberal del “velo del dinero” quedó en evidencia con el *crash* de 2008, cuando el *boom* del capital ficticio llegó a su límite y la política no tuvo más remedio que salvar al sistema financiero y bancario del colapso mediante gigantescos programas de apoyo para evitar una crisis incontrolable de la economía mundial. Desde entonces, la acumulación de capital ficticio funciona solo porque cuenta con el apoyo masivo de los gobiernos y, sobre todo, de los bancos centrales, que bombean enormes cantidades de dinero gratis (ahora incluso con tipo de interés negativo) a los mercados financieros. El hecho de que lo hagan bajo una premisa completamente diferente, a saber, luchar contra una supuesta deflación inminente, sólo muestra una vez más la ceguera de los actores capitalistas ante sus propias acciones, las cuales resultan paradójicamente funcionales al sistema.

Sin embargo, sería ingenuo pensar que la ciencia económica actual llega a comprender el contexto subyacente, dadas las permanentes contradicciones entre la intención proclamada y la práctica implementada. Si bien la ideología neoliberal ha perdido su hegemonía, en su lugar se ha impuesto un keynesianismo reformulado que a menudo se mezcla con elementos populistas de izquierda y que no hace más que reproducir de manera invertida los errores de la ideología neoliberal. La enorme influencia que ejerce la política en la acumulación de capital ficticio confirma, en su opinión, que los procesos económicos pueden controlarse políticamente de forma más o menos arbitraria, siempre que haya voluntad de hacerlo y ésta se pueda implementar socialmente. Dado que, según esta visión del mundo, la financiarización y la globalización del capital han sido impuestas conscientemente por las fuerzas neoliberales y las élites transnacionales, este desarrollo también puede invertirse. Modificando la correlación de fuerzas sociales en ese sentido, debería ser posible volver a poner la “economía real” en el foco y dimensionar los mercados financieros nuevamente en su “función de servicio”.

Desde este punto de vista, el populismo neokeynesiano de izquierda no se deja perturbar por el hecho de que los gobiernos y los bancos centrales no hayan reducido en absoluto el poder de los mercados financieros tras el *crash* financiero de 2008, aunque esto haya sido exigido hasta en la declaración final de la Cumbre

sobre la crisis del G-20, en febrero de 2009.⁵ Como toda ideología, el populismo de izquierda siempre se ve ratificado por los desarrollos de la realidad social, porque percibe todos los procesos de manera tal que encajen en su visión de mundo. La gestión de la crisis de 2008 no es vista como un indicio de que la base material de un capitalismo basado en la utilización masiva de la fuerza de trabajo ya hace mucho tiempo que dejó de existir, sino como prueba de la exitosa influencia de los grupos de presión del capital bancario y financiero. El aparente fracaso de la política se personaliza así igual que antes de la crisis, al apuntar su causa en la excesiva codicia de los especuladores. Desde este punto de vista, la gestión de la crisis sólo demuestra una vez más que el “establishment” político es manejado a su antojo por las élites globalizadas y el capital financiero para sus intereses particulares. El populismo de izquierda refleja de esa manera fielmente la opinión pública predominante y es, en este punto, prácticamente indistinguible de su hermano populista de derecha.

V.

Por supuesto, el populismo no tendría tanto éxito si no apuntara –aunque sea de forma ideológicamente retorcida– a algo correcto. Si la política proclama constantemente desde 2008 que tiene que actuar como lo hace, esto es de hecho una declaración de bancarrota. Lo que afirma, básicamente, es que el ideal de la democracia ha sido derogado. Es cierto que el margen de acción política siempre estuvo muy limitado por las coerciones objetivadas de la producción general de mercancías y la acumulación de capital. Sin embargo, en las condiciones actuales de crisis fundamental este margen se ha reducido aún más. La famosa frase según la cual “no hay alternativa” se refiere precisamente a esto, aunque de forma ideológica; porque aquí el modo de producción y de vida capitalista se presupone siempre como un marco de referencia autoevidente que no puede ser transgredido y, así, las coerciones establecidas por esta forma de socialización son definidas prácticamente como leyes naturales a las que toda persona razonable debe someterse. A la inversa, no es menos ideológico negar estas coerciones objetivadas y sugerir que

⁵ “La cumbre del G-20 en Pittsburgh [en septiembre de 2009] fue un ‘hito decisivo’, dijo Merkel. Debe ser posible poner en práctica los acuerdos alcanzados en las Cumbres anteriores desde un mayor control de los mercados financieros. Hubo que aprender las lecciones de la crisis financiera y asegurarse de que no volviera a ocurrir nada parecido”. (Spiegel Online 24.9.2009)

todo es una cuestión de voluntad política y que las infames “restricciones” son una invención de las élites para ocultar sus intereses.

Sin embargo, es cierto que en el desarrollo histórico de la sociedad capitalista el margen de agencia política fue por momentos considerablemente mayor que en la actualidad. Esto vale sobre todo para la época del *boom* fordista, que por ello se ha convertido en punto de referencia para las fantasías políticas escapistas. Dado que la producción industrial en masa aún dependía en gran medida del marco del Estado nación, la política poseía un poder relativamente grande. A través de la política fiscal y social podía ejercer su influencia sobre las empresas localizadas en su territorio y, a cambio, protegerlas de la competencia extranjera mediante barreras comerciales. En cambio, en la era del capital ficticio, en la que la dinámica de la acumulación se ha trasladado a los mercados financieros, la política se ha convertido en una variable dependiente. El capital ficticio invertido en la esfera financiera puede desplazarse de un extremo a otro del planeta en cuestión de segundos, los emplazamientos industriales pueden transferirse en poco tiempo debido a estructuras transnacionales de producción y a redes de suministro flexibilizadas, y partes considerables del sector de servicios se organizan a escala mundial sobre la base de tecnologías de comunicación y de información. En resumen: mientras que el mercado mundial se ha convertido desde hace tiempo en el marco de referencia inmediato de la acumulación de capital, la política sigue limitada en gran medida al Estado nación y, por lo tanto, se encuentra en una posición de dependencia estructuralmente condicionada.

Sin embargo, incluso en estas condiciones, la política no está de ninguna manera determinada en todas sus decisiones; tiene ciertamente un margen de maniobra mientras el capital ficticio se siga acumulando, tanto mayor cuanto más se beneficia un determinado país de esta acumulación (Lohoff, 2016). Pero cuando la acumulación de capital como tal se ve amenazada, como en la crisis de 2008, los gobiernos no tienen otra alternativa que volver a ponerla en marcha por todos los medios posibles, apoyando masivamente el sistema financiero. Por lo tanto, la noción de un renacimiento del Estado de bienestar y regulador keynesiano, según el modelo de la inmediata posguerra, carece de todo fundamento. Y el programa político del populismo de izquierda, que a primera vista podría parecer un retorno del viejo reformismo, no es más que su triste caricatura (Bierwirth 2017). El reformismo del siglo XX tenía una perspectiva histórica real. Su programa político pudo aplicarse, al menos en cierta medida, porque existían las condiciones económicas y

políticas para ello.⁶ Esta perspectiva histórica ya no existe actualmente. Es cierto que en los pocos países que aún se cuentan entre los ganadores en la crisis se pueden implementar mejoras sociales, pero sólo de carácter puntual; la base para un programa reformista integral ya no existe más. Y como las causas de esto se encuentran en la dinámica histórica y la lógica de crisis del propio capitalismo, esta base no puede renovarse reforzando la soberanía nacional. Los que piensan así confunden causa y efecto. El reformismo no tuvo éxito porque los Estados nación hayan sido relativamente soberanos; más bien, éstos eran relativamente soberanos debido a la acumulación basada en el trabajo industrial de masas y el consumo de masas, lo que abrió un gran margen para la política reformista.

Por consiguiente, no se puede volver a esa época; un retroceso en el grado de interconexión transnacional que se ha alcanzado sería cualquier cosa menos deseable. Pues, aunque el debilitamiento de la soberanía estatal en el curso de la financiarización y la globalización del capital no fue, naturalmente, un acto de superación emancipadora del Estado, el hecho de que la dinámica capitalista haya roto los límites de la estrechez del Estado nación es fundamentalmente un avance. Cualquier política que se coloque por debajo de este nivel es regresiva. Una perspectiva de emancipación social y de apropiación de la riqueza social más allá de la mercancía y del dinero debe tener, hoy más que nunca, un carácter transnacional. Esto se vuelve aún más importante en la medida en que no se puede descartar una desintegración violenta del sistema capitalista mundial junto con conflictos de intereses con carga nacionalista y políticas identitarias como reacción al proceso de crisis (Lohoff, 2016).

Las fantasías de restauración de una supuesta edad de oro del capitalismo centrado en el Estado nación son uno de los motores ideológicos de este desarrollo que marca la entrada en una fase cualitativamente nueva del proceso de crisis. La renacionalización no trae de nuevo el capitalismo social y económicamente regulado con su relativa prosperidad; más bien, significa la instauración de administraciones autoritarias-nacionalistas de la crisis que, precisamente porque no pueden cumplir sus promesas económicas y de política social, se centrarán aún más en la determinación agresiva del enemigo tanto a nivel interno como externo. Las

⁶ Esto no quiere decir que estas conquistas, sin duda considerables, le hayan caído al reformismo del cielo. Evidentemente, hubo que luchar por ellas. Pero las condiciones estructurales para ello eran muy favorables. En particular, el fortalecimiento del poder adquisitivo de las masas fue necesario para vender la enorme masa de mercancías industriales en cuya producción, a su vez, se basaba la acumulación de capital.

políticas de los gobiernos de Rusia, Hungría y Polonia, así como de la administración de Donald Trump hasta el 2020, presagian hacia dónde nos dirigimos. Que la izquierda piense que puede contrarrestar esta formación de derecha ocupando a su manera el tema de la soberanía nacional, no sólo es regresivo, sino que está condenado al fracaso. Pues el populismo de derecha juega mucho más desinhibido y con más éxito en el terreno de la identidad nacionalista, la demarcación racista y el resentimiento. En eso se basa su éxito. En el fondo, los votantes de la derecha sospechan que sus promesas de política económica y social, muy similares a las del populismo de izquierda, son inalcanzables. Pero se aferran a la sensación de seguridad que ofrecen las identidades colectivas nacionalistas y las construcciones de “enemigos del pueblo” que los amenazan. Una izquierda que se suma a esta tendencia, incluso moderadamente, ya ha renunciado a cualquier pretensión de emancipación.

Traducción de Javier Blank

REFERENCIAS:

- FELBER, Christian (2015): *La economía del Bien Común*, Barcelona: Deusto.
- KENNEDY, Magrit (2011): *Occupy Money: Damit wir zukünftig ALLE die Gewinner sind*, Bielefeld: Kamphausen, 2011.
- LOHOFF, Ernst (2016): “Die letzten Tage des Weltkapitals. Kapitalakkumulation und Politik im Zeitalter des fiktiven Kapitals”, *Krisis* 5 www.krisis.org/2016/die-letzten-tage-des-weltkapitals/
- LOHOFF, Ernst (2014): “Kapitalakkumulation ohne Wertakkumulation. Der Fetischcharakter der Kapitalmarktwaren und sein”, *Krisis* 1/
www.krisis.org/2014/kapitalakkumulation-ohne-wertakkumulation/
- LOHOFF, Ernst/TRENKLE, Norbert (2012): *Die große Entwertung*, Münster: Unrast.
- MARX, Karl (1983): *Das Kapital, Band 1*, Marx-Engels-Werke, vol. 23, Berlín: Dietz.
- PAECH, Niko (2012): *Befreiung vom Überfluss*, München: Oekom, 2012.
- POSTONE, Moishe (2001) [1982]: “La lógica del antisemitismo”, en M. Postone, J. Wajnsztein, B. Schulze, *La crisis del Estado-Nación. Antisemitismo-Racismo-Xenofobia*, Barcelona: Alikornio.
<https://www.krisis.org/2019/la-logica-del-antisemitismo/>
- TRENKLE, Norbert (2016): “Die Arbeit hängt am Tropf des fiktiven Kapitals”, *Krisis* 1/
www.krisis.org/2016/die-arbeit-haengt-am-tropf-des-fiktiven-kapitals/

- WAGENKNECHT, Sahra (2016a): *Reichtum ohne Gier. Wie wir uns vor dem Kapitalismus retten*, Fráncfort: Campus.
- WAGENKNECHT, Sahra (2016b): en entrevista con Albrecht Müller, *Nachdenkseiten*, 29.März 2016, www.nachdenkseiten.de/?p=32548
- WAGENKNECHT, Sahra (2016c): "Warum sollen wir uns mit so einer wirtschaftlichen Ordnung abfinden?", Entrevista con Paul Schreyer. *Telepolis*, 23.04.2016 www.heise.de/tp/artikel/48/48034/1.html
- WAGENKNECHT, Sahra (2021): *Die Selbstgerechten. Mein Gegenprogramm für Gemeinsinn und Zusammenhalt*. Fráncfort/New York: Campus.

LA LUCHA CONTRA EL LIBERALISMO EN LA CONCEPCIÓN TOTALITARIA DEL ESTADO*

The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian

Conception of the State

HERBERT MARCUSE

La constitución del Estado total-autoritario fue acompañada de la proclamación de una nueva visión del mundo de carácter político: el “realismo heroico-popular [völkisch]” se convirtió en teoría dominante. “La sangre se alza contra el entendimiento

* Publicado originalmente en *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. III, 1934. Reeditado en H. Marcuse, *Schriften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979, vol. 3, pp. 7-44. Traducción y presentación de José Manuel Romero Cuevas.

Es el primer artículo que Herbert Marcuse publicó en la revista del *Institut für Sozialforschung*, la *Zeitschrift für Sozialforschung*. En enero de 1933, Marcuse se había incorporado al *Institut*, casi simultáneamente a la subida de Hitler al poder. En ese momento, junto a los demás miembros del *Institut*, salió al exilio hacia Suiza. En julio de 1934 marcharía hacia Nueva York, al país que sería su destino final.

Marcuse se incorporó al *Institut* después del fracaso de su intento de habilitación en la Universidad de Friburgo bajo la tutela de Martin Heidegger. No está aún clara la causa concreta de este fracaso, pero parece que Marcuse se dio cuenta de que Heidegger había perdido el interés en impulsar su habilitación. En todo caso, la valoración de Marcuse de la figura de Heidegger como maestro y gran pensador se mantuvo hasta su salida de Friburgo. De manera que el nombramiento de Heidegger como rector nacionalsocialista de la Universidad de Friburgo en abril de 1933 supuso para Marcuse todo un shock y lo impulsó a tomar abiertas distancias respecto a su pensamiento.

El primer trabajo que Marcuse elaboró en Ginebra como miembro del *Institut* fue un estudio en francés sobre la filosofía alemana entre 1870 y 1933, que no llegó a ser publicado. Este estudio, que marca una cesura respecto a sus publicaciones anteriores, bajo la palpable influencia de Heidegger, termina con unas penetrantes páginas sobre Heidegger y el nacionalsocialismo y sobre la ideología nacionalsocialista, lo que Marcuse denomina “realismo heroico-racista”.

Todo esto debe ser tenido en cuenta a la hora de leer este artículo, en el que por primera vez Marcuse pone en juego un tipo de trabajo teórico ausente en sus anteriores publicaciones, orientadas hacia la ontología y la fundamentación filosófica de las ciencias sociales: efectivamente, en este artículo se realiza un *análisis ideológico* de la concepción nacionalsocialista del Estado. Aquí Marcuse inicia una línea de trabajo que más adelante desarrollará en su crítica de la ideología soviética (en *El marxismo soviético*, 1958) y de la ideología de las sociedades capitalistas contemporáneas (en *El hombre unidimensional*, 1964).

El análisis de las discontinuidades, pero también de las sorprendentes continuidades, entre el liberalismo y la ideología nacionalsocialista, la ambiciosa puesta en relación entre las transformaciones en el plano ideológico y las transformaciones en el ámbito socio-económico de las sociedades capitalistas desarrolladas, la determinación del significado político y del destino histórico de la filosofía irracionalista, en concreto, de la filosofía existencial de Heidegger: todo ello confiere a este artículo de Marcuse una poderosa actualidad y hace de él una investigación con fuerza clarificadora sobre nuestro contexto histórico actual, marcado por el retorno de ideologías que abiertamente se inspiran en el autoritarismo fascista del pasado siglo.

formal, la raza contra el comportamiento racional conforme a fines, el honor contra el beneficio, el vínculo contra la arbitrariedad designada como ‘libertad’, la totalidad orgánica contra la disolución individualista, la capacidad de defensa contra la seguridad civil, la política contra el primado de la economía, el Estado contra la sociedad, el pueblo contra el individuo y la masa”.¹ La nueva visión del mundo² se ha convertido en el gran receptáculo de todas las corrientes que, desde la guerra mundial, se opusieron a la teoría “liberal” de la sociedad y del Estado. La lucha comenzó en un principio fuera del plano político como confrontación filosófica y científica con el racionalismo, el individualismo y el materialismo del siglo XIX. Pronto se configuró un frente común que, con la agudización de las contradicciones económicas y sociales en la posguerra, rápidamente reveló su función política y social, en relación con la cual la lucha contra el liberalismo (tal como va a ser mostrado a continuación), sólo representa un fenómeno periférico. Vamos a ofrecer de manera anticipada una vista panorámica de las fuentes más importantes de la teoría actual:

La heroización del hombre. Ya bastante tiempo antes de la guerra se impuso la celebración de un nuevo tipo de hombre; encontró sus adeptos en casi todas las ciencias humanas, desde la economía hasta la filosofía. En todos los ámbitos se abrió el ataque contra la hipertrofiada racionalización y tecnificación de la vida, contra el “burgués” del siglo XIX con su pequeña felicidad y sus pequeñas metas, contra el espíritu de tendero y de comerciante y la desmoralizadora “anemia” de la existencia. A esto se opuso una nueva imagen del hombre, con una mezcla de colores del tiempo de los vikingos, de la mística alemana, del renacimiento y del militarismo prusiano: el hombre heroico, ligado a los poderes de la sangre y de la tierra, – el hombre que marcha a través del cielo y del infierno que, sin dudar, “se pone en acción” y se sacrifica, no por cualquier objetivo, sino obedeciendo sumisamente a las fuerzas oscuras de las que vive. Esta imagen se agranda hasta la visión

¹ Krieck, 1933a: 68.

² A continuación, vamos a caracterizar terminológicamente como “realismo heroico-popular” toda la concepción de la historia y de la sociedad que el Estado total-autoritario se asigna a sí mismo. También cuando hablamos de “concepción totalitaria del Estado”, no nos referimos sólo a la doctrina del Estado en sentido propio, sino a la “visión del mundo” utilizada por ese Estado. El desarrollo más reciente muestra el afán de escindir el concepto del Estado total para diferenciarlo según el modo determinado de totalización. Así, se habla para Alemania, por ejemplo, de un “Estado caudillesco”, “autoritario”, “popular [völkisch]” total (cf. Koellreutter, 1933a: 64; Freisler, 1934; Huber, 1934). Pero estas diferenciaciones no afectan a los fundamentos del Estado total, a los que se dirige la interpretación ensayada aquí; en la medida en que entren en su ámbito de aplicación, se hará referencia a tales diferenciaciones en lo que sigue, aunque no se expliciten terminológicamente.

del líder carismático, cuyo liderazgo no necesita ser justificado a partir de adónde conduce, pues su mera aparición es ya más bien su “prueba” y hay que aceptar como una gracia inmerecida. Con diversas modificaciones, pero siempre con el mismo posicionamiento contra la existencia burguesa e intelectualista, este tipo humano se encuentra en el círculo de George, en Moeller van den Bruck, Sombart, Scheler, Hielscher, Jünger, entre otros. Su fundamentación filosófica se busca en una denominada

Filosofía de la vida. La “vida” en cuanto tal es una “dato originario”, tras el cual no se puede retroceder; ella queda fuera de toda fundamentación, establecimiento de fines y justificación racionales. La vida, entendida así, se convierte en reserva inagotable de todos los poderes irracionales: con ella se evoca el “inframundo mental”, que es “tan poco malvado (...) como el mundo cósmico (...), es más bien el refugio y regazo materno de todas las fuerzas procreadoras y engendradoras, de todos los poderes carentes de forma pero servidores de toda forma y figura, de todos los movimientos cargados de destino”.³ Ahora, al ver en esta vida “más allá del bien y del mal” el poder “que conforma la historia” en sentido propio, se consigue una concepción de la historia anti-racionalista y anti-materialista, que confirmará su productividad sociológica en el existencialismo político y su teoría del Estado total. – Tal filosofía de la vida tiene en común con la auténtica filosofía de la vida de Dilthey sólo el nombre y adopta de Nietzsche sólo el pathos y lo accesorio; sus funciones sociales afloran de la forma más clara en Spengler⁴, donde se convierte en el fundamento de la teoría económica imperialista. La tendencia propia de estas dos corrientes hacia la “liberación” de la vida de la coacción de una *Ratio* “universal”, obligatoria más allá de determinados intereses dominantes (y de la exigencia que surge de tal *Ratio* de una configuración de la sociedad humana acorde a la razón) y hacia la entrega de la existencia a “inviolables” poderes establecidos conduce al

Naturalismo irracionalista. La interpretación del acontecer sociohistórico como un acontecer orgánico-natural se remonta, tras las fuerzas motrices reales (económicas y sociales) de la historia, a la esfera de la naturaleza eterna e inmutable. La naturaleza es concebida como una dimensión de originariedad mítica (descrita acertadamente con el par conceptual “sangre y suelo”) que se caracteriza en todo como una dimensión pre-histórica, con cuya superación transformadora comienza prime-

³ Krieck, 1933a: 37.

⁴ Cf. Horkheimer, 1933.

ramente en verdad la historia humana. La naturaleza mítico-prehistórica tiene como función en la nueva visión del mundo la de servir de contrincante genuino contra la praxis racional autorresponsable. Esta naturaleza se enfrenta, en cuanto algo que se justifica por su mera existencia, a todo lo que necesita de justificación racional; en cuanto lo que ha de ser simplemente reconocido, contra todo lo que ha de ser críticamente conocido; en cuanto lo esencialmente oscuro, contra todo lo que solo tiene consistencia en la claridad de la luz; en cuanto lo indestructible, contra todo lo sometido a transformación histórica. El naturalismo se basa en una ecuación constitutiva para la nueva visión del mundo: en tanto que es lo originario, la naturaleza es al mismo tiempo lo natural, auténtico, sano, valioso y sagrado. El más acá de la razón se eleva, en virtud de su función, “más allá del bien y del mal”, a un más allá de la razón.

Pero aún le falta al edificio completo su pieza culminante. El himno al orden orgánico-natural contrasta demasiado llamativamente con el orden fácticamente existente: una manifiesta contradicción entre las relaciones de producción y el nivel alcanzado por las fuerzas productivas y la satisfacción de las necesidades ya posibilitada por él – se trata, por lo tanto, de una economía y una sociedad que están contra toda “naturaleza”, de un orden que es sostenido por la violencia de un enorme aparato, – un aparato que, por ello, puede representar al todo por encima de los individuos, porque los oprime como un todo, una “totalidad” sólo en virtud de la dominación total de todos. La transfiguración teórica de esa totalidad es la que ofrece el

Universalismo. Aquí no están en discusión los planteamientos genuinos, presentes en el universalismo (como en la *teoría de la Gestalt*), para nuevos conocimientos filosóficos y científicos; para nuestro contexto lo decisivo es que el universalismo en el ámbito de la teoría social ha asumido muy rápido la función de una doctrina de la justificación política. El conjunto social como realidad independiente y primaria respecto de los individuos se convierte, en virtud de su pura totalidad, también en valor independiente y primario: el todo es, en cuanto todo, lo verdadero y auténtico. No se plantea la pregunta de si cada totalidad tiene que probar primero ante los individuos en qué medida sus posibilidades y necesidades están recogidas en ella. Al colocar la totalidad en la posición de principio en lugar de al final, el camino que lleva a esa totalidad es aislado de la crítica teórica y práctica de la sociedad. La totalidad es programáticamente mistificada: ella “no puede asirse nunca con las manos, ni vista con los ojos exteriores, es necesaria la profundidad del

espíritu para verla con los ojos interiores”.⁵ Como representante real de tal totalidad actúa en la teoría política el *pueblo*, y lo hace como una unidad y totalidad *esencialmente “natural-orgánica”*, que existe antes de toda diferenciación de la sociedad en clases, grupos de intereses, etc. – tesis con la que el universalismo se conecta de nuevo con el naturalismo.

Interrumpimos aquí el esbozo de las corrientes que confluyen en el realismo heroico-popular [*völkisch*]; su unificación en una teoría política total, así como la función social de esta teoría, serán tratadas más tarde. Antes de la interpretación coherente hay que indicar el lugar histórico en el que se realiza su unificación. Este se hace visible desde su polo opuesto. Con completa unanimidad, el realismo heroico-popular compendia todo aquello que combate con el nombre de *liberalismo*: “El liberalismo es la perdición de los pueblos”, con estas palabras titula Moeller van den Bruck el capítulo dedicado al enemigo mortal en su libro.⁶ A diferencia del liberalismo, la teoría del Estado total-autoritario se ha convertido en “visión del mundo”; es a partir de esta contraposición que ella gana su perfil político (incluso el marxismo se le aparece siempre en la estela del liberalismo,⁷ como su heredero o su socio). Por eso debemos preguntar primero: ¿qué entiende esta teoría por liberalismo, al que condena con un pathos casi escatológico, y qué es lo que le ha hecho merecedor de esa condena?

Cuando preguntamos a los portavoces de la nueva visión del mundo contra qué luchan en su ataque contra el liberalismo, se nos habla entonces de las “ideas de 1789”, de humanismo y pacifismo blandengues, intelectualismo occidental, individualismo egoísta, entrega de la nación y del Estado a las luchas de intereses de determinados grupos sociales, igualitarismo abstracto, sistema de partidos, hipertrofia de la economía, tecnicismo y materialismo desintegradores. Estas son las declaraciones más concretas,⁸ – con frecuencia el concepto “liberal” sirve exclusivamente para

⁵ Spann, 1930: 98.

⁶ Moeller van den Bruck, 1933: 69. La teoría antiliberal del Estado fue creada por Carl Schmitt, a él siguieron Koellreutter, Hans J. Wolff, entre otros.

⁷ Koellreutter, 1933a: 21: “El marxismo es un fruto espiritual del liberalismo...”.

⁸ Una buena compilación de todos los eslóganes antiliberales se encuentra en Krieck, 1933: 9. La mejor exposición del liberalismo desde el punto de vista de la teoría totalitaria del Estado la aporta Carl Schmitt en la Introducción y en el Apéndice de la segunda edición de *El concepto de lo político*; ver además Schmitt, 1926.

difamar: “liberal” es el contrincante político, no importa su posición y, como tal, el “malvado” por excelencia.⁹

En este registro de pecados que se le reprochan al liberalismo sorprende en principio su generalidad y ahistoricidad abstractas: casi ninguno de estos pecados es característico del liberalismo histórico. Las ideas de 1789 no han sido en absoluto siempre la bandera del liberalismo: incluso han sido combatidas por él, por así decirlo, de la manera más enérgica. El liberalismo ha sido uno de los más poderosos defensores de la exigencia de una nación fuerte; pacifismo e internacionalismo no fueron siempre lo suyo y ha consentido frecuentemente fuertes intervenciones del Estado en la economía. Lo que queda es una difusa “visión del mundo”, cuya filiación histórica con el liberalismo no es en absoluto evidente; su calificación como objeto de ataque de la teoría del Estado totalitaria se volverá comprensible más adelante. Sin embargo, precisamente este desplazamiento del contenido real del liberalismo hacia una visión del mundo es lo decisivo: decisivo por lo que con ello es silenciado y encubierto. El encubrimiento da una indicación de la verdadera contraposición: ella evade la estructura económica y social del liberalismo. Su reconstrucción sumaria es necesaria para poder conocer el suelo socio-histórico a partir del cual se hace comprensible la lucha entre las “visiones del mundo”.

El liberalismo es la teoría de la sociedad y de la economía del capitalismo industrial europeo en aquel periodo en que el genuino portador económico del capitalismo era el “capitalista individual”, el empresario privado en sentido literal. En toda la variedad estructural del liberalismo y de su portador en los diversos países y épocas se mantiene el fundamento unitario: la libre disposición del sujeto económico individual sobre la propiedad privada y la seguridad garantizada jurídico-estatalmente de dicha disposición. Todas las exigencias económicas y sociales del liberalismo son modificables en torno a este centro estable – modificables hasta la autosupresión. De este modo, durante el dominio del liberalismo se han producido frecuentemente intervenciones violentas del poder estatal en la vida económica tan pronto como lo exigía la libertad y seguridad amenazadas de la propiedad privada, especialmente frente al proletariado. La idea de la dictadura y del liderazgo estatal autoritario no es en absoluto extraña al liberalismo (como vamos a ver enseguida); y con frecuencia se han llevado a cabo guerras nacionales en la época del liberalismo hu-

⁹ Esto resulta visible cuando Moeller van den Bruck “define”: “El liberalismo es la libertad de no tener convicciones y sin embargo mantener que precisamente eso son las convicciones” (1933: 70). La cumbre de la confusión se alcanza cuando Kriek reúne liberalismo, capitalismo y marxismo como las “formas del contramovimiento” (1933a: 32).

manitario-pacifista. Las hoy tan odiadas exigencias políticas fundamentales del liberalismo, que surgen sobre la base de su concepción económica (como la libertad de expresión y de prensa, la completa publicidad de la vida política, el sistema representativo y parlamentarismo, la división o equilibrio de los poderes), no han sido nunca completamente realizadas fácticamente: dependiendo de la situación social, fueron restringidas o completamente abandonadas.¹⁰

Para conocer la verdadera imagen del sistema económico y social liberal detrás de los encubrimientos y desplazamientos habituales basta con tomar la exposición del liberalismo de Mises (Mises, 1927): “El programa del liberalismo se podría haber resumido en una sola palabra, a saber: propiedad, es decir: propiedad privada de los medios de producción. Todas las demás exigencias del liberalismo se derivan de esa exigencia fundamental” (17). Él ve en la libre iniciativa privada del empresario el aval del progreso económico y social. Por eso, para el liberalismo “el capitalismo” es considerado “como el único ordenamiento posible de las relaciones sociales” (75), y, en concordancia con ello, sólo tiene un único enemigo: el socialismo marxista (13 ss.). En cambio, el liberalismo opina que “el fascismo y todas las aspiraciones semejantes a la dictadura han salvado por el momento el orden moral europeo. El mérito que con ello ha conquistado el fascismo pervivirá eternamente en la historia” (45).

Podemos ahora reconocer ya el motivo de por qué el Estado total-autoritario desvía su lucha contra el liberalismo hacia una lucha de “visiones del mundo”, por qué deja de lado la estructura social fundamental del liberalismo: está ampliamente de acuerdo con esta estructura fundamental. Se ha señalado que su fundamento es la organización económica privada de la sociedad sobre la base del reconocimiento de la propiedad privada y de la iniciativa privada del empresario. Y precisamente esta organización permanece también para el Estado total-autoritario como fundamental: en numerosos mítines programáticos ha sido expresamente sancionada.¹¹

¹⁰ L. von Wiese: “Repito mi afirmación de que [el liberalismo] no ha existido prácticamente todavía en grado suficiente...” (Wiese, 1925: 16). “En ningún periodo de la historia universal la racionalidad económica ha tenido repercusiones decisivas durante largo tiempo. Se puede y se debe discutir si el liberalismo, también en el siglo XIX, existió alguna vez como poder dominante en este sentido” (Behrendt, 1933: p. 14). Particularmente sobre el liberalismo alemán, ver Schroth, 1931: 69 y 95 y ss.

¹¹ “El Estado corporativo ve en la iniciativa privada en el ámbito de la producción el instrumento más valioso y efectivo para la salvaguarda de los intereses de la nación”. “Una intervención del Estado en la economía sólo tiene éxito donde falta la iniciativa privada, donde esta resulta insuficiente o están en juego los intereses políticos del Estado” (*Carta del Lavoro*, Art. VII y IX, citado en Niederer, 1932: 179). “El fascismo dice sí por principio al empresario privado como jefe de la producción

Las grandes modificaciones y restricciones, que se llevan a cabo en todas partes, corresponden a las exigencias capitalistas-monopolistas del desarrollo económico mismo; dejan intacto el principio de estructuración de las relaciones de producción.

Hay una prueba clásica del parentesco interno entre la teoría liberal de la sociedad y la teoría del estado totalitario aparentemente tan antiliberal: una carta que Gentile envió a Mussolini al ingresar en el partido fascista. Allí dice: “Como liberal de la más profunda convicción, me tuve que convencer, en los meses en los que tuve el honor de colaborar en su gobierno y de observar de cerca el desarrollo de los principios que determinan su política, de que el liberalismo, tal como yo lo entiendo, el liberalismo de la libertad en la ley y por ello en un Estado fuerte, en el Estado como realidad ética, no es defendido hoy en Italia por los liberales, que son, de manera más o menos abierta, los contrincantes de usted, sino al contrario por usted mismo. Por ello me he convencido de que en la elección entre el liberalismo actual y los fascistas que comprenden la fe de su fascismo, un auténtico liberal, que desprecia la ambigüedad y quiere permanecer en su puesto, debe unirse a las filas de sus partidarios”.¹²

Aparte de esta vinculación positiva, no se necesita hoy ninguna prueba de que la nueva visión del mundo está completamente de acuerdo con el liberalismo en su lucha contra el socialismo marxista. Sin embargo, se encuentran también frecuentemente en el realismo heroico-popular duros ataques contra el espíritu destructivo capitalista, contra el burgués y su “avidez de beneficio”, etc. Pero puesto que el orden económico, que es el que hace posible al burgués, permanece intacto, tales ataques se dirigen siempre sólo contra una determinada figura del burgués (el tipo del pequeño y mezquino “comerciante”) y contra una determinada figura del capitalismo (representada por el tipo de libre competencia entre capitalistas individuales independientes), pero nunca contra las funciones económicas del burgués en el orden de producción capitalista. Las figuras combatidas del burgués y del capitalismo ya han sido ellas mismas derrocadas por el desarrollo económico, pero lo que ha quedado es el burgués como sujeto económico capitalista. La nueva visión del mundo desprecia al “comerciante” y celebra al “líder empresarial genial”: con ello se oculta que las funciones económicas del burgués se dejan intactas. El sentimien-

y como instrumento del incremento de la riqueza” (Koch, 1933: 44). Para Alemania ver especialmente la cita en Koellreutter, 1933a: 179 y ss.).

¹² Citado en la revista *Aufbau*, editada por F. Karsen, año IV, 1931 (Karsen, 1931: 233).

to antiburgués es sólo una variación de la “heroización” del hombre, cuyo significado social debe ser todavía aclarado.

Dado que el orden social al que se refiere el liberalismo es dejado en gran medida intacto en su estructura fundamental, no resulta ninguna sorpresa comprobar una significativa concordancia entre el liberalismo y el antiliberalismo en la interpretación ideológica de ese orden social. Más exactamente: se toman momentos decisivos de la interpretación liberal y se reinterpretan y desarrollan ulteriormente de la manera exigida por las circunstancias económico-sociales modificadas. Vamos a considerar a continuación los dos puntos de partida más importantes que la nueva doctrina de la sociedad y del Estado encuentra en el liberalismo: la interpretación naturalista de la sociedad y el racionalismo liberal que aboca al irracionalismo.

El liberalismo ve, tras las fuerzas y relaciones económicas de la sociedad capitalista, leyes “naturales”, que sólo se mostrarán en toda su sana naturalidad, si se las deja desplegarse libremente y sin interferencia artificial. Rousseau ofreció el lema: “lo que está bien y es conforme al orden, lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas”¹³ Hay una “naturaleza de las cosas” que, independientemente del trabajo y del poder humanos, tiene su legalidad propia, que se produce siempre de nuevo a sí misma a través de todas las perturbaciones. Aquí se anuncia un nuevo concepto de naturaleza que, en marcado contraste con el concepto de naturaleza matemático-racional de los siglos XVI y XVII, se remonta de nuevo al antiguo concepto de naturaleza como φύσις; sus funciones sociales dentro del pensamiento burgués serán, tras una breve época revolucionaria, esencialmente retardadoras y reaccionarias (serán expuestas más adelante). Será decisiva la utilización de este concepto en la economía política. “La existencia de leyes naturales fue siempre la afirmación característica de la escuela clásica. Esas leyes son simplemente naturales, tanto como las leyes físicas y, en consecuencia, amorales; pueden ser útiles o dañinas: al hombre corresponde adaptarse a ellas lo mejor que pueda”.¹⁴ El liberalismo cree que, con la adaptación a esas “leyes naturales”, la confrontación de las diversas necesidades, el conflicto entre interés general y privado y la desigualdad social se cancelan al final en la armonía universal

¹³ Karsen, 1931: 258.

¹⁴ Gide-Rist, 1913: 402. La frase de Wilhelm von Humboldt es característica: “Las mejores operaciones humanas son aquellas que copian de la manera más fiel a las operaciones de la naturaleza” (Humboldt, 1922: 12).

del todo y desde el todo se convierten también en bendición para el individuo.¹⁵ Aquí, en el centro del sistema liberal, se encuentra ya la reinterpretación de la sociedad sobre la base de la “naturaleza” en su función armonizadora: como la justificación distractora de un ordenamiento social lleno de contradicciones.¹⁶

Podemos anticipar que también el nuevo antiliberalismo, al igual que el liberalismo más extremo, cree en las leyes naturales eternas en la vida social: “Hay algo eterno en nuestra naturaleza, que se crea siempre de nuevo y al que todo desarrollo debe retornar...”. “La naturaleza es conservadora porque se basa en una inagotable constancia de los fenómenos, que incluso cuando es perturbada temporalmente siempre vuelve a restablecerse”. Esto no lo dice ningún liberal, sino nada más y nada menos que Moeller van den Bruck.¹⁷ Y con el liberalismo comparte la teoría totalitaria del Estado la convicción de que en el todo finalmente “se produce el equilibrio de los intereses y fuerzas económicos” (Mussolini).¹⁸ Sí, incluso el derecho natural, una de las concepciones típicas del liberalismo, es repetida hoy en una fase histórica diferente. “Entramos en una nueva época del derecho natural”, clama Hans J. Wolff en un tratado sobre “la nueva forma de gobierno del imperio alemán”: en la crisis del pensamiento jurídico los dados han caído hoy “del lado de la naturaleza”. Sólo que “no es ya la naturaleza del hombre”, aquello a partir de lo cual se desarrolla la adecuada normalización: es la naturaleza, la particularidad del pueblo (de los pueblos) como dato natural e históricamente devenido.¹⁹

No obstante, el naturalismo liberal se encuentra en un sistema de pensamiento esencialmente racionalista, mientras que el antiliberal en uno esencialmente irracionalista. Hay que señalar la diferencia para no difuminar artificialmente los límites entre ambas teorías y no subestimar su diferente función social. En todo caso, en el liberalismo están ya preformadas aquellas tendencias, que luego, con el giro del capitalismo industrial al monopolista, asumen un carácter irracionalista.

¹⁵ Testimonio de esto se encuentra en el primer capítulo del tercer libro de *Wealth of Nations* de Adam Smith: “Sobre el progreso natural de la prosperidad”. Ver además Bastiat en Gide-Rist, 1913: 373. Para el liberalismo “no hay nada que tenga base más débil que la afirmación de la supuesta igualdad de todo lo que tiene rostro humano” (Mises, 1927: 25). Él parte precisamente de la desigualdad esencial de los seres humanos; esto es para él la condición previa de la armonía del todo (cf. Thoma, 1923: 40).

¹⁶ Sobre esta función del concepto de naturaleza liberal, cf. Myrdal, 1932: 177; el concepto de naturaleza es un “cliché que encaja igualmente bien con otras recomendaciones políticas”. Se utiliza “cuando alguien en alguna cuestión política quiere afirmar algo sin aportar pruebas de ello”.

¹⁷ Myrdal, 1932: 200, 210.

¹⁸ Mussolini, 1933: 38.

¹⁹ Wolff, 1933: 8 y ss.

En otro lugar se ha expuesto qué toma de posición debe adoptar una teoría científica de la sociedad frente la antítesis racionalismo-irracionalismo.²⁰ En lo que sigue se trata solo de poner de relieve la tendencia irracionalista fundamental de la teoría de la sociedad objeto de discusión. “Irracionalismo” es un contra-concepto: para la comprensión de una visión del mundo esencialmente irracionalista resulta necesaria la construcción “típico-ideal” de una teoría racionalista de la sociedad:

Racionalista es una teoría de la sociedad que exige una praxis que se encuentra bajo la idea de la *Ratio* autónoma, es decir, de la capacidad humana de captar mediante el pensamiento conceptual lo verdadero, lo bueno y lo correcto. Ante el veredicto decisivo de la *Ratio* tiene que justificarse toda acción, todo establecimiento de fines dentro de la sociedad, pero también la organización social en su conjunto. En ella todo necesita una justificación racional para poder existir como hecho o meta; el principio de razón suficiente, el principio fundamental racionalista en sentido propio, toma la conexión de las “cosas” como una conexión “racional”: el fundamento establece *eo ipso* lo fundado por él también como acorde con la razón.²¹ Nunca sigue a la pura existencia de un hecho o de la fijación de una meta la necesidad de su reconocimiento, más bien debe preceder a todo reconocimiento el conocimiento libre de lo que requiere reconocimiento como algo acorde a la razón. Por ello, la teoría racional de la sociedad es esencialmente *crítica*: coloca a la sociedad bajo la idea de una crítica teórica y práctica, positiva y negativa. El hilo conductor de esta crítica es, por un lado, la situación dada de la existencia del hombre en tanto ser vivo racional, es decir, de un ser vivo al que le es dada la libre autoconfiguración de su existencia, guiada por el saber comprensivo, con vistas a su “felicidad” terrenal - y, por otro lado, el nivel dado de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, que le corresponden o lo contradicen, como criterio para las posibilidades de autoconfiguración racional de la sociedad realizables en cada caso.²² La teoría racionalista conoce muy bien los límites del saber humano y los

²⁰ Cf. Horkheimer, 1934.

²¹ Esta “coincidencia” de fundamento y razón alcanza una acertada expresión en la formulación de Leibniz del principio de razón suficiente: “Este principio es el de la necesidad de una razón suficiente para que una cosa exista, para que un hecho ocurra, para que una verdad tenga lugar” (Leibniz, *Briefe an Clarke*, 5ª carta, §46).

²² Por lo tanto, “autonomía de la *Ratio*” no significa en el seno de una teoría racionalista de la sociedad la posición absoluta de la *Ratio* como fundamento o esencia de los entes. En la medida en que la *Ratio* es concebida más bien como *Ratio* de los individuos concretos en su situación social determinada, las condiciones “materiales” de esa situación entran también como condiciones en la praxis racional requerida. Pero asimismo esas condiciones son comprensibles racionalmente y, sobre la base de tal comprensión, transformables.

límites de la autoconfiguración racional, pero ella evita definir demasiado precipitadamente esos límites y evita sobre todo sacar provecho de ellos para una acrítica aprobación del orden existente.

La teoría *irracionalista* de la sociedad no necesita negar radicalmente la realidad de la razón crítica: entre la vinculación de la razón a contenidos “orgánico-naturales” predeterminados y la esclavización de la razón al “animal de presa en el hombre” hay un margen de maniobra lo suficientemente amplio para todo tipo de *Ratio* derivada. Lo decisivo es que aquí se anteponen a la autonomía de la razón, como su barrera fundamental (no meramente fáctica), datos irracionales (“naturaleza”, “sangre y suelo”, “carácter nacional”, “contenidos existenciales”, “totalidad”, etc.) respecto a los cuales la razón es y permanece dependiente en términos causales, funcionales u orgánicos. Frente a todos los intentos de atenuación, no se insistirá lo suficiente en que una funcionalización tal de la razón, o sea, del hombre en tanto ser vivo racional, aniquila de raíz la fuerza y efectividad de la *Ratio*, pues ella conduce a reinterpretar los supuestos irracionales como *normativos* y a colocar la *Ratio* bajo la heteronomía de lo irracional. La utilización de los contenidos orgánico-naturales contra la razón “desarraigada” tiene en la teoría de la sociedad actual el significado de justificar mediante poderes irracionales una sociedad ya no justificable racionalmente, para sumir sus contradicciones desde la claridad del conocimiento comprensivo en la oscuridad velada de la “sangre” y del “alma” y de ese modo cortar la crítica cognoscitiva. “La realidad no se deja conocer, sólo reconocer”²³: en esta formulación ‘clásica’ alcanza la teoría irracionalista el polo opuesto extremo respecto a todo pensamiento racional y revela al mismo tiempo su más profundos propósitos. La teoría irracionalista de la sociedad es hoy tan esencialmente acrítica como crítica es la racionalista, y es esencialmente anti-materialista, pues debe difamar la felicidad del hombre en este mundo, la cual sólo puede lograrse mediante una organización racional de la sociedad, y sustituirla por otros valores, menos ‘palpables’. Lo que ella contrapone al materialismo es un pauperismo heroico: una transfiguración ética de la pobreza, del sacrificio y del servicio y un “realismo popular [*völkisch*]” (Krieck), cuyo significado social se mostrará más adelante.

Comparado con el realismo heroico-popular [*völkisch*], el liberalismo es una teoría racionalista. Su elemento vital es la fe optimista en la victoria final de la razón, que se impone sobre todos los conflictos de intereses y opiniones en la armonía del todo. Esa victoria de la razón vincula al liberalismo (y aquí comienza la típi-

²³ H. Forsthoff, 1933: 25.

ca concepción liberal del racionalismo), consecuentemente con su visión de la economía, con la posibilidad de una confrontación libre y abierta de las opiniones y conocimientos, que debe dar como resultado la verdad y corrección racionales.²⁴

Del mismo modo que la organización económica de la sociedad es construida sobre la libre competencia de los sujetos económicos privados, es decir, precisamente sobre la unidad de las oposiciones y la unificación de lo desigual, también la búsqueda de la verdad se basa en expresarse abiertamente, en hablar y responder libremente, en convencer y dejarse convencer argumentativamente, por lo tanto, precisamente en la réplica y crítica del adversario. Todas las tendencias de las que extraen su validez teórica las exigencias políticas del liberalismo (libertad de expresión y de prensa, publicidad, tolerancia, etc.), son elementos de un verdadero racionalismo.

También desde otra perspectiva la sociedad liberal posee una infraestructura racionalista. La declaración de los derechos humanos introdujo como tercer derecho fundamental la *sûreté*. Esta “seguridad” significa de manera categórica un aseguramiento de la libre gestión económica, y no sólo el aseguramiento estatal de la disposición de la propiedad privada, sino también el aseguramiento privado de su mayor rentabilidad y estabilidad posibles. Esto incluye sobre todo dos cosas: un máximo de seguridad jurídica general de los contratos privados y un máximo de previsibilidad exacta de ganancias y pérdidas, oferta y demanda. La racionalización del derecho y la racionalización de la empresa (los factores que Max Weber ha puesto de relieve como decisivos para el espíritu del capitalismo occidental) son realizados en la época liberal del capitalismo de un modo desconocido hasta ahora. Sin embargo, precisamente aquí choca el racionalismo liberal muy pronto con barreras que no puede superar por sí mismo: elementos irracionalistas irrumpen en él y hacen estallar la concepción teórica fundamental.

La racionalización liberal de la gestión económica (como de la organización social en general) es esencialmente *privada*: está vinculada a la praxis racional del sujeto económico singular, o bien de una pluralidad de sujetos económicos individuales. Aunque la racionalidad de la praxis liberal debe demostrarse al final en el todo y por el todo, sin embargo, este todo mismo escapa a la racionalización.²⁵ La consonancia de intereses generales y privados debe generarse *por sí misma* en el transcur-

²⁴ Una brillante exposición del racionalismo liberal la da Carl Schmitt en Schmitt, 1926: 45 y ss.

²⁵ En la esfera del derecho la racionalización es en principio “universal”, pero ella paga esta universalidad con una formalización completa del derecho privado y con una abstracción completa del derecho público.

so de la praxis privada; por principio, no es objeto de crítica, no pertenece por principio al proyecto racional de la praxis.

A través de esta *privatización de la Ratio*, la construcción racional de la sociedad se ve privada de su fin intencionado (tal como el irracionalismo se ve privado de su comienzo orientador a través de la funcionalización de la *Ratio*). Precisamente falta la determinación y las condiciones racionales de aquella “generalidad” en la que debe quedar conservada finalmente la “felicidad” del individuo. En este sentido (y sólo en este sentido) se le reprocha con razón al liberalismo que su discurso sobre la generalidad, la humanidad, etc., queda atascado en puras abstracciones. La estructura y el orden del todo quedan entregados finalmente a fuerzas irracionales: a una “armonía” azarosa, a un “equilibrio natural”. La viabilidad del racionalismo liberal cesa por ello inmediatamente cuando con la agudización de las contradicciones sociales y las crisis económicas se vuelve cada vez más improbable la “armonía” general; en ese punto, la teoría liberal tiene que echar mano también de justificaciones irracionales. La crítica racional se rinde, ella está lista con demasiada facilidad a reconocer privilegios y elevadas dotes “naturales”. El pensamiento de un liderazgo carismático-autoritario está ya preformado en la celebración liberal del líder económico genial, del jefe “nato”.

El esbozo de la teoría liberal de la sociedad ha mostrado cuántos elementos de la concepción totalitaria del Estado están ya en germen en ella. A partir de la estructura económica se revela una continuidad casi completa en el desarrollo de la interpretación teórica de la sociedad. Tenemos que presuponer aquí los fundamentos económicos de ese desarrollo de la teoría liberal a la totalitaria²⁶: tales fundamentos residen esencialmente en la línea de la transformación de la sociedad capitalista desde el capitalismo comercial e industrial basado en la libre competencia de los empresarios individuales independientes al moderno capitalismo monopolista, en el que las relaciones de producción transformadas (y especialmente las grandes “unidades” de cárteles, trusts, etc.) exigen un fuerte poder estatal que movilice todos los medios de poder. La teoría económica expresa de manera abierta y clara *por qué* el liberalismo se convierte ahora en enemigo mortal de la teoría de la sociedad: “El imperialismo ha puesto a disposición del capitalismo el recurso a un poder estatal más fuerte (...). Las ideas liberales de la competencia libremente flotante entre los

²⁶ Podemos hacer esto, porque F. Pollock los ha expuesto en el cuaderno 3 del 2º anuario de *Zeitschrift für Sozialforschung*.

individuos se ha demostrado como inadecuada para el capitalismo”.²⁷ El giro del Estado liberal al total-autoritario se realiza sobre el suelo del mismo orden social. En relación a esta unidad de la base económica, puede decirse lo siguiente: es el propio liberalismo el que “produce” a partir de sí mismo al Estado total-autoritario: como su propio perfeccionamiento en una fase avanzada del desarrollo. El Estado total-autoritario ofrece la organización y la teoría de la sociedad que corresponden al estadio monopolista del capitalismo.

Esta organización y su teoría contiene, no obstante, también elementos “nuevos”, que apuntan más allá del viejo orden social liberal y su mera negación: elementos en los cuales se anuncia un claro contragolpe dialéctico contra el liberalismo, pero cuya realización presupone precisamente la superación de los fundamentos económicos y sociales a los que se aferra todavía el Estado total-autoritario. La nueva teoría del Estado y de la sociedad no debe ser por ello simplemente interpretada como un proceso de adaptación de la ideología. Para hacer una contribución al conocimiento de su efectiva función social, se va a interpretar a continuación ésta en sus rasgos fundamentales, a saber, en sus tres componentes constitutivos: universalismo, naturalismo (organicismo) y existencialismo.

1 EL UNIVERSALISMO

La prioridad y primacía del todo sobre los “miembros” (partes) es una tesis fundamental del realismo heroico-popular: el todo entendido no sólo como suma o totalidad abstracta, sino como la unidad unificadora de las partes, en la que primeramente cada parte se realiza y completa. La exigencia de realización de una totalidad tal encabeza las proclamaciones programáticas del Estado total-autoritario. En el orden vital orgánico, “el todo en su estructuración orgánica es dato originario: los miembros sirven al todo, que está antepuesto a ellos como su ley, pero ellos lo sirven según su autonomía articulada ..., en lo cual se da cumplimiento a la vez a su determinación personal y al sentido de su personalidad en el grado de su participación en el todo”.²⁸ En cuanto magnitud histórica, ese todo debe contener la totalidad de las situaciones y las relaciones históricas: “tanto el concepto de lo nacional como de lo social” están “englobados” por él.²⁹

²⁷ Sombart, 1927: 69.

²⁸ Krieck, 1933a: 23.

²⁹ Nicolai, 1933: 9.

Hemos visto que en la exclusión del todo respecto del proceso de configuración racional se hizo visible una grave omisión en la teoría liberal. Las exigencias liberales que, más allá del aseguramiento y aprovechamiento de la propiedad privada, conciernen realmente a una configuración racional de la praxis humana, necesitan para su realización precisamente de la configuración racional de la *totalidad* de las relaciones de producción, en cuyo seno los individuos tienen que vivir su existencia. La primacía del todo sobre los individuos existe con razón, en la medida que las formas de la producción y reproducción de la vida están dadas a los individuos de modo “universal” y en tanto que la configuración adecuada de esas formas es la condición de posibilidad de la felicidad individual de los hombres. Desconectado de su contenido económico, el concepto de totalidad no tiene ningún significado concreto en la teoría de la sociedad; veremos que tampoco su versión organicista, como interpretación de las relaciones entre totalidad y miembros como relación orgánica-natural, puede aportar ese significado; también el “pueblo” se convierte en una totalidad real en virtud de su unidad económico-social, no al contrario.

La fuerte tendencia universalista no se hace efectiva como especulación filosófica; viene exigida realmente por el desarrollo económico mismo. Uno de los rasgos más importantes del capitalismo monopolista es que de hecho ha dado lugar a una específica “unificación” dentro de la sociedad. Él crea un nuevo “sistema de dependencias de diverso tipo”: de las pequeñas y medianas empresas respecto de los cárteles y trust, de la propiedad inmobiliaria y de la gran industria respecto del capital financiero, etc.³⁰

Aquí, en la estructura económica de la sociedad capitalista monopolista residen los fundamentos fácticos del universalismo. Pero en la teoría reciben una reinterpretación completa: la totalidad defendida por ella no es la unificación provocada por el dominio de *una* clase sobre la base de la sociedad de clases, sino una unidad unificadora de *todas* las clases, que cancelaría la realidad de la lucha de clases y con ello la realidad de las clases mismas: la “producción de una comunidad del pueblo, que se eleva sobre los intereses y contraposiciones de estamentos y clases”.³¹ Por lo tanto, la sociedad sin clases es el objetivo, pero la sociedad sin clases sobre la base y en el marco de la sociedad de clases existente. Pues en la teoría totalitaria del Estado no son atacados los fundamentos de esa sociedad (el orden económico edificado sobre la propiedad privada de los medios de producción), sino sólo modificados

³⁰ Sombart, 1928: 30.

³¹ Koellreutter, 1933a: 184 y ss.

en la medida en que es exigido por el estadio monopolista de ese orden económico mismo. Sin embargo, con ello son asumidas todas las contraposiciones contenidas en tal orden, que imposibilitan una y otra vez una verdadera totalidad. La realización de la totalidad unificadora a la que se aspira sería en realidad una tarea primariamente *económica*: eliminación del orden económico que es el fundamento de las clases y de la lucha de clases. Precisamente esa tarea no la puede ni quiere realizar el universalismo, no la puede reconocer siquiera como una tarea *económica*: “No son las condiciones económicas las que determinan las relaciones sociales, sino, al contrario, son las concepciones éticas las que determinan las relaciones económicas”.³² El universalismo debe desviar la atención del único camino posible para la realización de la “totalidad” y de la única figura posible de tal totalidad y buscarlos en otro terreno, menos peligroso: lo encuentra en la “realidad primordial” del *pueblo*, del *carácter nacional*.

No vamos a entrar aquí en las diversas versiones del concepto de pueblo. Lo decisivo es que con ello se apunta a una “realidad primordial” que, en cuanto “natural”, existe antes del sistema “artificial” de la sociedad; apunta a la “estructura social del estrato orgánico del acontecer”³³ que, como tal, representa una unidad “última” “desplegada”. “El pueblo no es un producto creado por el poder humano”³⁴, es un componente de la sociedad humana “querido por Dios”. Así llega la nueva teoría de la sociedad a esa ecuación mediante la cual, consecuentemente, es conducida al terreno del “organicismo” irracionalista: la totalidad primera y última, que constituye el fundamento y los límites de todos los vínculos, es, en cuanto orgánico-natural, también la realidad auténtica, querida por Dios, eterna, en contraposición a la realidad inorgánica, “derivada”, de la sociedad. Y ella es en cuanto tal, desde su origen, puesta fuera del alcance de toda planificación y decisión humanas. Con ello quedan desacreditados “a priori” todos los intentos de superar en una totalidad verdadera (mediante una modificación planificada de las relaciones sociales de producción) las ambiciones y necesidades de los individuos que todavía hoy luchan entre sí de modo anárquico. El camino queda libre para el organicismo “heroico-popular [*völkisch*]”, sobre cuyo suelo la teoría totalitaria del Estado puede cumplir su función social.

³² Köhler, 1933: 10.

³³ Ipsen, 1933: 11. Cf. Koellreuter, 1933: 34 y ss.

³⁴ E. Forsthoff, 1933: 40 y ss.

2 EL NATURALISMO

De maneras siempre nuevas, el realismo heroico-popular [*völkisch*] subraya las características naturales de la totalidad representada por el pueblo. El pueblo “depende de la sangre”; crea su inquebrantable fuerza y duración a partir de la “tierra”, de la patria; lo unifican los caracteres de la “raza” y mantenerla limpia es la condición de su “salud”. Como consecuencia de este naturalismo se produce una transfiguración del campesinado³⁵ como el único estamento todavía “vinculado a la naturaleza”: se lo celebra como “manantial de creatividad”, como fundamento eterno de la sociedad. Al elogio mítico de la reagrarización corresponde la lucha contra la gran ciudad y su espíritu “antinatural”; esta lucha se convierte en un ataque contra el dominio de la *Ratio* en general, en desencadenamiento de todos los poderes irracionales – un movimiento que termina con la funcionalización total del espíritu. La “naturaleza” es el primero de los presupuestos condicionales a los que se subordina la razón, el último es provisionalmente la autoridad incondicional del Estado. Pero la “naturaleza” celebrada por el organicismo no aparece como factor de producción en conexión con las relaciones fácticas de producción, ni como condición de la producción, ni como el terreno histórico mismo de la historia humana. Ella se convierte en *mito* y, como mito, encubre la depravación y el bloqueo organicistas del acontecer socio-histórico. La naturaleza se convierte en el gran adversario de la historia.

El mito naturalista comienza con la invocación de lo natural como “eterno” y “querido por Dios”. Esto vale sobre todo para la totalidad natural del pueblo, reclamada por él. Los destinos particulares de los individuos, sus afanes y necesidades, su miseria y su felicidad – todo esto es fútil, efímero, sólo el pueblo permanece; él está en la historia como la misma naturaleza: como la substancia eterna, como lo que se mantiene eternamente firme en el permanente cambio de las relaciones económicas y sociales que, respecto a él, son accidentales, efímeras, “insignificantes”.

En estas formulaciones se anuncia una tendencia característica del realismo heroico-popular [*völkisch*]: la *depravación* de la *historia* a un acontecer sólo temporal, en el cual todas las configuraciones están sometidas al tiempo y resultan, por ello, “inferior”. Una des-historización tal se encuentra por doquier en la teoría organicista: como desvalorización del tiempo frente al espacio, como elevación de lo estático sobre lo dinámico, de lo conservador sobre lo revolucionario, como rechazo de

³⁵ Ipsen (1933b): 17.

toda dialéctica, como elogio de la tradición por la tradición misma.³⁶ Jamás se ha tomado menos en serio la historia que ahora, cuando se la centra principalmente en la conservación y cuidado de la herencia, cuando las revoluciones son valoradas como “ruidos colaterales” y como “perturbaciones” de las leyes naturales y cuando la decisión sobre la felicidad y la dignidad humana son entregadas a las fuerzas naturales de la “sangre” y de la “tierra”. En tal deshistorización de lo histórico se delata una teoría que expresa el interés en la estabilización de una figura de las relaciones vitales que no puede ser justificada ante la situación histórica. Un efectivo tomar en serio a la historia podría conducir a recordar demasiado la decisión que dio lugar a esa figura y las posibilidades de su transformación que se derivan de la historia de su surgimiento – resumiendo: su transitoriedad y el hecho de que “la hora de su nacimiento (...) es la hora de su muerte” (Hegel). Se eterniza ideológicamente esa figura al reclamarla como “orden natural de vida”.

Sin embargo, la nueva doctrina de la historia y de la sociedad, mediante su particular uso de la raza, del carácter nacional, la sangre, la tierra, etc., se resiste a defender un biologicismo naturalista. Ella subraya que estos hechos orgánico-naturales son, al mismo tiempo y esencialmente, contenidos “histórico-espirituales”, a partir de los cuales se origina una “comunidad de destino” histórica. Pero si la palabra “destino” no sólo ha de servir para impedir el conocimiento las verdaderas fuerzas motrices y los factores de la historia, además suprime precisamente el mito organizativo de la “comunidad natural” y, por tanto, el fundamento teórico de esta filosofía de la historia. Seguramente cada pueblo tiene su propio destino (en la medida en que es una unidad económica, geopolítica y cultural), pero es precisamente

³⁶ Ofrecemos algunas citas características de Moeller van den Bruck en *Das dritte Reich*: “El pensamiento conservador (...) sólo se comprende a partir del espacio. Pero el espacio tiene primacía. El tiempo presupone el espacio.” “En ese espacio y a partir de él surgen las cosas. En el tiempo se descomponen.” “Puede ser que en la historia de un pueblo cambie con el tiempo lo que quiera cambiar: lo inmodificable, eso permanece, tiene más poder e importancia que lo modificable, que sólo consiste en que se ponga o se quite algo. Lo inmodificable es el presupuesto de todas las modificaciones, y todo lo que puede cambiar, después de que su tiempo ha expirado, vuelve a caer eternamente en lo inmodificable.” “Toda revolución es ruido colateral, signo de perturbaciones, pero no la marcha del creador a través de su taller, ni el cumplimiento de sus preceptos ni la conformidad con su voluntad. El mundo está hecho para ser preservado y, cuando entra en confusión, pronto se endereza por sí mismo: retorna a su estado de equilibrio” (Moeller van den Bruck, 1933: 180-182). Una cita característica de cómo la “teoría de la *Gestalt*” es usada para depravar la historia: “Una figura es, y ningún desarrollo la aumenta o disminuye. La historia del desarrollo no es por ello historia de la figura, sino como mucho su comentario dinámico. El desarrollo conoce el comienzo y el final, el nacimiento y la muerte, respecto de los cuales la figura está excluida.” “Una figura histórica es en lo más profundo independiente del tiempo y de las circunstancias de las que parece surgir” (Jünger, 1932: 79).

ese destino lo que escinde la unidad del pueblo en contraposiciones sociales. Los destinos comunes afectan a los diversos grupos en el interior del pueblo de manera muy diferente y cada uno de ellos reacciona a esos destinos de modo distinto. Una guerra, que indudablemente afecta a todo el pueblo, puede hundir a las masas en una horrible miseria, mientras que ciertos estamentos dominantes sacan provecho de ello. Una crisis general ofrece a los económicamente poderosos una posibilidad más amplia de resistencia y de salir bien parado que a la mayoría económicamente más débil. La comunidad de destino se produce casi siempre a expensas de la gran mayoría del pueblo, por lo que se cancela a sí misma. En la historia de la humanidad acontecida hasta hoy, esa escisión de la unidad del pueblo en las contraposiciones sociales no ha sido algo meramente accesorio, no ha sido la culpa y la falta de algunos, más bien tal escisión constituye el contenido propio de aquélla. Este contenido no puede ser modificado mediante la adaptación a algún tipo de orden natural. Ya no hay en la historia órdenes naturales que puedan servir como modelo o como ideas a la movilidad histórica. En el proceso de confrontación de los hombres socializados con la naturaleza y con su propia realidad histórica (cuyo estado respectivo está indicado por las diferentes relaciones vitales), la “naturaleza” está desde hace tiempo historizada, es decir, está despojada en creciente medida de su naturalidad y sometida a la planificación humana y a la técnica. Los órdenes y datos naturales acontecen como relaciones socio-económicas (de manera que, por ejemplo, la tierra de los campesinos ya no es tanto el terruño natal cuanto una parcela en el registro de la propiedad hipotecaria).³⁷

Sin embargo, esta figura real permanece oculta a la conciencia de la mayoría de las personas. “La figura del proceso de vida social, es decir, del proceso de producción material, solo se despoja de su mítico velo de niebla, cuando es el producto de hombres libremente asociados bajo su control consciente y planificado”.³⁸ Hasta entonces, aquellos grupos cuya situación económica contradice la consecución de esa meta estarán interesados en eternizar determinadas relaciones sociales como “naturales” para sostener el orden existente y para protegerlo de críticas perturbadoras.

El camino que de este modo toma la teoría organicista conduce, a través de la naturalización de la economía en cuanto tal, a la naturalización de la economía capitalista monopolista y de la pauperización provocada por ella: todos estos fenóme-

³⁷ Marx, 1927: 122 y ss.

³⁸ Marx, 1928: 43.

nos son sancionados como “naturales”. Al final de este camino (que sólo hemos indicado aquí en sus etapas más importantes) se encuentra el punto en el que la función ilusoria de la ideología se transforma en desilusionante: la transfiguración y el encubrimiento son sustituidas por la brutalidad desnuda.

La economía es concebida como un “organismo vivo”, que no se puede transformar “de golpe”; ella se construye según “leyes primitivas”, que están ancladas en la “naturaleza” humana: esta es la primera etapa.

El paso desde la economía en general a la economía actual se da rápidamente: la crisis actual es considerada como la “venganza de la naturaleza” respecto al “intento intelectual de romper sus leyes (...)”. Sin embargo, al final siempre vence la naturaleza”. La transfiguración de relaciones económicas y sociales en un orden natural siempre vuelve a chocar con la terrible facticidad completamente “antinatural” de las formas de vida actuales. Para encubrir esta contradicción se necesita una desvalorización radical de la esfera material de la existencia, de las “riquezas externas” de la vida. Ellas son “superadas” en un “heroísmo” de la pobreza y del “servicio”, del sacrificio y de la disciplina. La lucha contra el materialismo es una necesidad para el realismo heroico-popular [*völkisch*] en la teoría y en la práctica: debe negar la felicidad terrenal de los hombres, que el aludido orden social no puede ofrecer, en favor de valores “ideales” (honor, eticidad, obligación, heroísmo, etc.). Sin embargo, contra esta inclinación al “idealismo” actúa otra tendencia muy fuerte: el esfuerzo extremo y la adaptación permanente de las personas en la provisión de los bienes “terrenales” a producir, esfuerzo y adaptación que vienen exigidos por el capitalismo monopolista y su situación política; esa tendencia conduce a que el conjunto de la vida sea captada bajo la categoría del servicio y del trabajo – un ascetismo puramente “intramundano”. Y hay una tercera cosa que desacredita al idealismo: el idealismo clásico fue esencialmente racionalista, un idealismo del “espíritu”, de la razón. En la medida en que siempre contiene de alguna forma la autonomía de la razón y coloca la praxis humana bajo la idea del conocimiento comprensivo, tiene que atraerse la enemistad del Estado total-autoritario. Este tiene todos los motivos para considerar peligrosa la crítica efectuada por la razón y para sujetarla a estados de cosas preestablecidos. “Por eso, el idealismo alemán debe ser superado en forma y contenido, si queremos convertirnos en un pueblo político y activo”.³⁹ Así, una ambigüedad fundamental recorre a la teoría antiliberal. Mientras que, por un lado, exige un realismo constante, duro, casi cínico, ensalza, por otro lado, los

³⁹ Krieck, 1933b: 4.

valores “ideales” como el sentido primero y último de la vida y exhorta a la salvación del “espíritu”. En ella coexisten declaraciones contra los “idealistas” ajenos al mundo, débiles, a los que se contraponen el nuevo tipo de hombre heroico (“él no vive del espíritu, sino de la sangre y de la tierra. No vive de la formación, sino de la acción”⁴⁰), y pasajes como este: “El estandarte del espíritu ondea sobre la humanidad como su emblema. Y aunque a veces nos dejemos arrastrar por los grandiosos e instintivos impulsos de la voluntad, el espíritu siempre vuelve de nuevo a defender sus derechos”.⁴¹ Se evocan todas las “certezas metafísicas” posibles, pero nunca han sido ofrecidas de manera más irreflexiva y elevadas a visión oficial del mundo como hoy, cuando a las órdenes del imperialismo se ha anunciado la superación definitiva de la metafísica del idealismo humanista: “Ya no vivimos en la época de la formación, de la cultura, de la humanidad y del espíritu puro, sino bajo la necesidad de la lucha, de la organización política de la realidad, de la virtud militar, de la disciplina del pueblo, del honor y del futuro del pueblo. A los hombres de esta época se les exige no una actitud idealista, sino la actitud heroica como tarea vital y necesidad vital”.⁴²

Sin embargo, nunca se ha visto e interpretado tal “organización de la realidad” anti-idealista de un modo tan pobre y desolado: “Un servicio que no se acaba, porque servicio y vida coinciden”.⁴³ De hecho, hacer los sacrificios exigidos por el mantenimiento del orden existente pertenece a un “heroísmo” que ya no puede ser justificado en absoluto racionalmente. Frente a la miseria cotidiana de las masas, frente al peligro de nuevas guerras y crisis terribles, ya no resulta útil la apelación a la “naturalidad” de tal orden. La última palabra ya no la dice la “naturaleza”, sino el capitalismo, tal como aparece en realidad. Nos encontramos en la última etapa del camino en la que esa teoría deja caer el velo encubridor y revela la verdadera cara del orden social: “Consideramos inevitable el descenso del nivel de vida y abogamos por la reflexión más urgente sobre cómo abordar ese proceso y cómo tenemos que comportarnos respecto a él”.⁴⁴ Los esfuerzos de esta teoría no se refieren a

⁴⁰ Krieck, 1933b: 1. Más claramente en Krieck, 1933c: 69, 71: “La crítica radical nos enseña a darnos cuenta de que la llamada cultura se ha vuelto completamente inesencial y que, en cualquier caso, no representa un valor máximo.” “Por último, veamos aquí también con sencillez, verdad y autenticidad, para que la creciente fuerza y salud del pueblo no se vea distorsionada por el fraude de la cultura. ¡Pueden llamarnos bárbaros!”.

⁴¹ Diesel, 1934: 2.

⁴² Krieck, 1933b: 1.

⁴³ *Der deutsche Student*, cuaderno de agosto de 1933, p. 1.

⁴⁴ Kutzleb, 1933: 24 y ss.

la preocupación por la supresión de la miseria de las masas; ella considera más bien el crecimiento de dicha miseria como su presupuesto inevitable. En ningún lugar el nuevo “realismo” ha llegado más cerca de la verdad. Él sigue fielmente esta verdad: “Lo primero que hace falta es que todo el mundo se dé cuenta de que la pobreza, la restricción, especialmente la renuncia a los bienes culturales, es algo que se exige a todo el mundo.” Sin embargo, no es probable que todos acepten la razonabilidad de esta exigencia: contra ella “oponen resistencia en la actualidad todavía los instintos biológicos individuales”. Así que la principal preocupación de la teoría será “someter” esos instintos (ibíd.). Con perspicacia reconoce el teórico que esto no puede ocurrir mediante la “capacidad racional”, pero sí “tan pronto como la pobreza reciba de nuevo un sello de valor ético, tan pronto como la pobreza no sea ya vergüenza ni desgracia, sino una actitud digna y evidente frente a un destino duro y universal” (ibíd.). Y el teórico nos revela también la función de esta “ética” y de otras semejantes: es la “base” que “el político necesita para tomar sus medidas con seguridad” (ibíd.).

El heroísmo, el *ethos* de la pobreza como “base” de la política: aquí se revela la lucha contra la visión materialista del mundo en su sentido último: “someter” los instintos que se rebelan contra el descenso del nivel de vida. Se ha cumplido un giro en la función de la ideología característico de determinados estadios del desarrollo social: ella muestra inmediatamente lo que es, pero con una radical inversión de los valores; la desgracia se convierte en gracia, la escasez en bendición, la miseria en destino; y a la inversa el afán de felicidad y de mejora material se convierte en pecado e injusticia.

El cumplimiento del deber, el sacrificio y la entrega, que el “realismo heroico” exige a los hombres, son puestos al servicio de una sociedad que eterniza la miseria y la infelicidad de los individuos. Aunque ofrecidos al “borde de la insensatez”, poseen sin embargo una meta oculta muy “racional”: la estabilización fáctica e ideológica del sistema vigente de producción y reproducción de la vida.⁴⁵ Al incorporar programáticamente en el aparato de un sistema de dominación lo que sólo puede darse como libre don de hombres libres, el realismo heroico ofende a los grandes ideales del deber, del sacrificio y de la entrega.

El hombre cuya existencia se cumple en el sacrificio incuestionable y en la entrega incondicional, cuyo *ethos* es la pobreza y cuyos bienes externos de felicidad han desaparecido en el servicio y la disciplina: esta imagen del hombre, tal como el

⁴⁵ Sobre esta función del realismo heroico, ver Horkheimer, 1934: 42 y ss.

realismo heroico del presente la concibe como modelo, se encuentra en una tajante contraposición respecto a todos los ideales que la humanidad occidental ha conquistado en los últimos siglos. ¿Cómo justificar una existencia tal? Ya no se trata de la salvación terrenal del hombre, no hay por lo tanto ninguna justificación a partir de sus necesidades y pulsiones naturales. Pero tampoco se trata de su salvación supraterrrenal: la justificación a partir de la fe está truncada. Y, en la lucha universal contra la *Ratio*, la justificación a partir del saber ya no vale en absoluto como justificación.

En la medida en que la teoría se mueve en el terreno de la discusión científica, se hace consciente al menos de la problemática de los hechos que nos ocupan aquí: respecto a la “situación de emergencia” en la que se exige el sacrificio de la propia vida y el asesinato de otros hombres, plantea Carl Schmitt la cuestión del fundamento de tal sacrificio: “No existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí por ellos”.⁴⁶ Pero, ¿qué queda entonces como posible justificación? Sólo que aquí hay un estado de cosas que ya sólo por su existencia, por su mero estar ahí, queda *exonerado* de toda justificación, es decir, un estado de cosas “existencial”, “acorde con el ser”: justificación mediante la mera existencia. El “existencialismo” en su forma política se convierte en la teoría de la justificación (negativa) de lo que ya no se puede justificar.

3 EL EXISTENCIALISMO

Aquí no vamos a tratar la forma filosófica del existencialismo, sino sólo su figura política, la cual se ha convertido en un factor decisivo de la teoría totalitaria del Estado.

Hay que subrayar desde el principio que en el existencialismo político falta completamente el intento de describir conceptualmente lo “existencial”. La única manera de hacer visible el sentido que se pretende dar a lo existencial la ofrece el pasaje de Carl Schmitt citado arriba. Lo existencial aparece ahí esencialmente como *contraconcepto* respecto de lo “normativo”: algo que no puede ser colocado bajo ninguna norma externa a él mismo. De ello se sigue que no se puede pensar, enjuiciar y decidir como “tercero imparcial” sobre un estado de cosas existencial: “la posibi-

⁴⁶ Schmitt, 1932: 37.

lidad de conocer y comprender adecuadamente y, en consecuencia, la competencia para intervenir están dadas tan sólo en virtud de una participación y un tomar parte existenciales”.⁴⁷ En el existencialismo no hay ninguna determinación de principio y general acerca de qué estados de cosas tienen que valer como existenciales; eso se deja básicamente a la decisión del teórico existencial. Pero si alguna vez un estado de cosas es considerado por él como existencial, entonces todos aquellos que no “participan y toman parte” en su realidad tienen que callar. Son sobre todo las relaciones y los estados de cosas *políticos* los que aquí son sancionados como existenciales; y en el interior de la dimensión política es de nuevo la relación con el enemigo⁴⁸, la guerra, lo que vale como relación existencial por antonomasia (a esta se añadió luego, como relación de la misma clase, “pueblo y pertenencia al pueblo”).

Por esta carencia de toda conceptualidad exacta es necesario retroceder, aunque sea de manera completamente esquemática, del existencialismo político al filosófico. El sentido del existencialismo filosófico fue recuperar, frente al sujeto “lógico” abstracto del idealismo racional, la plena concreción del sujeto histórico, es decir, liquidar el impertérrito dominio del “ego cogito” desde Descartes a Husserl. La posición de Heidegger hasta *Ser y tiempo* señala el avance más amplio de la filosofía en esta dirección. Luego viene el contragolpe. La filosofía eludió por buenos motivos examinar con atención la facticidad material de la situación histórica del sujeto abordado por ella. Aquí se detuvo la concreción, aquí se conformó con el discurso sobre el “vínculo destinal” del pueblo, sobre la “herencia” que tiene que asumir todo individuo, sobre la comunidad de la “generación”, mientras que otras dimensiones de la facticidad fueron colocadas bajo las categorías del “se [impersonal]” y de la “habladuría”, etc. y, de este modo, asignadas al existir “impropio”. La filosofía no se preguntó ulteriormente por el tipo de herencia, por el modo de ser del pueblo, por los poderes y fuerzas reales que son la historia. Renunció así a toda posibilidad de comprender la facticidad de las situaciones históricas y de distinguirlas decisivamente unas de otras.

En lugar de ello, sin embargo, surgió gradualmente, a partir de una recepción superficial de los fructíferos descubrimientos de la analítica existencial, algo así como una nueva antropología, que se hace cargo ahora de la fundamentación filosó-

⁴⁷ Schmitt, 1932: 15.

⁴⁸ Si bien la fórmula de la relación política es “agrupación según amigos-enemigos”, sin embargo, el discurso sobre la relación de amigo se realiza siempre de paso y a colación de la agrupación según enemigos.

fica del ideal de hombre proyectado por el realismo heroico. “El hombre teórico, al que remiten los conceptos de valor en circulación, es una ficción (...). El hombre es esencialmente un ser político, es decir, su ser no se determina mediante su participación en un ‘mundo espiritual’ superior (...), sino que el hombre es originariamente un ser que actúa”.⁴⁹

Se exige una activación, concretización y politización de todas las dimensiones de la existencia. La autonomía del pensamiento, la objetividad y neutralidad de la ciencia son rechazadas como doctrinas erróneas o incluso como falsificaciones políticas del liberalismo. “Somos seres activos, seres que actúan y nos hacemos culpables en el caso de que neguemos este ser nuestro, culpables de neutralidad y tolerancia”.⁵⁰ Se anuncia programáticamente el “condicionamiento por la vida, la referencialidad a la realidad, el condicionamiento histórico y el carácter situado de toda ciencia”.⁵¹ Muchas de estas tesis pertenecen desde hace tiempo al ideario de la teoría científica de la sociedad; los estados de cosas en los que se basan ya han encontrado en el materialismo histórico su comprobación. Cuando tales conocimientos son aplicados ahora al *servicio* precisamente de aquel orden social en *lucha* con el cual fueron descubiertos originariamente, se impone con ello la dialéctica también en el ámbito de la teoría: la estabilización del orden de vida actual sólo es posible de un modo que libera al mismo tiempo fuerzas impulsoras del desarrollo. Pero tal como en la estructuración fáctica de la existencia política estas fuerzas son forzadas a adoptar una forma que inhibe su dirección originaria y vuelve ilusorio su efecto liberador, así también este cambio funcional alcanza expresión en la teoría utilizada para su fundamentación. La posición del hombre como un ser primariamente histórico, político y que actúa políticamente revela su concreto significado social sólo cuando se pregunta: ¿a qué tipo de “historicidad” se refiere, a qué forma de acción política, a qué tipo de práctica se apunta? ¿Qué tipo de acción es exigida en la nueva antropología como la práctica “propia” del hombre? “Actuar no significa decidirse por algo, pues esto presupone que se sabe por lo que uno está decidiendo, sino que actuar significa tomar una dirección, tomar partido en virtud de una misión destinal, en virtud del ‘derecho propio’ (...). La decisión por algo que yo he reconocido es ya secundaria”.⁵²

⁴⁹ Bäumler, 1934: 94.

⁵⁰ Bäumler, 1934: 109.

⁵¹ Krieck, 1933d: 6 y ss.

⁵² Bäumler, 1934: 108.

Esta típica formulación ilumina la triste imagen que la antropología “existencial” se hace del hombre que actúa. Este actúa –pero no sabe para qué actúa. Actúa –pero él mismo no ha decidido en absoluto para qué actúa. Toma simplemente “partido”, “se compromete”, –“la decisión por algo que yo he reconocido es ya secundaria”. Esta antropología consigue su *Pathos* a partir de la desvalorización radical del Logos como el saber desvelador y decisivo. Aristóteles opinaba que precisamente a través del Logos se diferencia el hombre del animal: a través de la capacidad de *δηλοῦν τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον* [manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto].⁵³ La antropología existencial cree que el saber del para qué de la decisión, del para qué de la apuesta, por el que todo actuar humano recibe primeramente su sentido y su valor, es algo secundario. Lo esencial es sólo *que* se tome una dirección, *que* se tome partido. “Las espantosas diferencias de los puntos de vista no radican en lo puramente objetivo”, sino “en la fuerza sintética del preguntar arraigado existencialmente”.⁵⁴ Sólo en este tono irracional es capaz la antropología existencial de cumplir su función social al servicio de un sistema de dominio al que no hay nada que le interese menos que una justificación “objetiva” de la acción exigida por tal sistema.

A partir de aquí se revela también la nulidad del fuerte énfasis puesto en la historicidad de la existencia: este es sólo posible sobre la base de la depravación de la historia indicada arriba. Mientras que la historicidad auténtica presupone el comportamiento sapiente-cognoscente de la existencia respecto a los poderes históricos y la *crítica* teórica y práctica de esos poderes fundada en tal comportamiento, éste es restringido aquí a la asunción de una “tarea” que es enviada a la existencia a través del “pueblo”. Se considera evidente que es el “pueblo” el que otorga la tarea y al que revierte la misma – y no algo así como determinados grupos de interés. Se proyecta una imagen teológicamente secularizada de la historia: cada pueblo tiene su tarea histórica como “misión”; ella representa la primera y última obligación ilimitada de la existencia. En un *salto mortale* (cuya velocidad no debe hacernos olvidar que en él se ha lanzado por la borda la completa tradición de la ciencia) la “voluntad de ciencia” es sometida a la presunta tarea del propio pueblo. Y el pueblo es considerado como unidad y totalidad por debajo de la esfera económica y social; también el existencialismo ve en las “fuerzas de la tierra y de la sangre” las

⁵³ Aristóteles, *Política*, 1253a, 14 y ss.

⁵⁴ Rothacker, 1934: 96.

potencias propiamente históricas.⁵⁵ De esta forma, también las corrientes existencialistas beben del gran reservorio del naturalismo.

El existencialismo político es en este punto más delicado que el filosófico: él sabe que también las “fuerzas de la tierra y de la sangre” de un pueblo sólo se tornan históricas en determinadas formas políticas, cuando se ha erigido sobre el pueblo una estructura de gobierno efectiva: el *Estado*. También el existencialismo necesita una teoría explícita del Estado: él se convierte en el fundamento de la *doctrina del Estado total*. No vamos a hacer aquí una confrontación explícita con esta teoría y vamos a destacar sólo lo decisivo para nuestro tema.

Las relaciones y hechos políticos se interpretan como existenciales, como conformes al ser. Eso sería una mera evidencia, si con ello no se quisiera decir otra cosa que el hombre, de acuerdo con su significado, es φύσει, un ser vivo político. Pero significa algo más. Hemos visto que lo existencial en cuanto tal queda liberado de toda racionalización y aplicación de normas que vayan más allá de él: él es norma absoluta de sí mismo y no es accesible a ninguna crítica y justificación racionales. En este sentido, se fijan ahora los estados de cosas y relaciones políticos como las circunstancias “decisivas”, en su significado más preciso, para la existencia. Y, en el interior de las circunstancias políticas, todas las relaciones están orientadas de nuevo la “situación de emergencia” más extrema: a la decisión sobre el “estado de excepción”, sobre la guerra y la paz. El verdadero poseedor del poder político se define más allá de toda legalidad y legitimidad: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”⁵⁶; la soberanía se funda en el poder fáctico para esa decisión (decisionismo). La relación política paradigmática es la “relación amigo-enemigo”; en caso de emergencia la relación paradigmática es de nuevo la guerra, que llega hasta la aniquilación física del enemigo. No hay ninguna relación social que en caso de emergencia no se convierta en una relación política: detrás de todas las relaciones económicas, sociales, religiosas y culturales se encuentra la politización total. No hay ninguna esfera de la existencia privada y pública, ninguna instancia legal y racional que pueda oponerse a esta politización. En este punto se cumple el desencadenamiento de fuerzas impulsoras, al que acabamos de aludir. La activación y politización total arrebató a amplios estratos su neutralidad inhibitoria y crea, en un frente de una amplitud y densidad sin precedentes, nuevas formas de lucha

⁵⁵ Heidegger, 1933: 13.

⁵⁶ Schmitt, 1922: 1. Las tesis fundamentales de la teoría del Estado total son presentadas en Schmitt, 1932; la bibliografía posterior sólo aporta variaciones de los pensamientos de Schmitt.

política y nuevos métodos de organización política. La separación de Estado y sociedad, que el liberal siglo XIX intentó llevar a cabo, es cancelada: el Estado asume la integración política de la sociedad. Y el Estado se convierte también – por la vía de la existencialización y totalización de lo político – en el portador de las posibilidades en sentido propio de la existencia misma. El Estado no tiene que responder ante el hombre, sino el hombre tiene que responder ante el Estado: está a su merced. En el plano en el que se mueve el existencialismo político no puede ser en absoluto un problema si el Estado en su figura “total” realiza legítimamente tales exigencias, si el orden de dominación que él defiende con todos los medios garantiza todavía la posibilidad de una realización no ilusoria de la existencia de la mayoría de los hombres. La existencialidad de las relaciones políticas se aleja de tales cuestiones “racionalistas”; el cuestionamiento es ya un crimen: “Todos estos intentos de discutirle al Estado el derecho de acción recién adquirido significan un sabotaje (...). Extirpar esta forma de pensamiento social sin ninguna indulgencia es el deber más noble del Estado hoy en día”.⁵⁷

La forma de dominación de este Estado, que ya no se basa en el pluralismo de los intereses sociales y sus partidos y que ha sido despojado de toda legalidad y legitimidad jurídica formal, es el caudillaje autoritario y sus “seguidores”. “El carácter político y constitucional del Estado nacional de derecho es, en contraste deliberado con el del estado liberal burgués de derecho, el del Estado caudillista autoritario. El Estado caudillista autoritario ve en la autoridad del Estado el rasgo esencial del Estado”.⁵⁸

El caudillaje autoritario extrae su cualificación política esencialmente de dos fuentes que se encuentran vinculadas entre sí: una es un poder “metafísico”, irracional, y la segunda es un poder “no-social”. La idea de “justificación” intranquiliza siempre a la teoría: “Un gobierno autoritario necesita una justificación que sobrepase todo lo personal”. No hay una justificación material y racional, por lo que la “justificación debe ser metafísica (...). La diferenciación entre dirigentes y dirigidos, como principio de ordenamiento estatal, sólo es realizable metafísicamente”.⁵⁹ El sentido socio-político del concepto “metafísico” se delata: “un gobierno que sólo gobierna porque tiene un encargo del pueblo no es un gobierno autoritario. La

⁵⁷ E. Forsthoﬀ, 1933: 29.

⁵⁸ Koellreutter, 1933b: 30. Cf. Koellreutter, 1933a: 58.

⁵⁹ E. Forsthoﬀ, 1933: 31.

autoridad sólo es posible a partir de la trascendencia...”.⁶⁰ La palabra “trascendencia” debe ser tomada aquí en serio: el fundamento de la autoridad excede toda facticidad social, de manera que no depende de ella para su acreditación, y excede sobre todo la situación fáctica y la capacidad de comprensión del “pueblo”: “La autoridad presupone un rango, que tiene validez frente al pueblo, porque este no lo concede, sino que lo reconoce”.⁶¹ El reconocimiento fundamenta la autoridad: ¡una fundamentación verdaderamente “existencial”!

Consideremos ahora brevemente el destino “dialéctico” de la teoría existencialista en el Estado total. Es una dialéctica “pasiva”: ella va más allá de la teoría, sin que esta la pueda asimilar y continuar desarrollando en ella. Con la realización del Estado total-autoritario el existencialismo se cancela a sí mismo o, mejor: él es cancelado. “El Estado total debe ser un Estado de la responsabilidad total. Él representa el compromiso total de cada individuo con la nación. Este compromiso cancela el carácter privado de la existencia individual”.⁶² Sin embargo, el existencialismo estaba fundado originariamente en el carácter “privado” de la existencia individual, en el “ser-en-cada-caso-mío” insuperablemente personal. El Estado total asume la responsabilidad total por la existencia individual, el existencialismo había reivindicado la inextricable autorresponsabilidad de la existencia. El Estado total decide sobre la existencia en todas las dimensiones de la existencia individual; el existencialismo había establecido la “determinación” como categoría fundamental de la existencia, que solo puede concebirse por cada existencia individual. El Estado total exige el compromiso total, sin permitir siquiera la pregunta por la verdad de tal compromiso; el existencialismo había celebrado (de acuerdo con Kant en esto) la autodeterminación autónoma del deber como la dignidad propia del hombre. El Estado total ha superado la libertad individual como un “postulado del pensamiento humano”⁶³; el existencialismo había colocado al comienzo del filosofar (de nuevo de acuerdo con Kant) “la esencia de la libertad humana” como autonomía de la

⁶⁰ E. Forsthoff, 1933: 30.

⁶¹ E. Forsthoff, 1933: 30. La justificación de Forsthoff de la autoridad queda rebajada en la fundamentación zoológica que da Carl Schmitt del concepto de autoridad en su escrito más reciente: “La igualdad de raza es la base tanto del contacto continuo e infalible entre el líder y los seguidores como de su mutua fidelidad. Sólo la igualdad de raza puede evitar que el poder del líder se convierta en tiranía y arbitrariedad...”. Schmitt, 1933: 42.

⁶² E. Forsthoff, 1933: 42.

⁶³ E. Forsthoff, 1933: 41.

persona, había hecho de la libertad la condición de la verdad.⁶⁴ Esta verdad fue para él el “auto-empoderamiento” del hombre respecto a su existencia y respecto a los entes en cuanto tales; ahora, al contrario, el hombre es “empoderado para la libertad por la comunidad popular guiada autoritariamente”.⁶⁵

Sin embargo, parece ofrecerse una salida a esta heteronomía desesperanzada. Se puede disimular la cancelación de la libertad humana con la excusa de que sólo se habría cancelado el mal concepto de libertad liberal y definir así el “verdadero” concepto de libertad: “La esencia de la libertad reside precisamente en la vinculación al pueblo y al Estado”.⁶⁶ Ahora bien, tampoco el liberal más convencido ha negado nunca que la libertad no excluye el vínculo, sino que más bien lo exige. Y desde que Aristóteles, en el último libro de la *Ética a Nicómaco*, unió inextricablemente la cuestión de la “felicidad” del hombre con la cuestión del “mejor Estado” y fundió esencialmente entre sí “política” y “ética” (la primera como cumplimiento de la última), sabemos que *la libertad es un concepto eminentemente político*. La libertad real de la existencia singular es sólo posible en una *Polis* configurada de cierta manera, en una sociedad organizada “de acuerdo con la razón”. En la politización consciente del concepto de existencia, en la des-privatización y des-interiorización de la concepción idealista-liberal del hombre reside un progreso de la concepción totalitaria del Estado, mediante el cual ella es conducida más allá de su propio terreno, más allá del orden social estatuido por ella. Si ella permanece en su terreno, el progreso se convierte en retroceso: la des-privatización y politización aniquila la existencia singular, en lugar de elevarla verdaderamente a “universalidad”. Esto resulta claro en el concepto antiliberal de libertad.

Entonces, la identificación política de libertad y vínculo sólo es algo más que una frase cuando la comunidad a la que es vinculado a priori el hombre libre garantiza la posibilidad de una realización de la existencia digna del hombre o bien puede ser llevado a tal posibilidad. La identidad de libertad y vínculo político (que debe ser reconocido en cuanto tal) no elimina, sino que realmente obliga a plantearse la pregunta: ¿qué aspecto tiene esa comunidad a la que me debo vincular? ¿Puede ser conservado en ella lo que constituye la felicidad y dignidad del hombre? Los vínculos “naturales” de la “sangre” y de la “tierra” jamás justifican solos la total

⁶⁴ La objeción de que aquí el existencialismo filosófico se enfrenta al político es refutada (tal como lo muestran las últimas publicaciones de Heidegger) por el hecho de que el existencialismo filosófico se ha politizado a sí mismo. El antagonismo inicial ha quedado superado por ello.

⁶⁵ Teske, 1933: 13.

⁶⁶ Koellreutter, 1934: 31. Koellreutter, 1933a: 101.

cesión de responsabilidad del individuo a la comunidad. El hombre es más que naturaleza, más que animal, “y no podemos dejar de pensar, en ningún momento. Pues el hombre es pensante; a través de ello se diferencia del animal”.⁶⁷ E, igualmente, tampoco puede exigirse la entrega total del individuo al Estado fácticamente existente simplemente porque el hombre, “conforme a su ser”, sea un ser político, porque las relaciones políticas sean relaciones “existenciales”. La vinculación política de la libertad, si no debe aniquilar la esencia de la libertad humana, sino realizarla, sólo es posible como praxis libre del individuo mismo: ella comienza con la crítica y termina con la libre autorrealización del individuo en la sociedad organizada racionalmente. Esta organización de la sociedad y esta praxis son los enemigos mortales que el existencialismo político combate con todos los medios.

El existencialismo colapsa en el instante en que se realiza su teoría política. El Estado total-autoritario, que él había anhelado, desmiente todas sus verdades. El existencialismo acompaña su colapso con una humillación única en la historia del espíritu; concluye su propia historia como una obra satírica. Filosóficamente comenzó como una gran confrontación con el racionalismo e idealismo occidentales, para salvar su ideario en la concreción histórica de la existencia individual. Y filosóficamente acaba con la negación radical de su propio origen; la lucha contra la razón lo empuja ciegamente en brazos de los poderes dominantes. Sirviendo y protegiendo a estos poderes se convierte en traidor de aquella gran filosofía que una vez celebró como la cumbre del pensamiento occidental. El abismo que la separa de ella es ahora claramente insuperable. Kant estaba convencido de que hay derechos humanos “inalienables”, a los que “el hombre no puede renunciar, incluso aunque quiera”. “El derecho de los hombres debe mantenerse sagrado, no importa cuán grande sea el sacrificio para el poder gobernante. Aquí no puede reducir a la mitad e idear una cosa intermedia de un derecho condicionado pragmáticamente, sino que toda política debe hincar sus rodillas ante lo primero”.⁶⁸ Kant había vinculado a los hombres a la obligación dada a sí mismos, a la libre autodeterminación como única ley fundamental; el existencialismo cancela esta ley fundamental y vincula a los hombres “al caudillo y al movimiento absolutamente consagrado a él”.⁶⁹ Hegel había creído todavía: “Lo que en la vida es verdadero, grande y divino, lo es mediante la Idea (...). Todo lo que mantiene unida a la vida humana, lo que

⁶⁷ Hegel, 1920: 1.

⁶⁸ Kant, 1912a: 468.

⁶⁹ Heidegger en *Freiburger Studentenzeitung*, 10 de noviembre de 1933.

tiene valor y validez, es de naturaleza espiritual y este reino del espíritu existe sólo mediante la conciencia de la verdad y del derecho, mediante la captación de las Ideas”.⁷⁰ Hoy el existencialismo pretende saber más: “No son frases vacías ni ‘Ideas’ las reglas de vuestro ser. El caudillo mismo y sólo él es la realidad alemana actual y futura y su ley”.⁷¹

La cuestión de la “perspectiva” de la filosofía se ha planteado tanto entonces como ahora. Kant: “Aquí, en efecto, vemos a la filosofía colocada en una perspectiva incómoda, que debe ser firme, a pesar de que ni en el cielo ni en la tierra depende de nada ni se apoya en nada. Aquí debe demostrar su integridad como titular de sus leyes, no como heraldo de las que le susurra un sentido implantado, o quién sabe qué naturaleza tutelar”.⁷² Hoy se le asigna a la filosofía justamente la perspectiva contraria: “¿Qué debe hacer la filosofía en este momento? Quizá sólo le queda hoy la tarea de justificar, a partir de su profundo saber sobre los hombres, la pretensión de aquellos que no quieren saber, sino actuar”.⁷³ Esta filosofía ha recorrido hasta el final de manera implacablemente consecuente el camino desde el idealismo crítico hasta el oportunismo “existencial”.

El existencialismo, que una vez se entendió a sí mismo como heredero del idealismo alemán, ha repudiado la más grande herencia espiritual de la historia alemana. No con la muerte de Hegel sino ahora se produce la caída de los titanes de la filosofía clásica alemana.⁷⁴ En aquel tiempo, sus logros decisivos fueron salvados en la teoría científica de la sociedad, en la crítica de la economía política. El destino del movimiento obrero, en el que quedó conservada la herencia de esa filosofía, es hoy incierto.

Traducción del alemán: José Manuel Romero

REFERENCIAS:

BÄUMLER, Alfred (1934), *Männerbund und Wissenschaft*. Berlín: Junker und Dünhaupt Verlag.

⁷⁰ Discurso de Hegel en la inauguración de sus lecciones en Berlín en 1818 (Hegel, 1843: XL).

⁷¹ Heidegger en *Freiburger Studentenzeitung*, 3 de noviembre de 1933.

⁷² Kant, 1912b: 284.

⁷³ *Der deutsche Student*, cuaderno de agosto de 1933, 14.

⁷⁴ Carl Schmitt expresó un profundo conocimiento cuando dijo: “En este día (el 30 de enero de 1933), por lo tanto, se puede decir que ‘ha muerto Hegel’” (Schmitt, 1933: 32).

- BEHRENDT, Richard (1933), "Oekonomische Theorie und Liberalismus", en *Schmollers Jahrbuch*, 57, cuaderno 3.
- DIESEL, Eugen (1934), *Deutsche Rundschau*. Enero 1934.
- FORSTHOFF, Heinrich (1933), *Das Ende der humanistischen Illusion*. Berlín: Vlg. Furge.
- FORSTHOFF, Ernst (1933), *Der totale Staat*. Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt.
- FREISLER, Roland (1934), en *Deutscher Justiz*, nº 2.
- GIDE, Charles y RIST, Charles (1913), *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*. Jena: G. Fischer.
- HEIDEGGER, Martin (1933), *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Breslau: Korn Verlag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1843), *Werke*. Vol. VI. Berlín: Duncker & Humblot.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1920), *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*. Leipzig: Felix Meiner.
- HORKHEIMER, Max (1933), reseña de *Jahre der Entscheidung* de O. Spengler, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, año II, cuaderno 3, pp. 421-424.
- HORKHEIMER, Max (1934), "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie". En *Zeitschrift für Sozialforschung*, año III, cuaderno 1, pp. 1-51.
- HUBER, Ernst Rudolf (1934), "Die Totalität des völkischen Staates". En: *Die Tat*, año 26, cuaderno 1, 1934, 30-42.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1922), *Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*. En *Klassiker der Politik*, vol. 6.
- IPSEN, Günther (1933), *Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums*. Berlín: Junker & Dünnhaupt.
- IPSEN, Günther (1933b), *Das Landvolk. Ein soziologischer Versuch*. Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt.
- JÜNGER, Ernst (1932), *Der Arbeiter*. Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt.
- KANT, Immanuel (1912a), *Werke*. Vol. VI. Berlín: Bruno Cassirer.
- KANT, Immanuel (1912b), *Werke*. Vol. IV. Berlín: Bruno Cassirer.
- KARSEN, Fritz (ed.) (1931), *Aufbau*, año IV.
- KOCH, Woldemar (1933), *Politik und Wirtschaft im Denken der faschistischen Führer*. En *Schmollers Jahrbuch*, cuaderno 5.
- KOELLREUTTER, Otto (1933a) *Grundriß der allgemeinen Staatslehre*. Tubinga: J.C.B. Mohr.
- KOELLREUTTER, Otto (1933b), *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*. Tubinga: J.C.B. Mohr.
- KOELLREUTTER, Otto (1934), *Der deutsche Führerstaat*. Tubinga: J.C.B. Mohr.
- KÖHLER, Bernhard (1933), *Das dritte Reich und der Kapitalismus*. Fráncfort del Meno: Verlag Nationalsozialistische Arbeitsgemeinschaft für ständische Wirtschaftsgestaltung.
- KRIECK, Ernst (1933a): *Nationalpolitische Erziehung*. Leipzig: Armanen.

- KRIECK, Ernst (1933b), "Der deutsche Idealismus zwischen den Zeitaltern". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 3, pp. 1-6.
- KRIECK, Ernst (1933c), "Kulturpleite". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 5, pp. 69-71.
- KRIECK, Ernst (1933d), "Zehn Grundsätze einer ganzheitlichen Wissenschaftslehre". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 6, pp. 6-9.
- KUTZLEB, Hjalmar (1933), "Ethos der Armut als Aufgabe". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 1, pp. 23-28.
- MARX, Karl (1927), *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Viena-Berlín.
- MARX, Karl (1928), *Das Kapital*. Libro I. Berlín.
- MISES, Ludwig von (1927), *Liberalismus*. Jena: Gustav Fischer Verlag, 1927.
- MOELLER VAN DEN BRUCK, Arthur (1933), *Das dritte Reich*. Hamburgo: Hanseatischen Verlagsanstalt.
- MUSSOLINI, Benito (1933), *Der Faschismus*. Berlín.
- MYRDAL, Gunnar (1932), *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*. Berlín.
- NICOLAI, Helmut (1933), *Grundlagen der kommenden Verfassung*. Berlín: Reimer Hobbing
- NIEDERER, Werner (1932), *Der Ständestaat des Faschismus*. Múnich: Duncker & Humblot.
- ROTHACKER, Erich (1934), *Geschichtsphilosophie*. Múnich-Berlín.
- SCHMITT, Carl (1922), *Politische Theologie*. Múnich-Leipzig.
- SCHMITT, Carl (1926), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Múnich: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1932), *Der Begriff des Politischen*. Múnich-Leipzig: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1933), *Staat, Bewegung, Volk*. Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt.
- SCHROTH, Hansgeorg (1931), *Welt- und Staatsideen des deutschen Liberalismus, 1859-1866*. Berlín.
- SOMBART, Werner (1927), *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Volumen I. Múnich: Duncker & Humblot.
- SOMBART, Werner (1928), "Die Wandlungen des Kapitalismus", en *Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Zürich 1928*. Múnich: Duncker & Humblot, pp. 23-40.
- SPANN, Othmar (1930), *Gesellschaftslehre*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- TESKE, Hans (1933) "Nationale Bildungs- und Erziehungsarbeit an den Universitäten (Möglichkeiten und Ansätze)". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 2, pp. 11-13.
- THOMA, Richard (1923), "Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff". En M. Palyi (ed), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*. Vol. II.

- WIESE, Leopold von (1925), "Gibt es noch Liberalismus?", en M.J. Bonn y M. Palyi (eds.), *Festgabe für Lujo Brentano zum 80. Geburtstag*. Vol. I. München-Leipzig.
- WOLFF, Hans J. (1933), "Die neue Regierungsform des Deutschen Reiches". En *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart*, cuaderno 104.

OBSERVACIONES SOBRE LA CRISIS ECONÓMICA*

Observations on the Economic Crisis

FRIEDRICH POLLOCK

Las desconcertantes y amenazadoras manifestaciones económicas y sociales de la crisis, los esfuerzos inusuales y hasta ahora frustrados para lograr su superación, obligan a reflexionar sobre el significado de estos procesos. Se ofrecen numerosas explicaciones contradictorias entre sí, pero precisamente las teorías que se presentan con las pretensiones de mayor autoridad son refutadas por el fracaso de los intentos de extraer consecuencias prácticas de las mismas.

Este artículo reproduce ideas que han surgido en debates científicos, en el estudio de los hechos y de una parte de la literatura teórica, ya inabarcable para los especialistas, que podrían ser adecuadas para insertar algunos de los fenómenos enigmáticos en un orden inteligible.¹ Este trabajo se orienta a la explicación de la estructura fundamental de esta crisis a partir del conflicto entre fuerzas productivas y relaciones de producción, que se manifiesta en la contradicción entre las posibilidades tecno-económicas ilimitadas y el limitado objetivo de valorización del capital, cada vez más difícil de realizar. Además, la comprensión de la necesidad de un equilibrio económico estrictamente determinado y de la contingencia e inestabilidad de su realización, sirven de hilo conductor en el laberinto de los hechos y las opiniones.

Teniendo en cuenta la conexión cada vez más estrecha entre los datos económicos y los sociales descartamos una limitación a los hechos puramente económicos; esa conexión exige ir más allá de las fronteras de la especialidad, si no quiere uno darse por satisfecho con afirmaciones muy abstractas y ajenas a la vida. Asimismo, se intentará ofrecer un pronóstico del futuro económico y social. La necesidad urgente de saber a dónde conduce el viaje convierte el carácter meramente hipotético de tales previsiones en un mal menor frente a un *ignoramus* resignado.

Para empezar, nos esforzaremos en clarificar en qué medida esta crisis es en esencia igual a sus predecesoras y qué factores condicionan sus diferencias. A partir

* Publicado en *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 2, 1933, 321-353. N. D. T.

¹ Agradezco a Gerhard Meyer y Rudolf Katz por sus estímulos y por la recopilación de una parte de los abundantes materiales que están en la base de este trabajo. F. P.

de estas reflexiones es posible extraer conclusiones sobre las perspectivas de su superación. De cara a emitir un juicio sobre el futuro más lejano del capitalismo será necesaria, así mismo, una reflexión sobre los medios que parecen superar las tensiones existentes en el interior del sistema sin suprimir sus fundamentos.

I

En los años de la *prosperity* americana, a quien opinara que este movimiento ascendente finalizaría algún día, se le explicaba que seguía apegado dogmáticamente a una anticuada teoría de la crisis. Las crisis no serían en ningún caso propias del capitalismo, había que explicar los colapsos coyunturales anteriores remitiéndose a una acumulación de desgracias ajenas al sistema. Todavía hoy a menudo se sostiene la opinión de que tanto la catástrofe económica americana como la crisis mundial fueron causadas por factores “exógenos”. De hecho, en cada crisis y en cada ciclo de crecimiento concurrieron tantos factores singulares que en cada caso particular se puede ofrecer una explicación a partir de factores “contingentes” de distorsión o de alivio (J. Schumpeter en Clausing, 1933: 263). Sin embargo, este tipo de explicaciones son insatisfactorias porque no pueden interpretar la regularidad típica que los análisis coyunturales han constatado una y otra vez a pesar de una creciente diferenciación. Consideramos demostrado que el ciclo económico tiene una causa “endógena” y que la crisis provoca, en lo esencial, el restablecimiento violento (en cualquier caso, solo provisional) del equilibrio necesariamente perturbado en el anterior ciclo de crecimiento.

Si, teniendo en cuenta las exposiciones exhaustivas publicadas por la Sociedad de Naciones y por el Instituto de Investigación Económica alemán en los últimos años (Ohlin, 1931; Condliffe, 1933; Institut für Konjunkturforschung; Wagemann, 1931), consideramos imparcialmente y sin prejuicios los fenómenos de la crisis y los comparamos con los esquemas económicos típicos (p.j., Mitchell 1927 o Spiethoff, 1925), deben llamar la atención las coincidencias externas de muchos de sus rasgos fundamentales. También en esta ocasión un motivo externo, el crac bursátil de Nueva York (en 1873 hubo un crac análogo en Viena), conduce a la finalización de la actividad inversora anterior.

Este colapso, que no es explicable a partir del motivo inmediato, sino solo a partir de la previa labilidad existente del conjunto de la economía, desencadena el mecanismo típico de la crisis: limitación de la producción, despidos de trabajadores,

“estancamiento de ventas”, caída de precios, contracción del sistema de crédito, suspensión de pagos, crisis de confianza, bancarrotas. El proceso de “purificación”, es decir, la eliminación de las “desproporcionalidades” a través de la destrucción física o de valor de una parte de los medios de producción y de los productos, está en curso. Con ello surge paulatinamente un nuevo equilibrio, que se manifiesta en un desplazamiento de la relación entre costes y precios en dirección a una nueva rentabilidad y, junto a la acumulación de capital líquido, constituye una condición para la recuperación. Las “fuerzas naturales” de la crisis tampoco se detenían en el pasado ante las empresas “sanas”. Lo que hoy se llama “autodeflación”, que constituye un objeto prioritario del debate sobre la teoría de la crisis, también se puede observar en las crisis anteriores (si bien no con la gravedad de la actual): el “proceso de purificación” causa fuertes caídas de los precios, que provocan bancarrotas y con ello ventas forzosas y nuevas quiebras, de modo que se cae de nuevo en un círculo vicioso. En muchos casos, el capital líquido no se invierte de nuevo, ya que de todos modos el aparato productivo existente y los stocks parecen demasiado grandes. Muchos precios caen bajo el nivel en que son rentables incluso para las empresas más sólidamente racionalizadas, muchas empresas, que no son ni inestables ni superfluas, se ven amenazadas por el mecanismo extremadamente brutal de la crisis.

En numerosas ocasiones se ha llamado la atención sobre el hecho de que las interpretaciones contemporáneas de crisis anteriores se leen como variantes de determinadas fases de la crisis actual; en algunos detalles la coincidencia alcanza hasta los elementos más ínfimos (cf. p.ej. Wirth, 1883; Wagemann, 1931; Lescure, 1932; Ohlin, 1931: 308ss.).² Con todo, esto solo pone de manifiesto que la situación actual muestra grandes similitudes con las anteriores. Estas semejanzas justifican la suposición de causas de carácter sistémico y conocidas a partir de las crisis del siglo pasado.

Ahora bien, también es obvio que la crisis económica desatada desde finales de 1929 en EEUU y que ha alcanzado paulatinamente casi todos los países³, por lo que respecta a la gravedad, la duración y la extensión tanto geográfica como sectorial, supera ampliamente a todas sus predecesoras. La crisis que más se asemeja a esta es en muchos sentidos la que se inició en 1873, que no fue superada hasta 1879, e incluso, según algunos autores, solo hacia finales de los años ochenta o

² Dos artículos recientes en *Weltwirtschaftliches Archiv* de octubre de 1933 resultan instructivos sobre la crisis de 1857 en razón de un material parcialmente no publicado hasta entonces [probablemente se refiere a Rosenberg, 1933 y Wätjen 1933, N.d.T.].

³ Las únicas excepciones son la Unión Soviética, Japón y Palestina.

más tarde. Afectó a todos los países europeos y a la mayoría de ramas de la economía. Los precios de determinadas mercancías experimentaron fuertes caídas, sobre todo el del hierro, que, en su momento más elevado, en 1873, registró 116 chelines y 11 peniques, y en 1879 había caído a 47 chelines. Pero aquí se trata de un caso particular, que se caracteriza por la confluencia entre un estancamiento de las ventas y una reducción extraordinaria de los costes de producción. El precio del hierro influye lógicamente de manera intensa en el índice de precios de las materias primas destinadas a la industria, que en Alemania en 1873 ascendía a 123,8 chelines y en 1878 había bajado a 69,7 (1913 = 100)⁴. Otras cifras quedan muy por detrás de las actuales. Así, las exportaciones inglesas de 1873-79 cayeron en términos de valor un 25% frente a un retroceso de aproximadamente un 40% en 1929/32 en el caso de Reino Unido y en torno al 60% en la misma fecha para EEUU. La cifra de desempleados entre los miembros de la *Trade Union*^{*} alcanza su máximo en 1879 con 11,4%, mientras que la *American Federation of Labor*^{**} en diciembre de 1932 cuenta entre sus miembros con un 35% de desempleados y un 20% de trabajadores temporales. Aunque los salarios bajaron en sectores particulares de la industria, en Inglaterra solo cayeron de 108 en 1873 a 102 en 1879, para mantenerse bastante constantes hasta 1887 (base 1867-77 = 100) (cf. Cole, 1932: 99), mientras que el índice de los salarios industriales norteamericanos y alemanes muestra una caída del 20% entre 1930 y finales de 1933; debido a los insuficientes métodos de cálculo solo se puede captar parcialmente la caída efectiva de los salarios nominales.⁵ La gravedad de la crisis actual precisa por ello una clarificación espe-

⁴ Wagemann, 1931: 236. Ahí se encuentran indicaciones numéricas adicionales, como también en Wirth, 1883; Lescure, 1932; Ohlin, 1931.

^{*} Denominación en lengua inglesa para los sindicatos obreros [N.d.T.].

^{**} Una de las primeras federaciones de sindicatos en los Estados Unidos de América [N.d.T.].

⁵ Condliffe, 1933: 112. Al examinar los salarios reales, este informe llega a la conclusión errónea, que afecta solo a un pequeño grupo y que también es inconsistente con la insuficiencia de los índices de nivel de vida, "que no cabe duda de que la mayoría de los asalariados que trabajan de forma permanente con tarifas estándar están, si no se tiene en cuenta la pérdida de ingresos adicionales por las horas extraordinarias, mucho mejor que en 1929". Como síntoma de la crisis es especialmente importante la evolución del poder adquisitivo de todos los asalariados, y el informe indica que al respecto nos encontramos ante un enorme retroceso. Para la industria manufacturera de los EEUU se citan las siguientes cifras en una publicación del *Internationales Arbeitsamt* (1933: 45):

	1929	1932 (octubre)
Suma total de los salarios.....	100,5	39,9
Índice del coste de la vida.....	100	78,1
Poder adquisitivo.....	100,5	52,4

Esto significa, por tanto, una caída de la suma total de los salarios de más de un 60% y del poder adquisitivo de casi un 50%.

cial. La “teoría de las ondas largas” ha intentado ofrecerla. Según esta teoría, los ciclos económicos de ocho a diez años se moverían en un sistema “secular” más amplio de fuerzas ascendentes o descendentes, y cuando el colapso del ciclo económico se encuentra con una depresión en el sistema de ondas largas, entonces se produce una crisis especialmente grave. En los años setenta del siglo pasado y en el presente, se habría producido una coincidencia de este tipo. Las pruebas ofrecidas para justificar esta teoría, aportadas con gran esfuerzo, se fundamentan en improcedentes generalizaciones de hechos aislados.⁶ Hay que buscar entonces una explicación mejor del carácter extraordinario de la crisis.

II

La convicción de que el ciclo económico tiene causas “endógenas” no excluye que factores “exógenos” puedan modificarlo de manera notable. Si bien se rechaza los focos “externos” de perturbación como única explicación de la crisis, eso no obsta para que puedan considerarse el fundamento de sus particularidades. Dos de esos factores “contingentes” desempeñan de modo manifiesto un papel de agudización de la crisis: la Guerra Mundial, con todas sus consecuencias económicas y políticas, y la revolución de la tecnología agrícola.

Las perturbaciones causadas por la Guerra Mundial han sido descritas con tanta profundidad, que aquí bastará una enumeración sumaria de las más importantes.⁷ La contienda elevó extraordinariamente la fuerza productiva de todo el mundo y al mismo tiempo dificultó enormemente el establecimiento de un nuevo equilibrio, debido a la destrucción de la división internacional del trabajo (industrialización de nuevos países, demarcación de nuevas fronteras políticas, etc.) y al desajuste de las relaciones internacionales de crédito (como consecuencia de las deudas de la guerra y las reparaciones). Esto se hizo notar por primera vez con toda intensidad una vez que se había cubierto la necesidad acumulada de renovación de maquinaria y mercancías durante la posguerra⁸, y más tarde, en la irrupción de la crisis en Europa en 1931, cuando ya no hubo más préstamos privados disponibles para financiar los pagos políticos. Las graves conmociones resultantes crearon una atmós-

⁶ Las explicaciones de Wagemann de este problema en su, por lo demás, excelente obra, aquí ampliamente citada, tienen un carácter verdaderamente metafísico. Lo mismo cabe decir del papel atribuido a la teoría de las ondas largas en el provechoso libro de J. Dobretsberger (1932).

⁷ Para más detalles, cf. los capítulos correspondientes Salter, 1932; B. Ohlin, 1931; Hansen, 1932.

⁸ En la grave crisis de 1921, que la inflación ocultó en el continente europeo.

fera de gran inseguridad política y económica que tuvo un efecto devastador sobre el mecanismo de crédito nacional e internacional, ya perturbado de todos modos por las consecuencias de la guerra. Al tomar cada país medidas en beneficio de sus propios intereses monetarios y comerciales, se perjudica los intereses de la mayoría, de manera que surge finalmente un caos terrible y tensiones políticas peligrosas. El colapso económico “normal” sucede bajo condiciones excepcionales, entre las que están ausentes en buena medida los factores de elasticidad anteriormente existentes. En esta labilidad extrema de todas las relaciones económicas y políticas, deja de reinvertirse el capital que se ha vuelto disponible en el proceso de la crisis y se refugia en inversiones a corto plazo o se acumula en reservas de oro por completo anacrónicas.⁹ Surge entonces la situación grotesca de que grandes países apenas saben defenderse contra las consecuencias catastróficas que producen en el conjunto de su vida económica las retiradas del capital en búsqueda errática de inversiones a corto plazo. Sucede entonces que el mecanismo “normal” del mercado y de la crisis no funciona correctamente en ninguna parte, pues en todas parece haberse infringido las condiciones para un desarrollo normal en razón de las consecuencias directas e indirectas de la guerra. El Estado debe intervenir en muchos ámbitos para evitar lo peor, se llega así a un intervencionismo sin planificación que aumenta la inseguridad general y tiene el efecto de un factor “político” perturbador.

A esta imagen, esbozada en trazos gruesos, hay que sumar las devastaciones ocasionadas por el segundo gran foco “contingente” de la crisis, en apariencia independiente del primero, la crisis agrícola. Provocada directamente por la revolución de la técnica agrícola en ultramar, interviene de las más variadas formas en el desarrollo económico de todos los países. Una sobreproducción hasta ahora desconocida —que solo puede encontrar salida parcialmente a precios ruinosos después del colapso de los intentos de valorización— amenaza la existencia económica de la población del campo; el sistema agrario de créditos es sacudido del modo más duro, las relaciones de comercio exterior de los Estados con deudas en el sector agrario y su balanza de pagos sufren un deterioro catastrófico. Para los verdaderos beneficiarios, los consumidores de bienes agrícolas, las ventajas del abaratamiento inicial

⁹ El informe de la Sociedad de Naciones de 1932/1933 estima estas reservas privadas en 1,3 millones de dólares en oro (Condliffe, 1933: 326).

son compensadas generalmente por otras desventajas, especialmente por los reajustes que necesariamente generan pérdidas.¹⁰

En un examen de estos dos focos “contingentes” de perturbación, agravantes de la crisis, se impone pronto la pregunta de si, de hecho, hay que considerarlos “contingentes” y “únicos”. De entrada, está claro que en ningún caso se trata de factores de perturbación dispares, ya que la revolución de la técnica agrícola representa evidentemente solo un caso particular de las consecuencias de la Guerra Mundial. Los altos precios de guerra de los cereales y los salarios de los trabajadores del campo crearon la base económica de la revolución de la técnica agrícola; y el desarrollo de la construcción de motores, su base técnica. En este punto surgen de inmediato nuevas preguntas: ¿no se habían iniciado la tecnificación de la agricultura así como otros muchos procesos, que se acostumbra a describir como consecuencias de la crisis (por ejemplo, la industrialización de los países no europeos), mucho antes de la guerra?¹¹ ¿Y es la propia guerra realmente solo un factor político “extraño al sistema”?¹² Cabe argüir que los factores llamados políticos se desarrollan a partir de las condiciones económicas y sociales del capitalismo y que aparecen todavía con más frecuencia como fuerzas en apariencia independientes a medida que el sistema capitalista se vuelve menos elástico y crecen sus tensiones internas. Se puede suponer que la velocidad de desarrollo, el momento de su aparición y la forma específica de la confluencia de los factores agravantes de la crisis, así como determinados errores de la política y de la política económica podrían ser considerados en cierto sentido como únicos y contingentes. Pero es incorrecto caracterizarlos por ello como “extraños al sistema”, pues de las tensiones internas del sistema capitalista deben surgir siempre necesariamente nuevos focos de perturbación cuasi-contingentes de todo tipo.

La Guerra Mundial y los tratados de paz produjeron numerosos factores perturbadores “únicos” de ese tipo, a partir de los cuales es posible explicar la profundidad de la crisis y la enorme dificultad para superarla. Además, estos factores han generado y acelerado transformaciones continuas en la estructura del sistema capi-

¹⁰ Para más detalles, cf. el memorándum arriba citado de Ohlin, así como el notable estudio del mismo autor en *Weltwirtschaftliches Archiv* (1932).

¹¹ Cf. sobre esto la obra elaborada y organizada por el Institut für Weltwirtschaft y Seeverkehr de la Universidad de Kiel (1932).

¹² Es muy poco conocido el hecho de que la guerra mundial comenzara inmediatamente antes de la irrupción de una crisis económica probablemente gravísima.

talista que ponen permanentemente en cuestión el funcionamiento “normal” del mecanismo de mercado y de la crisis.

III

“En todo el espectro de esfuerzos y necesidades humanas, la demanda y la oferta encontraron sus ajustes sin que nadie estimara la una ni planificara la otra. El productor individual se abría paso a tientas hacia un mercado nuevo o en expansión... Su guía no era una estimación de la demanda y la producción mundiales, sino el índice móvil de los precios cambiantes. Si él y sus competidores producían más de lo que el consumidor compraría dentro de cualquier mercado al que pudieran llegar, los precios bajarían; los productores menos eficientes y con una posición menos ventajosa perderían y serían expulsados; la oferta, por tanto, caería con el tiempo por debajo de la demanda; los precios subirían; y un poco más tarde la perspectiva de mayores beneficios atraería de nuevo más capital y empresas a la producción. Así, la oferta y la demanda girarían en torno a un punto de equilibrio central, aunque móvil, unidas a él por un vínculo elástico pero limitado. Aquellos que planificaban las empresas en todas las esferas no veían, sino que más bien sentían el camino hacia su mercado... No era necesario ni posible ampliar el alcance de la visión. La producción y la distribución se ajustaban mediante un proceso automático, elástico y sensible a la acción” (Salter, 1932: 10s.).

Esta loa del sistema económico liberal figura en un obituario escrito por uno de los más relevantes economistas ingleses. Si hacemos abstracción del hecho de que en los discursos fúnebres generalmente se exageran los méritos del difunto y se es consciente de que las palabras de Salter dan mucha más importancia a cómo estaba pensado el funcionamiento que a las “perdidas por fricción” que costó, entonces estas palabras permiten una mirada certera a una parte de las condiciones externas para el adecuado funcionamiento del mecanismo del mercado. Los empresarios relativamente pequeños eran lo característico de todas las ramas de la economía, bien o mal seguían con bastante obediencia las órdenes de los precios que caían o subían, el capital podía ser retirado de manera relativamente fácil de un sector sobrecargado y trasladado a otro más rentable. Si además se añade (lo que Salter hace en otro lugar) que generalmente el dinero y el crédito funcionan de modo bastante fiable, que en ultramar había grandes mercados abiertos y que las sorpresas en la política de comercio exterior eran infrecuentes, se tiene un esbozo a grandes rasgos

de las condiciones bajo las que la economía (aunque con las “pérdidas por fricción” más graves que nunca se han contabilizado) siempre encontraba su equilibrio.

De estas premisas solo quedan escombros y cuando hablamos de “cambios de estructura” buscamos expresar que, con el cambio de los “datos”, en la mayoría de las ocasiones no se trata de una manifestación pasajera de la crisis, sino de hechos irreversibles. Aquí nos referiremos a los más importantes y solo en la medida en que desempeñan un papel notable en la agudización de la crisis y en la dificultad de su superación (Pollock, 1932: 11ss.).

En primer lugar, está el desplazamiento del peso económico a las grandes firmas, las grandes empresas y los grandes conglomerados de empresas. Por más significativo que pueda ser el número de las pequeñas y medianas empresas, quien tiene la voz cantante en todas las decisiones importantes (a no ser que se introduzcan consideraciones políticas especiales) son las grandes unidades.¹³ Estas aspiran a la dominación monopólica del mercado, tienen la voluntad y el poder de resistir dentro de amplios márgenes al dictado anónimo de los precios. Con todo, no pueden dejar de seguir ese dictado sin pérdidas serias, puesto que su tamaño organizativo y técnico las vuelve poco flexibles. Conocemos el papel nefasto que desempeñan los “costes fijos” en las grandes empresas, que las obliga a eliminar para sí el mecanismo de competitividad por todos los medios imaginables posibles dentro y, si es posible, fuera de las fronteras del país. El único medio político-económico a disposición del liberalismo, el “tornillo de la tasa descuento” [*Diskontschraube*], es impotente frente al juego de ganancias y pérdidas. A través de esa resistencia se agudizan significativamente las desproporcionalidades que habrán de surgir de un modo u otro. En la misma dirección actúa el poder de los directores de los *trust* y los cárteles para determinar la utilización de grandes masas de capital¹⁴ propio y ajeno, con todas las consecuencias de inversiones fallidas o como mínimo ampliaciones excesivas de capacidad. De esta manera, además, el mecanismo de la competencia entra en completo desorden debido a que las grandes empresas no solo pueden decidir sobre la política económica, sino también estar aseguradas por la ayuda financiera del Estado en cualquier situación crítica. De esta forma se impide el restablecimiento de las proporcionalidades que han sufrido perturbaciones, función prin-

¹³ Entendemos por tales tanto la gran empresa individual como las asociaciones, cárteles y consorcios que actúan como una unidad; hasta hoy también, con determinadas limitaciones, los sindicatos.

¹⁴ Es un fenómeno conocido que, por regla general, la disponibilidad de oferta de crédito del sector financiero crece más rápido que la solvencia del prestatario para pagar las deudas a medida que aumenta el capital propio de este.

capital de la crisis económica, la depresión económica dura más tiempo y se multiplican sus devastaciones. El tamaño creciente y la estabilidad del capital fijo necesario para una empresa vuelven cada vez más difíciles los requeridos movimientos de capital de un sector económico a otro, así como la incorporación de nuevo capital. Pero sucede que la regulación automática del equilibrio económico se basaba en esas transferencias de capital, que era regulado por la rentabilidad relativa de cada sector económico particular.

El desarrollo de la técnica moderna, aparte de su conexión con la tendencia a la concentración real, también debe ser tenido en cuenta como uno de los cambios estructurales más perturbadores. Desde la Revolución Industrial, las conquistas de la técnica han asombrado a cada generación. Sin embargo, desde la guerra, como consecuencia de la conformación científica de los métodos de producción y de los medios puestos a disposición por las grandes empresas para la racionalización sistemática que las atraviesa completamente, ese desarrollo alcanza una velocidad que superó hace tiempo el mecanismo de mercado del cual surgió. La producción en masa, con una escasa presencia humana y un incremento del capital, aumenta su importancia y, con ello, el peligro de sobreproducción persistente y de desempleo "estructural". Sube la parte de la producción que corresponde a los medios de producción en la producción total, y esto vuelve por su parte al conjunto del sistema más vulnerable a la crisis (cf. Mills, 1932: 533). En último lugar, la máquina se ha apoderado de la agricultura y ha introducido en ella transformaciones solo comparables a las conmociones causadas por la sustitución del telar manual por el mecánico. Esto significa que una parte hasta ahora relativamente menos vulnerable a la crisis, que durante la depresión podía tener un efecto mitigador de esta, tendrá que soportar a partir de ahora todo su impacto.

Otra transformación estructural decisiva es la quiebra aparentemente definitiva del monopolio de Europa y de los Estados Unidos en el suministro mundial de productos industriales. Se repite con ello, a una escala mucho mayor, un proceso descrito hace cincuenta años del modo siguiente:

"La teoría del libre comercio tenía como fundamento una hipótesis: que Inglaterra debía llegar a ser el único gran centro industrial de un mundo agrícola, y los hechos han desmentido completamente esta hipótesis. Las condiciones de la industria moderna, la energía a vapor y la maquinaria, pueden ser producidas allí donde exista combustible, a saber, carbón, y otros países además de Inglaterra tienen carbón: Francia, Bélgica, Alemania, América, incluso Rusia. Y los ha-

bitantes de esos países no veían ninguna ventaja en ser reducidos a las condiciones de los irlandeses solo para mayor gloria y riqueza de los capitalistas ingleses. Comenzaron a fabricar, no solo para sí mismos, sino también para el resto del mundo, y la consecuencia es que el monopolio de la industria que Inglaterra había poseído durante casi un siglo se ha quebrado definitivamente.” (Engels, 1892: 646).

Si en lugar de energía a vapor o carbón, ponemos electricidad y en el lugar de los países europeos, los asiáticos, obtenemos una buena imagen de lo que está sucediendo en el mercado mundial. Productos textiles, relojes y otros artículos de primera necesidad japoneses y tejidos indios barren a la competencia europea en los mercados asiáticos y sudamericanos, zapatos de goma malayos, bombillas y zapatos japoneses penetran asimismo en Europa, a pesar de la elevada barrera arancelaria. Mientras la capacidad productiva europea y americana de artículos de masas ha aumentado de manera gigantesca, los antiguos compradores amenazan al mismo tiempo con convertirse en competidores muy peligrosos. La salida que hasta ahora ofrecían en tiempos de crisis la exportación de capitales y la apertura de nuevos mercados se ha vuelto con ello más difícil. Las perturbaciones de la división internacional del trabajo son al mismo tiempo consecuencia y causa de un proteccionismo creciente, que además experimenta continuamente nuevos impulsos procedentes de la necesidad que tienen las grandes empresas de asegurar la ampliación de los mercados para sus ventas del modo más duradero posible.

Sin embargo, con todo esto solo se ha aludido a una parte de las transformaciones irreversibles. Un estudio específico mostraría que también se han introducido transformaciones profundas en otros numerosos ámbitos: en el sistema de crédito, en los métodos de venta de mercancías, en la composición y en la variabilidad de las necesidades de las masas, en el movimiento de la población (para mencionar al menos algunos). Junto con las explicaciones precedentes, estas transformaciones vuelven comprensible por qué el mecanismo económico liberal, que surgió sobre la base de otras condiciones y funcionó relativamente bien, no está hoy a la altura de las tareas que debe cumplir. Todos los indicios apuntan a que sería un esfuerzo vano restablecer los presupuestos técnicos, económicos y psico-sociales de una economía de libre mercado. Las transformaciones estructurales aquí mostradas solo de modo sumario tienen como efecto una intensificación de la sensibilidad del conjunto del sistema a la crisis. En el futuro no solo habrá que contar con crisis cada

vez más severas, sino también, debido a la aceleración de los procesos de producción decisivos¹⁵ en el ciclo económico, con una sucesión más rápida de estas.

IV

Se han hecho innumerables propuestas para la superación de la crisis económica. Hay una variada escala de proyectos que va desde las advertencias de los liberales ortodoxos de que la única salvación está en el *laissez-faire* integral en todas las áreas de actividad económica y que se debe confiar en las probadas fuerzas del sistema para curarse a sí mismo, hasta la exigencia de reforma y reconstrucción radical mediante la planificación económica.¹⁶ Expondremos aquí brevemente algunas de las medidas de política económica cuya aplicación es previsible, o que al menos son posibles de inmediato sin intervenciones demasiado duras, y consideraremos en los párrafos siguientes los medios en principio utilizables para la superación de la crisis en el presente.

Tras cuatro años de inimaginable devastación, la “autocuración” ha avanzado tanto que no parece una tarea insuperable completar al menos la “limpieza” mediante una serie de intervenciones y crear así las condiciones necesarias para una recuperación significativa. Esto incluye, sobre todo, una revisión a fondo de la relación acreedor-deudor, especialmente en las deudas agrícolas y políticas, que desde hace algún tiempo se encuentra en proceso de cambio en y entre los Estados más importantes.¹⁷ También es absolutamente necesario organizar el sistema monetario y, en conexión con ello, la atención al equilibrio presupuestario de cada Estado. Esto solo puede lograrse a través de un gobierno fuerte que deje a un lado sin miramientos los intereses secundarios. Un tipo de gobierno como este es necesario además para distribuir los impuestos y sostener los salarios en un nivel tal que la rentabilidad de la actividad económica no se vea amenazada, al menos por ese lado. Tam-

¹⁵ La tendencia a la disminución de las personas implicadas en el proceso económico, combinada con la rentabilidad creciente del modo de producción moderno y la mayor durabilidad de los productos de masas tienen como consecuencia que el límite relativo de saturación es alcanzado mucho más rápidamente en cada caso. Automóviles, seda artificial y radio, pero también muchos de los artículos más baratos de las cadenas comerciales son ejemplos típicos. Cf. también D. H. Robertson en Clausing, 1933: 240 y ss.

¹⁶ Una exposición sistemática de los tipos principales en Colm, 1933.

¹⁷ El medio más drástico de devaluación de la deuda, aparte de la anulación abierta, la inflación, se está utilizando actualmente (octubre de 1933) en los Estados Unidos de todas las formas indirectas posibles. La cancelación parcial sin declaración de quiebra se llevó a cabo en relación con las medidas de ayuda al Este en Alemania.

bién son necesarios determinados acuerdos internacionales para eliminar una parte de los obstáculos a la recuperación. El fracaso de la Conferencia Económica Mundial de Londres no prueba nada en contra de la posibilidad de tales acuerdos. En cualquier caso ahí se habían puesto metas muy elevadas y se olvidó que los tiempos del libre comercio han pasado definitivamente y que, en razón de la diversidad de las condiciones de producción, los acuerdos sobre sus limitaciones (a excepción de algunas materias primas) tendrían que imponer sacrificios insoportables justamente de los más fuertes.¹⁸ Además, el momento escogido no podía ser menos favorable, ya que no cabía contar con una colaboración activa de EEUU mientras no se haya dominado en alguna medida la situación extremadamente amenazadora en el propio país. En un momento posterior, cuando en los países más importantes haya concluido el “ajuste interno” y las ventajas del *dumping* de moneda extranjera se conviertan en su contrario en razón de su uso generalizado, un acuerdo internacional sobre la estabilización de la tasa de cambio puede ser de interés para todos los Estados. También son concebibles otros acuerdos internacionales para facilitar el comercio exterior, pero es de prever, por motivos que todavía deberemos explicar, que serán contraídos solo para determinados grupos de Estados. Con la restauración de la estabilidad monetaria, que debería ir acompañada por un retorno de la confianza si se cumplen las condiciones mencionadas más arriba, carece de sentido dejar incontables miles de millones de capital líquido ociosos en oro o préstamos a corto plazo. La “plétora” del capital monetario, desde hace tiempo conocida como el síntoma más visible de que la crisis ha pasado a ser una depresión, se manifestará finalmente también en una caída de los tipos de interés de los préstamos a largo plazo y de las inversiones de todo tipo con el regreso de la predisposición de los capitalistas a realizar nuevas inversiones. En razón de las sobrecapacidades –en ningún caso eliminadas por la crisis– en todas las ramas económicas, la colocación de esos capitales en busca de inversiones en los principales países industrializados tropezará inicialmente con dificultades.¹⁹ Pero aquí se abre el amplio campo del

¹⁸ Las fuertes divergencias de intereses ya existentes se agudizan significativamente si consideramos la industria de la guerra (a la que hay que sumar progresivamente todas las grandes ramas de la producción, incluida la agricultura), en donde cada gran Estado desea mantener una máxima capacidad productiva.

¹⁹ El alto nivel técnico del aparato productivo hace improbable que la introducción de nuevos métodos de producción intensivos en capital desempeñe un papel significativo en las antiguas industrias, como lo hizo en la superación de crisis anteriores.

acceso intensivo a partes enteras del mundo. África y Asia²⁰ todavía son capaces de absorber enormes sumas de capital, la política de la “*valorisation des colonies*” puede servir como fundamento de una extraordinaria ampliación del mercado. Cabe facilitar significativamente el proceso si se asegura la garantía estatal a los préstamos y suministros de mercancías. Habitualmente se subestima la capacidad que tienen esos países para la absorción de nuevos capitales. Es sabido que, en China, fuera de los pocos centros comerciales, falta casi todo. En África (donde amplias regiones se han vuelto accesibles gracias al combate exitoso contra la enfermedad del sueño) la construcción sistemática de carreteras, ferrocarriles y centrales eléctricas puede dar a esa parte de la tierra un aspecto diferente. Incluso la India, un país colonizado hace ya tiempo, ofrece un espacio enorme para inversiones y con ello un mercado adicional para medios de producción y consumo.²¹ En el proceso de adaptación del consumo al aparato productivo ya existente a través de la apertura de nuevos mercados, la completa inclusión de la producción agraria en el sistema capitalista puede desempeñar un papel relevante. En un primer momento la revolución técnica agudizó considerablemente la crisis en la agricultura. Pero con el tiempo, la consecuente caída de los costes puede manifestarse en una fuerza de compra mayor, especialmente para productos con valor añadido y mercancías industriales. Por otro lado, las economías campesinas, protegidas en muchos países por la intervención estatal contra las “pérdidas por fricción” de una adaptación a circunstancias modificadas, se verán forzadas finalmente a adecuarse a un modo de producción racional, calculable y capaz de hacer uso de todos los medios técnicos aplicables. Este proceso, que tiende a una superación de la diferencia de las condiciones de vida entre la ciudad y el campo, está hoy en sus comienzos. Su imposición significa una considerable expansión del mercado tanto para la industria de los medios de producción como (más tarde) para la industria de los medios de consumo.

Ahora bien, con la ejecución de las medidas de ajuste y la posibilidad así obtenida de apertura de nuevos mercados no ha sucedido todo lo necesario para la supe-

²⁰ También la Unión Soviética. Francia y EEUU parecen decididos a sacar provecho de esa posibilidad.

²¹ “La mayoría de las 5.000 aldeas aún no han sido enlazadas por carreteras asfaltadas o ferrocarriles; las oficinas de correos están a muchos kilómetros de distancia, y las oficinas de telégrafos aún más distantes unas de otras. Excepto en el noroeste, todo el país depende del monzón, y todas las operaciones agrícolas importantes están determinadas y programadas por este fenómeno. A menos que se disponga de riego permanente, las condiciones climáticas limitan las operaciones agrícolas a unos pocos meses del año” (Indian Statutory Commission, 1930: 16). Cf. también Royal Commission on Agriculture in India, 1928.

ración de una crisis grave. Según experiencias anteriores, para ello es preciso una “chispa inicial”, como fue el caso, por ejemplo, del descubrimiento de nuevos yacimientos de oro en 1848 o de la marcha triunfal de la electricidad a finales de siglo. Se discute qué podría cumplir hoy la función de esa “chispa inicial”: el encargo de grandes obras públicas (Alemania, Francia), el aumento de los precios por medio de políticas monetarias y de crédito para liberar los mercados de los *stocks* que presionan sobre los precios, la elevación de los salarios (la vieja exigencia de los sindicatos) o una combinación de esas y otras medidas (el programa de Roosevelt). El hecho de que se crea que no se debe esperar como antes a una chispa inicial “fortuita”, sino que por todos lados se considera necesario superar la depresión con intervenciones “artificiales”, es una expresión de los graves peligros y las condiciones sistémicas modificadas. Después de que se hayan eliminado buena parte de los premisas del funcionamiento del mecanismo de mercado, son necesarias intervenciones especiales para superar las situaciones críticas, pero también para que todo el sistema se vuelva menos sensible a las perturbaciones. Esto incluye las numerosas intervenciones del Estado en todos los ámbitos de la actividad económica, especialmente el fomento de todas las fusiones económicas (algo que Roosevelt reconoció correctamente) y una política de crédito orientada a la política cíclica que no se arredre ante el control de las inversiones (Keynes, Salter). Sin embargo, la política de comercio exterior desempeña un papel decisivo y trascendental en este contexto. En efecto, últimamente se pregunta cada vez con más frecuencia si, a la vista de los peligros que entrañan las relaciones comerciales exteriores para todos los países, es en absoluto deseable restablecer el mercado mundial disfuncional. El partido de los autárquicos ha ganado hace poco tiempo un aliado tan inesperado como J. M. Keynes.²² “Que los bienes se produzcan en la patria”, explica, “siempre que sea práctico y razonable, y principalmente, que las finanzas sean fundamentalmente nacionales”. El aislamiento económico serviría hoy mejor a la paz que su contrario. La autosuficiencia nacional tendrá sus costes, pero habría buenas razones para permitirse ese lujo. Además, el desarrollo técnico ha llegado a tal punto que los modernos productos de masas pueden fabricarse en casi todos los países y climas con un éxito similar (79ss.). Esto no significa que se deba cultivar algodón y vid en Inglaterra, pero tampoco que deban comprarse en el “extranjero”. La consecuencia lógica de esta postura es ante todo un autarquismo imperialista, que tiene como

²² En un artículo publicado primero en *Nation* de Londres y después en alemán en el Anuario de Schmoller (Keynes, 1933).

objetivo la creación de un imperio lo más independiente posible del extranjero. Estas líneas de pensamiento hace tiempo que salieron del estadio de reflexiones académicas. Al mismo tiempo que disminuye el comercio mundial, se hacen visibles los contornos de los bloques económicos supranacionales, que podrían reservar un gran mercado para sus socios y garantizar un grado relativamente alto de autosuficiencia.²³

En cualquier caso, resulta problemático cuánto tiempo durará una economía “estimulada” de esta manera. En el fondo, con todas estas medidas no se cambia nada sustancial en los focos de perturbación, al contrario, algunos pasan a ser todavía más peligrosos en virtud de esas intervenciones. Por ejemplo, cada elevación artificial de los precios conduce en relativamente poco tiempo a una enorme sobreproducción, ninguna de las medidas previstas asegura el mantenimiento de las proporcionalidades necesarias, la industrialización de las colonias hace surgir en un futuro próximo competidores nuevos y peligrosos y la división del mundo en bloques económicos conduce necesariamente a la defensa armada frente a aquellos que quedaron atrás en la distribución.²⁴

Ahora bien, las medidas aquí esbozadas están lejos de agotar las posibilidades del sistema capitalista para adaptarse a condiciones transformadas. De lo que se trata ahora es únicamente de encontrar caminos para salir de la crisis *actual*. Para un pronóstico de mayor alcance se requiere una reflexión fundamental sobre los medios de que dispone el sistema capitalista para acabar con sus tensiones internas.

V

Una de las características decisivas de la situación social contemporánea es el hecho de que el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción

²³ Podría pensarse como tales bloques económicos, sobre los que ya existen más que meros esbozos, las siguientes combinaciones:

1. El Imperio Británico con la inclusión de Escandinavia y partes de Sudamérica,
2. Francia y sus colonias, incluidos una parte de la región del Danubio, de los Estados de la frontera oriental y probablemente con determinados privilegios en la política comercial en la Unión Soviética,
3. EEUU con la inclusión de partes de Sudamérica y China,
4. La Unión Soviética.

²⁴ Todavía no es evidente, por ejemplo, dónde pueden encontrar conexión Alemania y Japón en las combinaciones arriba indicadas. Es imaginable que aquí se repita la situación de 1914 en condiciones esencialmente menos favorables.

se ha vuelto más intenso de lo que había sido hasta ahora. Las fuerzas de todo tipo que podrían ponerse al servicio de la satisfacción de las necesidades humanas no habían chocado nunca antes tan intensamente con los límites que les marca la naturaleza de las relaciones entre los seres humanos vinculados por la división del trabajo. *Cualitativamente* este proceso no presenta novedad alguna: la larga serie de crisis económicas es una manifestación de que, con mayores o menores distancias, la forma económica actual se ha mostrado incapaz de poner todas las fuerzas desarrolladas por ella misma al servicio de la provisión de los bienes necesitados por todos los miembros de la sociedad. Con todo, la imagen ofrecida hoy se diferencia *cuantitativamente* de los anteriores procesos “normales” de ajuste. Es una manifestación de que en todos los ámbitos de la economía las fuerzas productivas sacuden las ataduras de las relaciones de producción con un ímpetu hasta ahora desconocido, especialmente en la medida en que esas relaciones están encarnadas por determinadas relaciones de propiedad.

De esta situación surge una serie de posibilidades. La más próxima lógicamente es la ruptura de las barreras por una presión que se ha vuelto demasiado fuerte. Todos los signos parecen indicar que este desarrollo no es de esperar por ahora. Por el contrario, ante nuestros ojos tiene lugar claramente un proceso de ajuste, y de manera doble: a través de una violenta disminución de las fuerzas productivas, como también a través de una ampliación de los límites en los que se encuentran atrapadas. El primer camino, por motivos de concisión y evocando la leyenda griega, podríamos llamarlo “método de Procasto”. Se trata de procedimientos muy virulentos y ligados a las más cuantiosas pérdidas de todo tipo, que solo se pueden explicar por el hecho de que el sistema económico vigente se encuentra en una lucha sin cuartel contra las fuerzas productivas, que se han vuelto extraordinariamente poderosas. La otra posibilidad es el debilitamiento de las cadenas, una cierta adaptación especialmente de las relaciones de propiedad a las circunstancias modificadas. Ambos métodos tienen en común que dejan intactos los fundamentos del sistema capitalista. Ambos solo se dejan separar estrictamente en el pensamiento, puesto que muchas medidas tienen, de forma inmediata o en sus consecuencias, rasgos tanto de uno como de otro. Impresionados por los fenómenos de la crisis económica mundial, numerosos expertos han explicado en reiteradas ocasiones el hecho de que la satisfacción de las necesidades humanas se podría hoy garantizar de manera incomparablemente mejor si las fuerzas productivas ya presentes pudiesen desarrollarse libremente bajo las condiciones adecuadas. De ese gran coro for-

mado por quienes comparten dicha opinión damos la palabra a tres voces especialmente insistentes:

“Somos, si pudiéramos enfrentarnos a nuestro destino, la más afortunada de las generaciones de seres humanos. En el período de una sola vida, la ciencia nos ha dado más poder sobre la naturaleza y ha ampliado el campo de visión de la mente exploradora que en toda la historia registrada. Ahora, y sólo ahora, nuestros recursos materiales, el conocimiento técnico y la habilidad industrial, son suficientes para proporcionar a cada ser humano de la población mundial el confort físico, el ocio adecuado y el acceso a todo lo que él tiene la cualidad personal de disfrutar en nuestra rica herencia de civilización.” (Salter, 1932: 302).

“Hay una trágica ironía en nuestra situación económica actual. No hemos llegado a nuestro estado actual por ninguna calamidad natural... Tenemos una superabundancia de materias primas, de equipos para la fabricación de estos materiales en los bienes que necesitamos, y el transporte y las instalaciones comerciales para ponerlos a disposición de todos los que los necesitan.” (Roosevelt, 1933: 45).

“Sólo ahora, por primera vez en la historia de la humanidad, podemos hablar de una vida opulenta liberada del trabajo pesado para toda la comunidad como una posibilidad para la que los medios son visibles y están a nuestro servicio y mando inmediatos. Esa posibilidad sólo ha estado a la vista y al alcance de la mano a medida que la ciencia ha ido desvelando, una tras otra, las cámaras del tesoro de la naturaleza, hasta ahora ocultas, dándonos entrada al conocimiento de nuevos recursos en poder y materiales, y en dispositivos para utilizarlos al máximo al servicio de las necesidades humanas.” (Henderson, 1931: 61).

El gran mérito de los tecnócratas es haber dirigido la atención general a las actuales posibilidades técnicas. Se ha criticado con razón los sensacionales efectos colaterales de su aparición, la generalización inadmisibles de los métodos de producción más avanzados o posiblemente sólo “en fase de anteproyecto” (Chase) y los errores de cálculo en casos particulares. En la medida en que remiten a la brecha entre lo técnicamente posible hoy y lo que es puesto al servicio de la humanidad, los tecnócratas tienen razón. A su manera protestan como representantes de las fuerzas productivas contra el aprisionamiento por el “sistema de precios”. Los ejemplos del ascenso vertiginoso de la productividad del trabajo humano aducidos por los tecnócratas son tan conocidos, que sobra repetirlos aquí. Se solapan con los resultados de la experiencia cotidiana y las cifras de las estadísticas de producción. La

posibilidad de un abastecimiento mejor en un tiempo de trabajo menor podría significar el comienzo de una serie que, pasando por una formación y organización más intensiva de los miembros de la sociedad y por una racionalización posibilitada por ellas del proceso económico en su conjunto, conduzca a un abastecimiento de bienes y a una elevación de las energías sociales que habría sido considerado una utopía hace unas pocas décadas.

El hecho de que, a pesar de esta riqueza potencial y sin precedentes a tal escala, la humanidad amenaza con volverse cada vez más pobre, es una paradoja sobre la que un sinnúmero de legos y expertos han pronunciado muchos discursos enardecidos y escrito una literatura inabarcable. La visión comúnmente más defendida en la ciencia especializada y entre los hombres de Estado con responsabilidades afirma que:

“La crisis económica que hoy oprime al mundo empresarial es la más estúpida y gratuita de la historia. Todas las circunstancias esenciales –salvo la sabiduría financiera– favorecen una época de prosperidad y bienestar... Pero la incapacidad de ajustar el vehículo a la carga, y los medios de pago a las necesidades, ha provocado una crisis, de modo que muchos se mueren de hambre en un mundo de abundancia, mientras todos están oprimidos por una sensación de depresión y de incapacidad para hacer frente a la situación. *La explicación de esta anomalía es que la maquinaria para manejar y distribuir el producto del trabajo ha resultado completamente inadecuada.*”²⁵

Con todo, el problema reside precisamente en el hecho de que la permanencia del sistema de distribución por detrás del desarrollo de las posibilidades de producción no es una contingencia, ni un descuido, sino que se halla condicionado por un interés superior: encerrar todos los sucesos económicos y sociales en aquellos límites que garanticen el sostenimiento de los fundamentos del actual orden social. Como no existe una armonía preestablecida entre el crecimiento de las fuerzas técnicas y organizativas, por un lado, y las necesidades de dominación y de valorización del capital, por otro, sino al contrario, entran una y otra vez en conflicto, no se trata por tanto de la tarea técnica de llevar el aparato de distribución al mismo nivel que la producción o de una “distribución funcionalmente adecuada” de la renta, sino del problema, solo comprensible a partir de la situación social en toda su amplitud, de la adecuación de las fuerzas productivas a las relaciones de producción.

²⁵ De un discurso de Lord D'Abernons, citado por Henderson, 1931: 60. Cursiva nuestra.

El método de Procusto, a saber, la destrucción o contención de las fuerzas productivas, es aplicado en todas las crisis hasta ahora. Hoy es preciso emplear medios de una violencia hasta ahora desconocida, en correspondencia con el tamaño de las fuerzas que deben ser domeñadas. La historia de la economía no conoce ningún periodo en el que materias primas de todo tipo hayan tenido que ser destruidas planificadamente en esas dimensiones y que se haya alabado el no uso de una parte de las posibilidades existentes de producción como la mayor de las virtudes económicas, una virtud recompensada por el Estado con dinero líquido. El lector de los grandes periódicos solo puede hacerse una idea muy insuficiente de las dimensiones de estas medidas.²⁶ Cada vez resulta más evidente el desperdicio, por años de inactividad, de la fuerza de trabajo de una gran parte de los trabajadores mejor cualificados del mundo, lo que representa una aniquilación de las fuerzas productivas en una dimensión mucho mayor que la paralización de las fábricas o el desguace de las máquinas. Se han realizado diferentes intentos de calcular los daños causados a la humanidad por el “método del ajuste”.²⁷

En cualquier caso, se eleva a una suma de valor increíblemente grande. El crítico de la organización económica actual debe remitirse a ella si quiere explicar el carácter desmedidamente costoso del sistema y no a la cantidad esencialmente menor apropiada por los “capitalistas”.

²⁶ Tampoco es posible obtener datos concretos en la prensa especializada, salvo en algunas ocasiones. Sobre la destrucción del café en Brasil, por ejemplo, *The Commercial and Financial Chronicle* del 1 de julio de 1933 relata que el gobierno ordenó destruir en dos años más de 16 millones de sacos de café (la cosecha anual estimada, en 1933, es de 26 millones de sacos); en ese año se pagaron 30 milréis por cada saco destruido, el año anterior incluso algo más. Sobre los primeros resultados de las medidas del gobierno americano para la restricción de la producción de algodón, en Condliffe, 1933: 339, se encuentra la información de que las gratificaciones pagadas por el Estado dieron lugar a que 11 millones de acres de plantación de algodón quedasen arados o sin cultivo. La revista americana arriba mencionada informa en el mismo número sobre las gratificaciones para las cosechas de tabaco apenas parciales en los EEUU, y el 8 de julio, sobre el sacrificio de 225.000 ovejas en Chile, de las que solo se puede aprovechar el sebo, y el 12 de agosto de 1933, informa sobre las medidas para la descongestión del mercado de la carne de cerdo, de la que una parte se usará para elaborar jabón o comida para animales. Sobre Dinamarca se informa de que este año se sacrificarán e incinerarán una gran cantidad de vacas, de las que una parte será usada como comida para cerdos. Cf. sobre estas cuestiones también John Strachey, 1932: 89 y ss.

²⁷ Uno de los más originales procede de Abbati, quien calculó para 1930 (!) una capacidad de producción no aprovechada (“unclaimed wealth”) de 15 billones de dólares de oro y una pérdida de los productores de 18,5 billones de dólares de oro. Sin embargo, sus métodos de cálculos son todavía más sugestivos que sólidos desde el punto de vista teórico (Abbati, 1932). W. Woytinsky estimó hace poco que los costes de la crisis hasta final de 1933 podían ascender a los 22 billones de dólares oro, esto es, aproximadamente tanto como los costes de la Primera Guerra Mundial.

“La mayor parte de los problemas no son los beneficios que obtiene el cazador de fortunas, sino *el despilfarro y el desajuste que genera al intentar obtenerlos*. Por cada éxito hay decenas de fracasos, y la mayoría de los fracasos son responsables de al menos tantos trastornos como los éxitos. En una economía de la abundancia, debidamente organizada, probablemente podríamos soportar la sangría de poder adquisitivo causada por los aprovechados y los propietarios ausentes. Lo que ningún sistema puede soportar indefinidamente es el continuo roer sus elementos vitales por parte de los que intentan enriquecerse... Si quitáramos todos los ingresos a los ricos y los distribuyéramos al resto de la población, el nivel de vida se incrementaría, según el profesor Bowley, sólo un diez por ciento. Pero si pudiéramos eliminar los bandazos de los que intentan enriquecerse, podríamos abolir la pobreza y duplicar el nivel de vida prácticamente de la noche a la mañana.” (Chase, 1932: 21ss.).

La objeción de que se trataría sólo de manifestaciones de la crisis confirma lo que quiere cuestionar: que la economía capitalista destruye gran parte de la riqueza disponible con el fin de conservarse a sí misma. Una ilustración alarmante de la destrucción de valor lo da la espiral, cada vez más estrecha, que representa el volumen de negocios mensual en el comercio mundial desde enero de 1929.²⁸ En el primer semestre de 1933 el valor de las transacciones del comercio mundial había descendido un 34,5 % en relación al primer semestre de 1929. Si bien el montante de las transacciones (que, en cualquier caso, tiene un significado bastante problemático en cuanto índice) “sólo” había descendido un 27% (en 1932), la contracción de transacciones de valor da una idea de las dimensiones de la devastación sucedida en pocos años a escala mundial en los países vinculados por la división del trabajo.

Más arriba mostramos qué fuerzas empujan al círculo vicioso de un proteccionismo cada vez más desaforado. En este punto hay que subrayar que se trata de una renuncia consciente a los métodos de producción óptimos en interés de determinados grupos. Es obvio que en un Estado mundial sin clases y sin fronteras sería técnicamente posible y deseable una división internacional del trabajo, como fue imaginada por la economía nacional clásica. La prioridad concedida al sostenimiento de las relaciones de propiedad dominantes, la protección económica y militar del capital invertido obliga al empleo del método de Procusto y con ello a la reducción de los costes de la vida de la mayor parte de la humanidad a un nivel que nin-

²⁸ En la publicación de la Sociedad de Naciones *Situation économique mondiale 1932/1933*, Concliffé, 1933: 8. Las cifras se encuentran en las páginas 230 y ss. y 352.

gún Malthus podría justificar por la escasez de la naturaleza. En consecuencia, la liberación de la humanidad de la preocupación por el pan diario es estigmatizada como “objetivo materialista” y se predica un evangelio de la vida austera. Esta alabanza de la pobreza siempre entra en escena allí donde se reivindica conscientemente una renuncia a los mejores medios de producción con el fin de conjurar el peligro que amenaza al capital invertido a causa de las revoluciones técnicas.²⁹

Este tipo de reflexiones se unen con otras medidas con raíces distintas que se dirigen contra el desarrollo de una “fuerza productiva superior”, la clase trabajadora. La elevación cultural de la clase trabajadora, promovida y favorecida hasta cierto grado por el desarrollo técnico, conduce a una creciente organización y al mismo tiempo a un potencial organizativo de la misma. Esto, junto con la considerable y técnicamente posible disminución del tiempo de trabajo, crea una de las condiciones para la nueva organización de la sociedad. Un grado más elevado de habilidades y saber técnico en muchas áreas de la economía y la administración, la disciplina y la conciencia de la responsabilidad tienden en los países avanzados a volverse cualidades evidentes tanto del trabajador medio como del saber transmitido en la *Volkschule*.^{*} Hoy, fuerzas poderosas actúan para bloquear ese desarrollo. Ofreciendo a las masas el evangelio de la vida dura y al mismo tiempo rebajando a un mínimo la formación escolar y el derecho a la autogestión y la propia organización, se puede obstaculizar en su desarrollo o incluso destruir uno de los presupuestos más importantes para una organización planificada de la vida social sobre la base de una economía conscientemente dirigida.³⁰

La lucha por domeñar las fuerzas productivas no tiene lugar en todos los ámbitos en las formas dramáticas de la terrible destrucción, visible para todos. Esporádicamente esta lucha se oculta detrás de medidas que aparentemente nada tienen que ver con esos objetivos, como es el caso cuando se mantienen métodos de producción anticuados y poco racionales en comparación con el estado de la técnica, por ejemplo, la agricultura en suelos inadecuados o la pequeña empresa en muchas partes de la producción y el comercio con la ayuda de medidas especiales de pro-

²⁹ “Algunas autoridades creen que el viejo sistema puede tambalearse mediante la estabilización sobre una base de baja producción, bajo nivel de vida y bajos ingresos. Ya se están escribiendo artículos en las revistas de negocios en el sentido de que la producción en masa ha sido exagerada. Volver a la frugalidad del siglo XIX, al trabajo duro y al ahorro” (Chase, 1933: 28).

^{*} Denominación de la enseñanza escolar básica obligatoria de ocho años en la Alemania de la época. (Nota del trad.)

³⁰ Hay algunas tendencias contrarias como, por ejemplo, la capacidad de tarificación por los sindicatos, garantizada por los “codes” rooseveltianos.

tección, y se obstaculizan o suprimen mediante actos administrativos explotaciones posiblemente más eficaces desde el punto de vista técnico.³¹ Se trata aquí también de la renuncia consciente a la productividad óptima en beneficio de la conservación de un estrato social que constituye el mejor respaldo para el orden vigente.

Hasta cierto punto³², el método de Procusto debe incluir también las medidas de las asociaciones económicas monopolísticas o análogas a ellas que restringen la producción para mantener los precios altos. Bajo ciertas circunstancias, no solo pueden ocasionar daños a través de la perturbación del mecanismo de los precios (por ejemplo, a través del conocido mantenimiento elevado de los precios “fijos” durante la crisis), sino también impiden cualitativa y cuantitativamente el suministro de bienes técnicamente posible en beneficio de intereses de grupos. A causa de la imbricación de todos los estadios de producción, el daño así provocado puede ser mucho mayor de lo observable en principio, y puede sobrepasar ostensiblemente las eventuales ventajas para la economía. Entre los remotos efectos nocivos de la política monopolística figura el uso de las ganancias debidas al monopolio para nuevas inversiones, que se revelan como inversiones fallidas, y las funestas perturbaciones económicas y políticas a causa de la lucha de las organizaciones monopolísticas por los consumidores internos y, sobre todo, por el choque de las potencias económicas agrupadas en trust y cárteles, protegidas por el Estado en el mercado mundial. Por último, a este contexto pertenece también la necesidad, cada vez mayor, causada por la creciente confrontación de intereses económicos, del conflicto bélico, con sus inimaginables devastaciones. Para la represión del enemigo interior y para la lucha contra el exterior es preciso producir un aparato de guerra que requiera para sí una parte creciente del producto social y que en su mayor parte se sustraiga al abastecimiento de las personas. De ello forma parte no solo la fabricación de armas, sino también la preparación de grandes reservas de producción y el mantenimiento de numerosas producciones “nacionales” (por ejemplo, autoabastecimiento de cereales a cualquier precio, a lo que sería mejor renunciar desde el punto de vista de una configuración económica “racional”). La carrera de armamentos, producida por las confrontaciones económicas y por la inseguridad asociada a ellas, agudiza esas confrontaciones y la inseguridad general, y además hace imposible cualquier distribución razonable del trabajo y el capital. Es muy cues-

³¹ Esto incluye la lucha contra los grandes almacenes y las cadenas de tiendas en Alemania y Suiza, así como la mayoría de las otras medidas para proteger a las clases medias urbanas y rurales.

³² Sobre el positivo carácter adaptativo de estas regulaciones, cf. más abajo, pág. 560s.

tionable que los intentos de creación de áreas cerradas y relativamente autárquicas puedan introducir cambios significativos en este círculo vicioso. En el final provisional de estos procesos se trazan las líneas generales de nuevas guerras, que vistas hoy desde el punto de vista político-económico, no son otra cosa que la continuación por otros medios de los métodos de “ajuste” violento.

A la concepción defendida aquí se le objeta que el “método de Procusto” es un proceso ajeno al sistema; aunque sea cierto que en el sistema de competitividad tienen lugar dolorosas pérdidas por fricción, se trata solamente de manifestaciones del crecimiento que suceden según una necesidad natural. Frente a estos intentos de presentar los hechos como ajenos al sistema o como males inevitables, hay que decir que la virulenta represión de las fuerzas productivas es propia del sistema capitalista desde sus comienzos. Su eficacia significó siempre una destrucción bárbara de bienes y a menudo de vidas humanas, puede que haya sido inevitable en las fases tempranas para el establecimiento de un nuevo equilibrio sobre una base superior. Pero hoy ha adquirido otro carácter en un doble sentido: precisa alcanzar una expansión inimaginable para las generaciones pasadas y solo se puede explicar por la virulencia de la contraposición entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Además, su uso no implica ya hoy una necesidad inevitable, sino la expresión de que, en la elección entre el mantenimiento de las relaciones vigentes y caducas de producción y una mejor satisfacción de las necesidades humanas, la decisión se ha tomado en beneficio del orden existente.³³

VI

Un signo de la fuerza de las tensiones que surgen hoy en el interior del sistema capitalista es el hecho de que en los últimos años las intervenciones en las relaciones de producción destinadas a su adaptación a las fuerzas productivas han asumido una extensión anteriormente impensable en tiempos de paz. Como en otras áreas, también aquí el capitalismo ha demostrado una fuerza de resistencia y una capacidad de adaptación insospechadas. Por más que puedan manifestarse en las formas más variadas, cabe agrupar estos procesos de ajuste bajo un denominador común: significan una restricción más o menos profunda del poder de disposición del pro-

³³ Cabe ofrecer algunos ejemplos de que esa elección se ha hecho de manera consciente. Por regla general, la decisión de dejar que “el interés propio prevalezca sobre el bien común” puede evitarse si no se admite la posibilidad de una transformación fructífera de las relaciones de producción.

pietario particular de los medios de producción para determinar independientemente el modo y la dirección de su actividad económica. En beneficio de las grandes unidades empresariales o del mismo Estado, se abandonan en gran medida los derechos fundamentales de la constitución económica liberal. A estas restricciones corresponde una pretensión, no jurídica, pero sí fáctica, de obtener subsidio estatal en situaciones difíciles, como mínimo para los grandes sujetos económicos.

Ya antes de la guerra estaba relativamente bien desarrollada la separación entre la propiedad del capital y la actividad (empresarial) de disposición en sociedades de accionistas y organizaciones de orden superior para la financiación por medio de títulos de valores. Esta centralización del “control” en una mano sin la posibilidad fáctica de objeción de los propietarios ampliamente dispersos ha asumido en los últimos tiempos unas dimensiones enormes (cf. Berle y Means, 1932³⁴). Es evidente que existe un importante debilitamiento de las ataduras creadas originariamente por la institución de la propiedad privada. Cabe interpretar en el mismo sentido la facilidad de financiación ofrecida a las grandes corporaciones, ya sea por la autofinanciación o por la especial solvencia deducida del tamaño de la empresa (en ocasiones injustamente).³⁵

Las intervenciones en los privilegios de los propietarios privados como en el “*corporate system*”, también están presentes en los trust y en los cárteles.³⁶ La unificación de la política de producción y de precios de todo un ramo económico y las posibilidades de supresión de empresas atrasadas y de impedir inversiones erróneas en razón de un conocimiento más preciso de la capacidad productiva vigente, pueden conducir a un uso de las fuerzas productivas existentes relativamente racional y no afectado por las especulaciones erróneas de los propietarios del capital. En cualquier caso, hasta ahora se trata predominantemente de una posibilidad teórica. En la práctica la mayoría de las organizaciones monopolísticas no disponen ni de la flexibilidad requerida de la política de precios ni ha mostrado una planificación necesaria y de amplia visión en sus inversiones.

El incremento acelerado de la intervención del Estado en la vida económica conlleva modificaciones aún más drásticas. El Estado ya realizó servicios de partero

³⁴ Reseñado en *Zeitschrift für Sozialforschung*, II: 317 y ss.

³⁵ Al mismo tiempo, es preciso subrayar de nuevo aquí para todos los demás fenómenos adaptativos tratados en este contexto que las mismas medidas tienen a menudo efectos destructivos. Por ejemplo, la autofinanciación o la adquisición fácil de crédito conduce a menudo a pésimos errores de inversión.

³⁶ En los EEUU, hasta la legislación NIRA (*National Industrial Recovery Act*, de 1933), estaban obligados a servirse de este “*corporate system*”.

en los comienzos del capitalismo, después se le dejó a un lado y hoy, ante dificultades crecientes, acude en su ayuda.

Para nosotros no se trata de describir las distintas formas y áreas de las intervenciones estatales, sino de los casos más importantes en los que tiene lugar una modificación de las relaciones de producción por la intervención del Estado.

Esas intervenciones en la libertad de contrato postulada por el liberalismo, cada vez más numerosas, pueden considerarse las formas más débiles de estos intentos de ajuste. Estas intervenciones experimentan una intensificación significativa cuando las fusiones económicas, hasta ahora voluntarias, son promovidas por medidas estatales o, como ha sucedido últimamente con mayor asiduidad, se han realizado a la fuerza (Italia, Alemania, los *codes* de Roosevelt). Un paso siguiente es la estatización de empresas concretas o de todo un sector económico, como, por ejemplo, los transportes, en donde es evidente la ineficacia económica de la competitividad. Incluso cuando se conserva la forma de sociedades comerciales (por ejemplo, *Deutsche Reichsbahn A. G.*, *Dresdener Bank*, *British Broadcasting Corp.*, etc.), la actividad de estas empresas no se determina exclusivamente por el punto de vista de la rentabilidad. Mientras que las intervenciones estatales mencionadas hasta aquí también desempeñaban un cierto papel anteriormente, las medidas político-económicas conscientes, en la intensidad y diversidad observables hoy, conforman un nuevo estadio de intervenciones “de capitalismo de Estado”. Son un síntoma de que el “automatismo” hasta ahora existente puede ser sustituido parcialmente, si bien solo con un éxito problemático, por nuevos métodos, sin que ello afecte a la estructura fundamental del orden vigente.

Los numerosos planes para las intervenciones político-económicas a través de diferentes medidas de política monetaria o de crédito o a través de la creación estatal de empleo han encontrado en la política de “NIRA” de Roosevelt la aplicación más radical que ha conocido el capitalismo hasta ahora. Los *principios* de la iniciativa empresarial y de la aspiración al beneficio privado siguen vigentes, pero se les ha trazado fuertes limitaciones. Las prescripciones legales y la presión de la opinión pública deben confluir para forzar en los sujetos económicos aquel comportamiento que el dictador plebiscitario considera necesario para la “*recovery*”. Los medios empleados son conocidos. En nuestro contexto interesan la organización de empresarios y trabajadores, la fijación de los precios y salarios mínimos, los intentos de reordenar de la relación entre acreedores y deudores, así como de todo el sistema bancario, las medidas para la regulación de una parte de la producción de materias

primas y el programa para las obras públicas. Todas estas intervenciones afectan a las relaciones de propiedad de modo mucho más fuerte de lo que había sido posible hasta ahora en EEUU. Aún hoy no se puede predecir con seguridad hasta dónde puede llevar esta política más allá de éxitos parciales. El hecho de que se base en una teoría equivocada del poder adquisitivo, de que sus intervenciones solo curen principalmente los síntomas y de que probablemente contribuyan a exacerbar las desproporcionalidades existentes y a crear otras nuevas, todo ello hace dudar de que este experimento vaya a sacar a Estados Unidos de la crisis. Con ello no se pretende afirmar que todos los nuevos métodos empleados van a revelarse inútiles. Antes bien, todo habla a favor de que estas y otras intervenciones más fuertes serán necesarias en el futuro.

Este tipo de intervenciones a gran escala tienen lugar por todos lados en la política de comercio exterior. A partir del proteccionismo puesto en práctica anteriormente se ha desarrollado un control del comercio exterior más o menos completo, que tiende a una dirección estatal de este. Lautman, en su excelente libro sobre la política del comercio exterior, ha señalado con razón que el desarrollo en la gestión del comercio exterior no puede detenerse, sino que avanza fuertemente y con necesidad interna hacia una gestión unificada del conjunto de la economía (Lautman, 1933).

Si esta gestión tiene lugar a través de una central estatal, esto significa que se ha alcanzado el punto extremo al que puede llegar la modificación de las relaciones de producción sin superar los fundamentos del sistema capitalista. Con todo, persisten dudas considerables sobre si una economía planificada capitalista semejante es posible. Inicialmente solo significaría que los grupos capitalistas más poderosos que dominan el Estado dictarán al resto las condiciones de su actividad económica. Esto debe conducir, en una economía planificada consecuente, al cese de cualquier actividad empresarial independiente y a su sustitución por las disposiciones de la central de planificación. Esta tendría que ocuparse de la supresión de las oscilaciones cíclicas en el sentido de una regulación uniforme del crecimiento. Cada vez se reconoce más que con una política monetaria y crediticia meramente cuantitativa no se puede alcanzar la estabilización económica.³⁷ Esto conduce a la necesidad de un conocimiento completo del conjunto de los procesos económicos y a una regulación pormenorizada, por lo menos de las inversiones y con ello de la mayor parte

³⁷ Cf. sobre esta cuestión el reciente y muy vivo debate sobre el dinero "neutral", cuyo último estado es expuesto por W. Egle (1933).

de la producción.³⁸ Una regulación total semejante, que sería en buena medida posible técnicamente con los medios hoy disponibles, es cualitativamente algo totalmente diferente de las intervenciones parciales practicadas hasta ahora. Dicha regulación presupone que los grupos más poderosos lleguen a un acuerdo sobre una política de planificación económica en beneficio del interés general capitalista, una política que debe afectar fuertemente a los intereses lucrativos de algunos de estos grupos. Una central de planificación semejante (el “cártel general” en una forma algo modificada³⁹) tendría que tomar por su cuenta las decisiones sobre el bienestar y los padecimientos del resto de los sujetos económicos, los propietarios de capital y los trabajadores, en la medida en que estos no participen de manera determinante en la formación de su voluntad.

Sigue siendo una pregunta abierta si algún día se llegará a una modificación tal de las relaciones de producción sobre base capitalista, incluso solo a escala nacional; ciertas tendencias en ese sentido se hacen visibles y son apoyadas seriamente por una parte de la burocracia estatal, así como por los desempleados candidatos a nuevos puestos administrativos. Pero también encuentran grandes resistencias en su camino. Las más importantes son los choques de intereses en el interior de los grupos más fuertes y la inseguridad sobre la posibilidad de resolver las nuevas tareas técnicas en general.⁴⁰ Si las dificultades del sistema capitalista continuaran agravándose, cabe suponer que estos obstáculos serían superados en interés de la salvación del sistema –incluso bajo conflictos durísimos. Una remodelación semejante de los métodos económicos está necesariamente acompañada por una modificación total de la organización política de la sociedad. Los acontecimientos de los últimos años han mostrado los rasgos de las formas políticas que se corresponden con el capitalismo monopolista.

Permanece en el aire la pregunta de si una economía planificada semejante podrá garantizar a largo plazo los fundamentos del sistema, la propiedad privada y su valorización. Inicialmente su actividad reguladora podría hacer más eficiente y racional una parte de las fuerzas productivas, podría destruir metódicamente su parte

³⁸ Al respecto suponemos de entrada que la regulación del consumo es posible con los medios de la política de precios.

³⁹ Cf. la reciente crítica de John Strachey (1932: 246 y ss. Cf. también la reseña en *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, 1933: 456.

⁴⁰ Al considerar las posibilidades de control de masas que entretanto se han hecho visibles, ya no podemos considerar una de las objeciones más importantes la opinión que manifestamos anteriormente, a saber, que la degradación de la posesión de capital a un mero título de renta convertiría en inaceptable una economía planificada capitalista.

no valorizable en el sistema.⁴¹ Si, a pesar de ello, surgieran nuevas y grandes dificultades económicas y sociales (y esto es más probable que su contrario), entonces se habría alcanzado el punto en el que las relaciones de producción, transformadas de nuevo en cadenas, ya no modificables, no resistirán la presión de las fuerzas productivas.

VII⁴²

El análisis de las causas de la crisis, las indicaciones de los medios especiales aplicables para superar la crisis mundial actual y las consideraciones fundamentales sobre los métodos posibles de la superación de tensiones peligrosas entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, conducen a la conclusión de que es falso predecir el final necesario del capitalismo en un futuro cercano. La perdurabilidad de un sistema económico y social no depende solo de sus medios “técnicos” para afrontar las tareas económicas, sino también de la fuerza de resistencia de aquellas capas sociales que deben asumir las cargas del orden vigente. Esta fuerza de resistencia, como enseña la experiencia, ha sido muy sobreestimada en el pasado, el peso modificado de la clase trabajadora en el proceso económico, los enormes cambios en la tecnología armamentística y el extraordinario perfeccionamiento de la dominación psicológica de las masas hacen que en los próximos tiempos solo parezca posible una resistencia semejante como consecuencia de las más graves catástrofes.

Lo que llega a su final no es el capitalismo, sino solo su fase liberal. Desde el punto de vista económico, político y cultural, en el futuro habrá cada vez menos libertad para la mayoría de la humanidad. Es imposible predecir con certeza hasta qué punto los crecientes lazos en el ámbito económico conseguirán eliminar las “crisis”. Hasta ahora no se ha demostrado que el ímpetu de valorización del capital se reduzca a través de su concentración en grandes unidades. Esa valorización tampoco será garantizada por el control de las ventas nacionales. Por lo tanto, cabe esperar que las fuerzas destructivas, que se mantienen alejadas del territorio dominado al excluir la competitividad mediante la política de cárteles y la regulación des-

⁴¹ Esto ya muestra que en dicho orden no se utilizan, ni mucho menos, todas las fuerzas para la satisfacción de las necesidades, que podrían hacerse útiles para este fin en una economía orientada a ello.

⁴² El espacio no nos permite ni una fundamentación más aproximada de los siguientes pronósticos ni su ilustración con el material abundantemente disponible. Por tanto, deben tomarse como hipótesis de trabajo.

piadada del comercio exterior, se enfrenten con mayor violencia en el territorio disputado.⁴³ Aunque estas colisiones mantienen vivo continuamente el peligro de guerra, presente también por otras causas, sería falso presuponer de cara al futuro próximo que, en intervalos cortos, vayan a suceder complicaciones bélicas de máximas dimensiones. El mundo está lejos todavía de hallarse completamente industrializado, todavía los acuerdos internacionales pueden crear un equilibrio de intereses duradero en el tiempo, todavía hay posibilidades de restablecer las proporcionalidades necesarias en un nivel cada vez más elevado, todavía se puede forzar a las rebeldes fuerzas productivas a mantenerse en el marco dado a través del método de Procasto y todavía no se ha aprovechado del todo el resto de factores de elasticidad hasta sus límites extremos. Sólo a largo plazo parece esperar al sistema vigente una situación económica sin salida. Con todo, hay muchos indicios de que en un futuro cercano los vaivenes económicos se volverán muy virulentos, los períodos de prosperidad serán cortos y las depresiones, largas y profundas. Pero una política económica consecuente, que no tema realizar las intervenciones requeridas, traerá alivios esenciales a determinados países.

De los estratos sociales, un grupo cada vez más pequeño de señores feudales económicos y sus más altos funcionarios será el verdadero beneficiario del orden capitalista.

“Dos tercios de la industria americana están concentrados en unos pocos cientos de corporaciones, y en realidad son administrados por no más de cinco mil hombres... Menos de tres docenas de entidades bancarias privadas, y adjuntos de venta de acciones en los bancos comerciales, han dirigido el flujo de capital dentro y fuera del país. El poder económico está concentrado en pocas manos. Una gran parte de nuestra población trabajadora no tiene ninguna posibilidad de ganarse la vida si no es por la gracia de esta maquinaria económica concentrada.” (Roosevelt, 1933: 233s.).

Las clases medias independientes, junto con el proletariado, tendrán que soportar el peso de las crisis y de la política económica. A pesar de todas las medidas de subsidio tomadas por los poderes dominantes a partir de las consideraciones más elementales sobre la supervivencia, solo una parte cada vez menor podrá conservar su independencia económica. Los otros encontrarán acogida en el inflado aparato

⁴³ A eso se añade la lucha de los monopolios por los consumidores en el interior de las fronteras del país.

estatal o se hundirán en el proletariado.⁴⁴ El supuesto “renacimiento” de la clase media, su aparición aparentemente independiente con la pretensión de una participación determinante en el poder del Estado, es probablemente un fenómeno de transición que solo perdurará hasta que haya concluido la nueva organización del aparato de poder del Estado sobre bases dictatoriales. Ya hoy, una gran parte de las pretensiones de la clase media solo se satisface de forma imaginaria en lugar de en términos económicos reales.

Fuerzas poderosas actúan para expulsar a los trabajadores manuales e intelectuales de la posición económica clave que habían tenido hasta ahora y volverlos políticamente impotentes. La aplicación sistemática de todas las herramientas técnicas en el taller y la oficina, el impulso hacia modos de producción capitalista más intensos, la tendencia manifiesta a un espacio de trabajo vacío o, al menos, con pocos individuos, conducen a un desempleo “estructural” de numerosas “manos” y cabezas y, al mismo tiempo, a una gran diferenciación entre los empleados. Estos se ordenan, por un lado, en un grupo con una rápida tendencia a la disminución de fuerzas altamente calificadas para la construcción e inspección de los medios de producción, así como los relativamente escasos métodos de producción, para los que será necesaria fuerza de trabajo calificada, y, por otro, en la masa de los semicualificados o simplemente no cualificados que –a semejanza de determinadas mercancías– son “fungibles”, es decir, pueden ser sustituidos fácilmente por cualquiera de los que integran el ejército de los desempleados. Los salarios de la nueva “aristocracia obrera”, por razones técnicas y políticas, serán bastante elevados, pero ninguna política sindical podrá elevar los sueldos de los no cualificados por encima del mínimo existencial. Es de suponer que la creciente dificultad para la valorización del capital no permitirá una aplicación de la política de salarios elevados ventajosa solo para una parte del capital. La masa de los trabajadores es impotente contra esta presión, ya que el arma de la huelga ha perdido su fuerza y no se acepta una representación política independiente de sus intereses. Una resistencia violenta apenas tiene perspectivas de éxito a causa del estado de la técnica armamentística.

⁴⁴ La juventud formada procedente de la clase media constituye uno de los campos de reclutamiento más importantes para el aparato de poder del Estado. En este contexto, es instructivo que, en Japón, en 1933, de los 55.000 estudiantes que terminaron sus exámenes, más de 30.000 ingenieros, técnicos, médicos, etc. no pudieron encontrar trabajo. De los 21.000 licenciados en empresariales, sólo 9.000 obtuvieron puestos fijos. Datos tomados de periódicos japoneses, impresos en “Lu” (6 de oct. de 1933).

Pero también se romperá la voluntad de lucha de las grandes masas tanto a través de los métodos modernos de la dominación de las mismas como de la tendencia hacia una especie de funcionarización que ya hoy se perfila claramente. El empleo relativamente regular se convertirá cada vez más en un privilegio que, al igual que el estatus de funcionario, debe adquirirse no sólo con un rendimiento laboral impecable, sino también con una actitud que inspire “confianza”. Quien no se muestre como alguien “de fiar” o intente una resistencia activa contra el orden vigente se encuentra amenazado no solo con la pérdida del puesto de trabajo, sino también con la privación de todo apoyo, es decir, con su ruina y la de toda su familia. La destrucción de la fuerza de resistencia de la clase trabajadora se completará con esa diferenciación entre aquellos desempleados que pueden contar con ser empleados de nuevo y los “elementos no confiables”, a los que se negará este privilegio temporal o permanentemente.

Entre las características del gobierno bajo el que se realiza todo este proceso figura su dependencia exclusiva de los grupos sociales más poderosos y la independencia respecto de todos los demás. De ahí que las medidas estatales necesarias puedan decidirse y ejecutarse relativamente sin grandes conflictos. El parlamentarismo no era apropiado para estos fines, pues correspondía a una concentración menos avanzada del poder económico. Como consecuencia de la liberación respecto de las condiciones del parlamentarismo y la disposición sobre el conjunto del aparato de dominación psicológica de masas, los gobiernos apropiados a esta época parecen ser independientes de las clases sociales y estar imparcialmente por encima de la sociedad. Un análisis sociológico de la nueva forma de Estado es una tarea que todavía habrá que realizar; los problemas económicos que hemos expuesto más arriba constituyen la clave de su comprensión.

Traducción del alemán: Daniel Barreto

REFERENCIAS

- ABBATI, A. H. (1932): *Economic Lessons of 1929-31: The First Eleven Bulletins of the Unclaimed Wealth Utilisation Committee of Geneva*, Londres: P. S. King.
- BERLE, Adolf A. y Gardiner C. MEANS (1932): *The Modern Corporation and Private Property*, Nueva York: Macmillan.
- CHASE, Stuart (1932), *A New Deal*, Nueva York: Macmillan.

- CHASE, Stuart (1933): *Technocracy, an interpretation*. Nueva York: The John Day Company.
- CLAUSING, Gustav (ed.) (1933): *Der Stand und die nächste Zukunft der Konjunkturforschung. Festschrift für Arthur Spiethoff*, con un pról. de J. Schumpeter, Múnich: Duncker & Humblot.
- COLE, G. D. H. (1932): *British Trade and Industry, Past and Future*, Londres: Macmillan.
- COLM, Gerhard (1933): "Die Krisensituation der kapitalistischen Wirtschaft", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, julio, 385-406.
- CONDLIFFE, John Bell [Société des Nations] (1933): *Situation économique mondiale 1932/33*. Ginebra: Secrétariat de la Société des Nations.
- DOBRETSBERGER, Josef (1932): *Freie oder gebundene Wirtschaft*. Múnich/Leipzig: Duncker & Humblot. EGLE, Walter (1933): *Das neutrale Geld*. Jena: Fischer.
- ENGELS, Friedrich (1892): "Vorwort zur deutschen Ausgabe von 1892 der „Lage der arbeitenden Klasse in England“, en *Marx-Engels-Werke*, Berlín: Dietz 1962, 632-650.
- HANSEN, Alvin Harvey (1932): *Economic Stabilization in an Unbalanced World*, Nueva York: Harcourt, Brace & Co.
- HENDERSON, Fred (1931): *The Economic Consequences of Power Production*, Londres: George Alien and Unwin, Ltd.
- INDIAN STATUTORY COMMISSION (1930): *Report of the Indian Statutory Commission*, vol. I-Survey, Londres: Majesty's Stationery Office.
- INSTITUT FÜR KONJUNKTURFORSCHUNG (1928-1937): *Vierteljahrshefte für Konjunkturforschung*, Berlin: Reimar Hobbing.
- INSTITUT FÜR WELTWIRTSCHAFT UND SEEVERKEHR [Universität Kiel] (1932), *Der deutsche Außenhandel unter der Einwirkung weltwirtschaftlicher Strukturwandlungen*, 2 vol., Berlín: E. S. Mittler & Sohn.
- INTERNATIONALES ARBEITSAMT (1933): *Arbeitszeit und Arbeitslosigkeit. Bericht an die vorbereitende Konferenz*, Genf.
- KEYNES, John Maynard (1933): "Nationale Selbstgenügsamkeit", *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, vol. 57, nº II, 561-570.
- LAUTMAN, Jules (1933): *Les aspects nouveaux du protectionnisme : protectionnisme ou économie contrôlée?* Paris: Librairie des Sciences Politiques et Sociales.
- LESCURE, Jean (1932): *Des crises générales et périodiques de surproduction*, 4ª ed., Paris: L. Tenin.
- MILLS, Frederick C. (1932): *Economic Tendencies in the United States*, Nueva York: National Bureau of Economic Research. MITCHELL, Wesley Clair (1927): *Business Cycles: The Problem and its Setting*, New York: National Bureau of Economic Research.
- OHLIN, Bertil Gotthard [Société des Nations] (1931): *Le cours et les phases de la dépression économique mondiale*, Ginebra: Secrétariat de la Société des Nations.

- OHLIN, Bertil Gotthard (1932): "Ungelöste Probleme der gegenwärtigen Krisis", *Weltwirtschaftliches Archiv*, 36, 1-23.
- POLLOCK, Friedrich (1932): "Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung", *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 8-27.
- ROOSEVELT, Franklin D. (1933): *Looking Forward*, Londres: The John Day Company.
- ROSENBERG, H. (1933): "Die zoll- und handelspolitischen Auswirkungen der Weltwirtschaftskrisis von 1857-1859", *Weltwirtschaftliches Archiv*, 38, 368-383.
- ROYAL COMMISSION ON AGRICULTURE IN INDIA (1928): *Report of the Royal Commission on Agriculture in India*, Londres: H.M. Stationery Off.
- SALTER, [James] Arthur Sir: (1932): *Recovery: the second effort*. Londres: Bell.
- SPIETHOFF, Arthur (1925): "Krisen", en *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* vol. IV. Jena, 8-91.
- STRACHEY, John (1932): *The Coming Struggle for Power - An Examination Of Capitalism*, Londres: Victor Gollancz.
- WIRTH, Max (1883): *Geschichte der Handelskrisen*, 3ª ed., Fráncfort del Meno: J.D. Sauerländer's Verlag.
- WAGEMANN, Ernst (1931): *Struktur und Rhythmus der Weltwirtschaft*. Berlin: Reimer Hobbing.
- WÄTJEN, H. (1933): "Die Weltwirtschaftskrisis des Jahres 1857", *Weltwirtschaftliches Archiv*, 38, 356-367.

MASA Y PROPAGANDA. UNA INVESTIGACIÓN SOBRE LA PROPAGANDA FASCISTA. EXPOSÉ*

*Mass and Propaganda.
An Research on Fascist Propaganda. Exposé*

SIEGFRIED KRACAUER

I PROBLEMA

Los métodos de propaganda política desarrollados en los países fascistas representaban una innovación. Tampoco ha habido nunca –al menos en los tiempos modernos– esta conjugación de terror e influencia mental, ni la propaganda ha sido hasta

* Traducción y notas de Juan Carlos Velasco (Instituto de Filosofía, CSIC).

Escrito durante su exilio en París, este texto de Siegfried Kracauer de diciembre de 1936 esboza un proyecto de investigación que el autor pretendía llevar a cabo con el fin de lograr apoyo financiero del *Institut für Sozialforschung* (IfS) que por esas fechas ya se encontraba instalado en Nueva York. El trabajo aquí trazado por el intelectual judío-alemán fue formalmente un encargo de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, donde posteriormente debería ser publicado, algo que, pese a que el texto fue completado debidamente, nunca llegó a suceder por desavenencias con los editores. Casi dos años de labor en circunstancias duras, de existencia incierta, dieron como resultado un estudio en forma de libro que quedó inédito en vida: *Die totalitäre Propaganda*. No llegaría a ver la luz hasta que en 2012 fue publicado en alemán, integrado en el volumen 2.2 de las obras completas del autor preparadas por la editorial Suhrkamp. La primera versión en otra lengua se ha realizado en castellano: *Propaganda totalitaria* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2020). Aunque la edición española incorpora documentos de gran valor que contextualizan el texto principal, no incluye sin embargo este esbozo al que Kracauer provisionalmente le dio el nombre de “Masa y propaganda”.

La gestación de *Propaganda totalitaria* tiene una intrahistoria accidentada, en buena medida marcada por las penosas circunstancias del exilio, que llevaron a frecuentes tensiones entre los intelectuales apátridas. Las relaciones de Kracauer con los miembros del IfS, que se remontaban a los años veinte, no estuvieron libres de estos conflictos. Kracauer, arrojado a la condición de un exiliado sin recursos y privado de amparo institucional, buscaba financiación para poder subsistir. De cara a poder concedérsela, Horkheimer le solicitó la propuesta formal de un proyecto con cierta consistencia teórica.

La condición de propuesta de investigación resulta legible en el carácter fragmentario de “Masa y propaganda”. En él se hace énfasis en un enfoque comparativo y en la voluntad de emplear abundantes fuentes, así como la fidelidad a los principios básicos del marxismo occidental. Se anunciaba un estudio de la propaganda totalitaria en Alemania e Italia mediante una comparación con los países comunistas y democráticos, especialmente la Unión Soviética y los Estados Unidos, un ambicioso propósito que en su versión definitiva quedó circunscrito básicamente al caso del nacional-socialismo. Este breve documento es crucial para comprender plenamente la trayectoria de Kracauer: funge de bisagra entre los escritos de la época de Weimar y las obras americanas de las décadas de 1940 y 1950. Es una buena muestra de que cómo su obra puede ser vista como un «proceso» en constante elaboración.

El texto que se presenta a continuación es traducción directa de “Exposé. Masse und Propaganda. Eine Untersuchung über die faschistische Propaganda”, publicada en Siegfried Kracauer, *Werke, Band 2.2: Studien zu Massenmedien und Propaganda*, edición de Christian Fleck y Bernd Stiegler, Berlín: Suhrkamp, 2012, 9-16.

ahora no sólo un medio para llevar a cabo algún objetivo político, sino la política misma. Comparar la propaganda practicada en las dictaduras anteriores con la de hoy. Una digresión sobre el papel de la propaganda en los países democráticos tendría que mostrar que su estructura es diferente a la de la propaganda fascista. Referencia a la publicidad.

¿Cómo surgió esta propaganda? ¿Qué realidad subyace? ¿Cuál es su función?

En aras de la simplicidad, ejemplificaré aquí principalmente el caso de Alemania, donde, por cierto, la propaganda fascista se desarrolló de forma particularmente sistemática, pero quiero señalar de inmediato que en el trabajo previsto se van a considerar los más diversos países. Lo que me parece indispensable es la comparación constante de los Estados dictatoriales europeos con la Unión Soviética, por un lado, y con las grandes democracias, por otro. En especial, la inclusión de los logros estadounidenses en el campo de la publicidad y la propaganda tiene una importancia decisiva.

II LA CRISIS DE LA POSGUERRA Y SUS CONSECUENCIAS

La crisis económica del período de posguerra. En los países que se prestan al fascismo, la crisis económica se combina con la política y asume un carácter total.

Las consecuencias sociales de la crisis: en Alemania la crisis conduce al empobrecimiento de amplias capas y a la aparición de nuevas masas en torno al proletariado.

1. La situación del propio proletariado.
2. La clase media proletarizada. Basándome en los resultados de mi libro sobre los empleados o trabajadores de cuello blanco,^{*} desarrollo aquí el modo en que las clases medias alemanas fueron en parte desposeídas y en parte proletarizadas después de la guerra. Las condiciones de vida del trabajador de cuello blanco en la economía de posguerra se acercan cada vez más a las del trabajador de cuello azul.
3. Los desempleados.

^{*} Siegfried Kracauer: *Los desempleados. Un aspecto de la Alemania más reciente*. Barcelona: Gedisa, 2008. Walter Benjamin redactó una reseña de este brillante análisis cualitativo de una capa social entonces emergente como era la de los empleados de cuello blanco. El texto de Benjamin, titulado "Sobre la politización de los intelectuales", se incluyó en la edición de Suhrkamp de 1971 y afortunadamente se ha mantenido también en la edición española. (N. del T.).

Las consecuencias ideológicas de la crisis:

1. Desintegración de la jerarquía burguesa de valores. Esto significa, entre otras cosas, que la burguesía pierde su seguridad en sí misma y su estilo de vida se vuelve problemático. Los intereses capitalistas aparecen en escena.
2. El desamparo espiritual de las masas. En general, puede decirse que, aparte de los elementos aprehendidos por el socialismo, las masas creadas por la crisis viven ideológicamente en el vacío.
 - a) La clase media: la situación precaria de la clase media resulta del hecho de que sus miembros, por un lado, están proletarizados y, por otro, están completamente atrapados en las tradiciones burguesas. En razón precisamente de estas tradiciones se resisten ferozmente al comunismo, pero al mismo tiempo deben negar su posición en el proceso de producción capitalista. Ya no pueden ser acomodados fácilmente en el sistema de gobierno. Por lo tanto, luchan por un cambio de este sistema sin poder afirmar una dictadura del proletariado.
 - b) Los desempleados: como consecuencia de la crisis y del desarrollo técnico, tampoco pueden integrarse. La duración de la crisis pone a los millones de parados en disposición de otorgar credibilidad a los milagros, lo que les hace susceptibles a todas las influencias y promesas extremas. Típico de la masa de parados: su constante vacilación entre el nacionalsocialismo y el comunismo.

Resumen: Al igual que las masas trabajadoras, las nuevas masas que han surgido en su entorno rechazan la economía capitalista en su forma actual. Parecen haberse abandonado –económica y socialmente– a la ruina y se sienten tanto más perdidas en términos ideológicos cuanto que la burguesía se encuentra sumida en la impotencia y apenas le queda poder de atracción.

III LA ETAPA DECISIVA DE LA CRISIS

Debido al peso de las masas y a la incapacidad de los estamentos que representan al capitalismo para reconquistar a las masas, el antagonismo entre los partidos de izquierda y de derecha, entre el comunismo y el capitalismo, llega a tal punto que ya no puede ser salvado por los medios de la democracia.

Dado que no se puede esperar un retorno de la prosperidad económica, a través de la cual al menos se pueda absorber a grandes sectores de las masas, la situación

está madura para la revolución. La tarea que plantea esta situación también puede formularse de la siguiente manera: ¿Cómo es posible reabsorber a las masas?

Está claro desde el principio que las masas no pueden reintegrarse en el sistema económico existente en las circunstancias actuales.

El comunismo es la única solución de fondo que, junto con el sistema económico capitalista, pretende eliminar las causas que han llevado a la aparición de las masas aquí caracterizadas. En una sociedad comunista, según la teoría, habría que abolir definitivamente el desempleo y las masas tendrían que desaparecer como masas.

La situación en Alemania, sin embargo, es tal que la solución comunista encuentra una resistencia de fuerza inaudita; incluso y especialmente entre una parte de los que pertenecen a la masa desposeída. Un instrumento decisivo de resistencia es la clase media desposeída.

Así surge el dilema: hay que reintegrar a las masas conservando el sistema capitalista y, sin embargo, no se pueden reintegrar. Sólo es posible una *solución aparente* (*Scheinlösung*). El fascismo es una solución aparente.

IV PLANTEAMIENTO DE LA SOLUCIÓN APARENTE FASCISTA

Tesis: La solución falsa o aparente consiste en que el fascismo no sólo no elimina la masa (lo que también sería imposible), sino que, por el contrario, acentúa aún más su carácter de masa y sigue intentando crear la impresión, mediante las precauciones adecuadas, de que la masa se ha reintegrado de hecho. Para escenificar su solución aparente, el fascismo se sirve de dos métodos interconectados:

1. El terror, cuya necesidad se explica por el hecho de...
 - a) la existencia de antagonismos de clase dentro del sistema dominante...
 - y b) de que siempre hay que forzar el reconocimiento de una solución aparente como es la fascista;
2. La propaganda. Hay que hacer dos afirmaciones generales sobre la propaganda fascista:
 - a) La propaganda fascista es necesaria por la misma razón que la propaganda comunista debe ser contrarrestada. Se desarrolla en constante fricción con esta última, es decir, se fija en la propaganda comunista.
 - b) La propaganda fascista, a diferencia de la comunista, no tiene como objetivo la desaparición de las masas y, por tanto, su propia desaparición. No

tiene -y esta es su peculiaridad- ninguna meta, tras cuya realización podría abdicar, sino que se resiste a su propósito tras cada realización, ya que tendría que ser conducido *ad absurdum* por dicha realización. Su propósito: la creación de la apariencia de la reintegración de las masas. Pero esta apariencia se evaporaría inmediatamente si no se mantuviera mediante una propaganda constante. Así, la propaganda fascista, a diferencia de cualquier otra propaganda, no empuja hacia su propia caída, sino que se da a luz a sí misma una y otra vez. El fascismo no puede prescindir de la propaganda como tampoco puede prescindir del terror. Existe en virtud de la propaganda.

V EL PAPEL DE LA PROPAGANDA EN EL FASCISMO

1. En primer lugar, para escapar del dilema anteriormente descrito, la propaganda fascista se ve obligada a dejar que las masas, que no pueden ser reintegradas, existan como masas, e incluso a exagerar su carácter de masa. Llegados a este punto, habría que interponer un *excursus* crítico sobre las distintas teorías de las masas.

¿Cómo se gestiona propagandísticamente la hipóstasis de la masa?

- a) Se obliga a las masas a verse en todas partes (concentraciones de masas, procesiones de masas, etc.). Así, las masas están siempre presentes para sí mismas y, a menudo, bajo la forma estéticamente seductora de un ornamento o de una imagen eficaz.
- b) Con la ayuda de la radio se transforma el salón en un lugar público. En la medida en que al hombre se le permite todavía existir como individuo, sus impulsos están completamente desviados de la política. La propaganda fascista sólo concede al individuo la esfera de la "interioridad" y pretende transformarlo, por lo demás, en un componente de la masa.
- c) Con la intención de enfatizar la importancia de la masa como masa, se extraen de la masa todas las fuerzas míticas que sea capaz de desarrollar. Así, a muchos les puede parecer que se elevan por encima de sí mismos en la masa.

El culto a las masas produce dos efectos deseables como efecto secundario:

- a) Hace posible el culto a la personalidad, que es útil porque debilita el sentido de la realidad.
- b) Parece legitimar el terror.

2. Al desencadenar el culto a las masas, la propaganda fascista consigue crear las condiciones previas indispensables para su propósito. Las masas se encuentran con la charlatanería a medio camino. Digresión histórica sobre el charlatán. Aquí trazaremos las relaciones entre la propaganda fascista y la charlatanería. (Por ejemplo, el continuo aumento de las esperanzas fantásticas, etc.).
3. La verdadera intención de la propaganda fascista es la pseudo-reintegración de las masas artísticamente preparada por ella. Logra esta intención por el hecho mismo de que deja marchar a las masas y las mantiene incesantemente ocupadas; de modo que debe hacer surgir en las masas la convicción de que ya ocupan alguna función como masas.

Es más decisivo, sin embargo, el intento de la propaganda dirigida a la reintegración de renegar de la doctrina comunista, que considera el mayor peligro. Este intento, realizado con la ayuda de las ideologías de la clase media - característica de las clases medias que viven en la periferia del proceso de producción y pueden, por tanto, preservar las tradiciones burguesas más indiscutibles-, este intento, digo, culmina en la refutación demostrativa de la lucha de clases.

a) Se reúne a las masas de tal manera que parecen dar por tierra la tesis de la lucha de clases.

b) Se apela preferentemente a la juventud, que sigue siendo la menos expuesta a la influencia de las condiciones económicas y sociales y, por tanto, aparentemente no es clasista.

c) Los conceptos de “nación”, “pueblo” y “honor” se colocan en el centro de atención y su realidad y función se exageran de forma propagandística para paralizar la lucha de clases. *Excursus* sobre la función sociológica del concepto de “raza” y la propaganda antisemita. Además, otro *excursus* sobre el significado propagandístico de la política exterior fascista.

d) Se promulgan leyes sociales que, sin embargo, no cambian de hecho la relación entre el empresario y el trabajador; leyes de fachada que, como en el caso del establecimiento del “Dopolavoro”, equivalen a la preservación de la economía capitalista.*

* *Dopolavoro* (“después del trabajo”) fue una de las instituciones más populares de la Italia fascista, de tal modo que en 1936 llegó a contar con tres millones de afiliados. Su título oficial era *Opera Nazionale Dopalavoro* y consistía básicamente en una densa red recreativa nacional de clubes, bares, instalaciones deportivas, bibliotecas y centros de vacaciones. En la Alemania nazi, la organización paralela sería *Kraft durch Freude* (“Fuerza a través de la alegría”), dedicada igualmente a estructurar y

4. Como la propaganda fascista representa una solución ficticia (*fiktive Lösung*) al problema social que se le plantea, se desgasta rápidamente. Desarrolla su mayor fuerza en el *status nascendi* de la conquista del poder. Tras la toma del poder, pierde gran parte de su fuerza originaria. Las condiciones reales se imponen; las apariencias resultan ser apariencias. En el campo de la propaganda uno se ayuda procediendo de manera impactante para producir choques violentos con el fin de lograr efectos propagandísticos. Además, allí donde el fascismo ha triunfado, la dirección tiende a replegarse al mero poder –es decir, al ejército y a las autoridades terroristas– y colocando las aspiraciones tangibles de poder y la política militar en lugar de las aspiraciones sociales, posponiendo así una vez más la debida solución del problema social. La propaganda se adapta a esto.

Al final de esta sección principal tendría que haber un análisis de la propaganda comunista, que tendría que mostrar que detrás de la similitud formal entre ella y la propaganda fascista hay diferencias fundamentales.

Observación final. En lo que respecta a esta parte principal de la obra, se trata de una investigación que tendría que tratar de forma constructiva un amplio corpus de material. Razón de más para que me haya tenido que contentar aquí con las más sucintas pinceladas.

VI ALGUNAS CONCLUSIONES

En esta última sección me propongo, entre otras cosas, examinar hasta qué punto la realidad social se ve afectada por la solución aparente de tipo fascista; partiendo de la premisa de que la solución aparente fascista es un medio para preservar la economía capitalista en peligro. Además, examinaré el significado de las tradiciones conservadas por la clase media, en virtud de las cuales se prefiere la solución aparente fascista a la solución socialista.

Observación final: vuelvo a insistir en que el trabajo sólo puede recibir todo su valor cuando se realiza a escala internacional y se analizan también las condiciones correspondientes en las grandes democracias (especialmente en América).

Diciembre 1936.

Traducción del alemán: Juan Carlos Velasco

vigilar el tiempo libre de la población, así como a “neutralizar el resentimiento social”, tal como apunta Kracauer. (N. del T.).

EN EL CALOR DEL AHORA. ENTREVISTA A VLADIMIR SAFATLE

In the Heat of Now. Interview with Vladimir Safatle

FABIO AKCELRUD DURÃO*

fabioadurao@gmail.com

Vladimir Pinheiro Safatle es un filósofo, escritor y músico brasileño nacido en Chile. Se doctoró por la Universidad Paris VIII, bajo la tutoría de Alain Badiou. Es profesor titular de Teoría de las Ciencias Humanas en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo (FFLCH-USP). Su producción intelectual se centra en las áreas de epistemología del psicoanálisis y psicología, filosofía política, tradición dialéctica y filosofía de la música. Ha sido profesor visitante de las Universidades de Paris VII, Paris VIII, Toulouse y Louvain, además de responsable de Seminario en el Collège International de Philosophie (Paris). Es uno de los coordinadores de la International Society of Psychoanalysis and Philosophy. En sus obras propone una reinterpretación de la tradición dialéctica (especialmente Hegel, Marx y Adorno) a través de la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan, además de la reformulación de categorías clásicas del pensamiento marxista, como el fetichismo, la crítica y el reconocimiento. Su proyecto filosófico se basa en el intento de construir una ontología sustractiva del sujeto a partir de la elaboración de las críticas realizadas a su carácter fundacional por el postestructuralismo. Tal ontología sustractiva sería el horizonte para la reformulación de las teorías del reconocimiento, así como para el redimensionamiento de las dinámicas productivas en los campos de la política y la estética. Vladimir Safatle es uno de los responsables de la edición brasileña de *Obras completas* de Theodor Adorno (Editora Unesp) y publicó, en 2019, *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, en la que busca interpretar la dialéctica negativa adorniana como una forma de dialéctica emergente animada por una procesualidad continua. También organizó, junto con Edson Telles, un importante estudio sobre la dictadura militar y sus ramificaciones en el presente, titulado *O que resta da ditadura: a exceção*

* Universidade Estadual de Campinas (Brasil).

brasileira (2010). Sus últimos libros llevan los títulos: *El circuito de los afectos: cuerpos políticos, desamparo y fin del individuo* (2019), *Maneiras de transformar mundo: Lacan, política e emancipação* (2020) *O neoliberalismo como gestor do sofrimento psíquico* (2021). Más allá del ámbito académico, posee una destacada presencia pública a través de diferentes medios, especialmente como columnista del diario *Folha de S. Paulo* y como colaborador de *El País*.

Fabio Akcelrud Durão [FAD]. Estamos haciendo esta entrevista el 5 de abril de 2021. Brasil tiene ahora 328 mil muertes por covid más, con un promedio de más de 3.000 muertes por día. Estos números son el resultado de una estrategia deliberada del gobierno de Bolsonaro para propagar el virus, ya que tiene como objetivo infectar (y matar) a la mayor cantidad de personas posible lo más rápido posible, para que se logre la inmunidad colectiva y la economía vuelva a funcionar¹. El colapso del sistema hospitalario ya se ha producido y se teme que, si le sucede algo similar al sistema funerario, se puedan sumar otras epidemias al nuevo coronavirus². Mi primera pregunta sería: ¿qué significa pensar la teoría y la política desde dentro una situación tan catastrófica? ¿Cuál es la diferencia en la reflexión que tiene lugar en estas condiciones frente a los “tiempos normales”? ¿La urgencia del sufrimiento reduce el horizonte de lo pensable o, por el contrario, la inestabilidad provocada por la catástrofe abre más el futuro? O, en otra clave, ¿puede la excepcionalidad del presente servir como crítica al *business as usual* del pasado reciente? ¿La emergencia conduce a una mayor interacción entre la teoría y la praxis, o las aleja más?

Vladimir Safatle [VS]: Yo diría que la excepcionalidad redimensiona brutalmente nuestro sistema de posibilidades. Pues siempre se trata inicialmente de preguntarse: ¿cómo no pudimos ver lo que está sucediendo hoy? ¿Cómo no pudimos siquiera imaginarlo como una posibilidad? No me refiero a la pandemia, sino al sistema de indiferencia ante la muerte, la violencia y la brutalización que vemos actualmente en Brasil. ¿Cuánta ilusión nos hemos visto obligados a aceptar para no ver cómo nuestra historia es una historia de masacres y encubrimiento, de sangre y silencio, que nunca se detuvo, que a lo sumo entró en un proceso de tensionamiento con discursos ineficaces en materia de derechos humanos?

¹ <https://www.conectas.org/publicacoes/download/boletim-direitos-na-pandemia-no-10>

² <https://www.youtube.com/watch?v=IUuulebNT7w>

Por supuesto, éramos conscientes de la desigualdad y la injusticia social, pero todo esto es abstracto en vista de la comprensión de fenómenos como una democracia organizada geográficamente, que solo ha existido en los territorios habitados por las clases más privilegiadas, un estado cuya principal función es gestionar una guerra civil a la que no se da ese nombre, un proceso de acumulación primitiva que no se detiene ni siquiera ante el aumento exponencial de la muerte violenta de toda la población. En otras palabras, nuestras teorías eran falsas no porque sus proposiciones fueran incorrectas, sino porque la geografía de los problemas no estaba organizada de la forma como definimos prioridades y urgencias. Esta geografía no se organizó en base al reconocimiento de la centralidad de la violencia naturalizada por el proceso de acumulación primitiva del Capital. Y en ese sentido, creo que Brasil es un país privilegiado, porque aquí la violencia se dirige a las personas (como condición para la profundización del saqueo) y a las cosas (a través de una colonización de la naturaleza bajo la lógica de la propiedad). Brasil es una de las últimas grandes fronteras mundiales de acaparamiento de tierras y colonización interna. Si sumamos Unidades de Conservación Ambiental y Territorios Indígenas, tendremos 30,2% del país definido como área protegida (Fuente: Embrapa, datos de 2017). Por cierto, es un área protegida de propiedad privada, ya que los pueblos originarios no se ven a sí mismos como “dueños”. Pero si sumamos vegetación nativa en Unidades de Conservación, en tierras indígenas, en terrenos baldíos y no registrados, además de vegetación preservada en propiedades rurales, tendremos 66.3% de vegetación nativa (según cálculos de Gite / Embrapa 2017).

Es probable que no haya nada igual en el mundo. Por tanto, no es de extrañar que aquí se perpetúe la ilusión de que la tierra y el trabajo son dos fuentes inagotables de riqueza que se pueden explotar hasta el infinito. Así, la reflexión sobre Brasil requiere una comprensión de horizontes privilegiados de la acumulación primitiva que pueden, en cualquier momento, coquetear con los niveles más abiertos de violencia, con discursos que recuperan tópicos clásicos del fascismo. Dicho esto, también recordaría que el sistema de producción global está constituido de tal manera que los procesos que se inician en los países periféricos tienden a transplantarse a los países centrales en momentos de máxima tensión social. Y creo que la situación de la pospandémica, con la radicalización de los patrones de concentración del ingreso y la precariedad, podría conducir a un altísimo nivel de lucha de clases. No otra es la razón por la que Estados Unidos ha descubierto sus pactos rooseveltianos. La luz roja ya se ha encendido.

FAD. Por otro lado, en medio de la pandemia brasileña se está produciendo un extraño *business as usual*. Los que pueden, se quedan en casa y se protegen, los que no pueden, se enfrentan a diario al riesgo de contaminarse. Sostener esta división social diaria es un esfuerzo por mantener la rutina; por mucho que los medios transmitan información terrible, nunca cristaliza en una visión de acción colectiva; incluso en un momento de crisis extrema, de tanto dolor, no hay una representación de un sujeto colectivo que pueda actuar para aplacarla. Esta acefalia ni siquiera favorece al capital, ya que su reproducción se ve perjudicada por la continuidad de bajos niveles de producción. ¿No revela eso la estructura de nuestra sociedad? ¿Cuáles son las consecuencias de esto para la supervivencia de la sociedad?

VS. De hecho, sabemos que la curva de la pandemia es completamente diferente para las clases media/alta y para la clase baja brasileña. Según los últimos datos, la diferencia es de uno a tres. Pues nos encontramos en una situación en la que el Estado deja de operar con la clásica lógica necropolítica, que consiste en someter a grandes sectores de la población a la desaparición y al exterminio, conservando la porción que se encuentra en la cúspide de la pirámide social. Lo que tenemos actualmente es un traspaso de la decisión necropolítica al mercado. Es el acceso al mercado, a hospitales y planes de salud privados lo que decide el tipo de relación y exposición a la muerte.

En tal contexto, sería razonable que sectores privilegiados pero comprometidos con la transformación social utilizaran sus privilegios, ocupado las calles y forzado la caída del gobierno, pero nada de esto sucedió. Durante todo el año pasado no deje de insistir en que Brasil no podía soportar dos crisis, la pandemia y el fascismo de Bolsonaro, y que era necesario ocupar las calles, especialmente con quienes tienen un mayor nivel de seguridad. Hicimos manifestaciones todo el año, pero, como nosotros, solo otros grupos aislados siguieron este camino. El resultado está ahí para que todos lo vean.

Creo que situaciones como esta muestran el nivel real de solidaridad genérica que sostiene la vida social brasileña. Un nivel bajo, resultado de una sociedad cuya matriz constitutiva es el latifundio primario exportador de carácter esclavista. Aunque ya no es la célula económica brasileña, sigue siendo su célula social. Por ello, se ha tornado natural una distinción ontológica que da forma al latifundio esclavista.

vista, a saber, esta división que distingue dos destinos para los sujetos: ser reconocidos como personas o ser degradados como cosas. La gente tiene derecho al duelo y al engaño, las cosas no. Así, se naturaliza un país que confunde la gestión social con masacres periódicas de sectores de su propia población.

FAD. Y para llevar a delante el catastrofismo (que debe verse aquí como un concepto, no como una maldición), lo que estamos presenciando con el covid en Brasil ahora puede ser insignificante comparado con el cataclismo climático aparentemente inexorable. Tal tipo de ruptura social plantea inmensos desafíos para el pensamiento, especialmente en relación con su capacidad imaginativa y forma de expresión. Solo cuando enfrentamos este problema de frente con toda su urgencia nos damos cuenta de que es muy similar a lo que la Teoría Crítica enfrentó en los años 30 y 40 con el nazismo, y en los 50 y 60 con la amenaza de la hecatombe nuclear. ¿Estás de acuerdo con este diagnóstico? ¿Cuáles serían las diferencias entre el contexto actual y el de hace 60 años?

VS. El trasfondo general es la comprensión de que el proceso de acumulación capitalista se realiza mediante la movilización de varias guerras al mismo tiempo. Este es un tema interesante de un libro de Alliez y Lazzarato, *Guerras e Capital*, que tradujo al portugués. La acumulación capitalista es inseparable de la generalización del paradigma de la guerra a las relaciones entre blancos y negros, hombres y mujeres, la élite rentista y el proletariado, norte y sur y, sobre todo, lo humano y naturaleza. La reducción de la naturaleza a la condición de recurso, estocaje y propiedad potencial es solo una forma de llevarla a una destrucción segura. La historia del capitalismo en el siglo pasado no nos permite mentir.

Lo que está sucediendo hoy en Brasil, en este sentido, es solo la continuación de una lógica de toma de posesión, de desarrollo a través de la explotación de los “recursos” que constituyeron el país desde su invasión colonial. Cuando las chilenas y los chilenos conquistaron, en el último mes, el derecho a reescribir su constitución, una de las frases más escuchadas fue la defensa de un “Estado ambiental, igualitario y participativo”. Esta noción es fuerte, ya que indica la conciencia de que la única forma de construir una sociedad igualitaria es romper con la degradación del medio ambiente como espacio de utilidad y mercantilización. Un estado ambiental es un estado que entiende el medio ambiente como un sujeto y no simplemente como un objeto. Por tanto, no es algo que esté destinado a ser poseído,

sino que nuestras sociedades deben entenderse atravesadas por circuitos de existencia inapropiables.

FAD. Y una pregunta más sobre Brasil. Hablas de una “contrarrevolución preventiva” para referirte tanto a los golpes militares como a los golpes autoritarios del presente, pero, por otro lado, las respuestas autoritarias son el resultado de “revoluciones fracasadas” o que no llegan a cuajar en situaciones de profunda crisis sistémica. En fin, ¿se adelantan a una respuesta revolucionaria o capitalizan del descontento, el miedo y el desánimo tras su fracaso o su incomperecencia? Este descontento responde a situaciones objetivas o situaciones de agravamiento de expectativas: narcisismo herido. Este último tiene un peso en tu interpretación del giro de los estratos de clase media-baja hacia el autoritarismo en Brasil.

VS. Florestan Fernandes dijo que Brasil es la tierra de las contrarrevoluciones preventivas. Lo que significa que el principal dispositivo del poder es la movilización del Estado en la parálisis de una dinámica de insurrección permanente que recorre nuestra historia de insubordinaciones populares. Esta contrarrevolución opera en tres niveles. El primero es el de la violencia estatal directa que utiliza el aparato policial para realizar una gestión de desaparición forzada, masacre y exterminio de poblaciones vulnerables. El segundo es mediante la eliminación simbólica de insubordinaciones y revueltas. Esto se alimenta de la lógica colonial de no mirar nunca a atrás, de no conmemorar nunca a los que cayeron o fueron destruidos, una rememoración hecha para posibilitar este proceso benjaminiano de borrado de la derrota y de contracción del tiempo. El tercero es mediante el sometimiento a través de la melancolía, del largo trabajo social y psíquico de colonizar a través la melancolía, mediante la internalización psíquica de la creencia en el destino inexorable de la derrota, lo que explica por qué Brasil es el país de la “revolución imposible”, donde incluso la foto más conocida del principal líder guerrillero (Carlos Marighella) es la de una mirada melancólica. Por tanto, muerte física, muerte simbólica, muerte psíquica.

FAD. Eres uno de los pocos filósofos que pueden pensar juntos la teoría crítica y la filosofía francesa contemporánea (que a los estadounidenses les gusta llamar postestructuralismo). Me gustaría preguntarte sobre las zonas de fricción, los

puntos de tensión que encuentre al trabajar con Lacan y Adorno. Sé que esta es una pregunta muy amplia, pero ¿podrías señalar algunos aspectos? Está, por ejemplo, el problema del horizonte de la reconciliación, sin el cual la Teoría Crítica no funciona correctamente (cf. el último fragmento de *Minima Moralia*), y que me parece incompatible con el psicoanálisis ... Estas incompatibilidades apuntan a algo, ¿o no son tan importantes para la movilización concreta de estas tradiciones de pensamiento?

VS. Adorno solía decir que la anticipación filosófica de la sociedad reconciliada es un atentado contra la reconciliación. Esta posición es válida para la reflexión psicoanalítica y su manera de insistir en que lo que podría ser diferente aún no existe. Por eso alguien como Lacan insiste tanto en la operatividad, en la dinámica propia de la movilización de la noción de imposible o inexistente. Por eso no creo que las zonas de tensión estén en el horizonte de la reconciliación. No sería posible que el psicoanálisis operara sin un posible horizonte de emancipación cuya realización no se da solo en una situación analítica, sino que sirve como horizonte regulador para tensar otras esferas de la vida social e incluso pensar en experiencias grupales (ver los textos de Lacan como *La psiquiatría inglesa y la guerra*).

Tratando de responder directamente a su pregunta, diría que, para el pensamiento dialéctico, los cambios particulares deben estar guiados por una contradicción global. Esta contradicción global, que a su vez presupone nociones como falsa totalidad y totalidad verdadera, insistirá en que las figuras de la diferencia no pueden actualizarse actualmente, a riesgo de ser un calco de la situación actual. De ahí el recurso necesario a la negatividad como categoría crítica. Bueno, lo mínimo que se puede decir es que este no fue el camino del pensamiento francés, en su mayor parte. Creo que habría un interesante punto de tensión: diferentes formas de filosofías de la diferencia, diferentes formas de filosofías de transformación estructural. Dicho esto, cada autor es único en esta constelación que se ha llamado convencionalmente “pensamiento francés contemporáneo”. Lo que separa, por ejemplo, la univocidad del ser deleuzeano de la trascendentalidad de la *différance* de Derrida, es algo filosóficamente enorme. Lo que separa la perspectiva revolucionaria molecular de Guattari y el institucionalismo combativo de Foucault también es enorme.

Pero yo diría que el problema viene del hecho de que la filosofía francesa es a menudo objeto de caricatura por parte de aquellos que están marcados por la teo-

ría crítica. Las elaboraciones de Habermas sobre la filosofía francesa contemporánea como expresión de un cierto irracionalismo antimoderno animado por una estetización de la ruptura ha hecho escuela. Sin embargo, esta filosofía francesa contribuyó, de forma concreta, a redimensionar las luchas sociales en los últimos treinta años, en un momento en el que surgen nuevos procesos de tensión de las estructuras de violencia del poder. Es imposible pensar en la fuerza de la lucha en torno a cuestiones relacionados con el colonialismo, las estructuras normativas y disciplinarias que intentan presentarse como universalidad concreta, la crítica de estructuras e instituciones como los hospitales, la familia, la escuela o la empresa, sin pasar por el pensamiento francés contemporáneo.

FAD. Pensando ahora más específicamente en Adorno, le ocurre algo interesante en la teoría literaria. Se puede decir que en ella hay dos Adornos. El primero es objeto de innumerables explicaciones y comentarios, material para *readers*, revistas, etc. En contraste con él, hay un segundo Adorno, que es una especie de fantasma, porque cuando nos enfrentamos a cuestiones concretas de interpretación literaria, todo el debate sobre qué significa leer, qué es literatura o una obra, etc., en fin, cuando nos ocupamos del debate vivo, se desarrolla en un campo conceptual completamente incompatible con el pensamiento de Adorno (yo diría en un horizonte de posibilidad mucho más estrecho). ¿Sucede algo similar en la filosofía? O, para verlo desde otro ángulo, la filosofía alemana dominante nos ha estado diciendo que olvidemos a Adorno durante décadas, pero de hecho no parece poder hacerlo.

VS. Diría que la filosofía alemana hizo una operación muy impresionante al domesticar su propio pensamiento. Los dos filósofos más claramente radicales e innegociables en sus aspiraciones críticas, Adorno por un lado y Heidegger por otro, ocupan actualmente una posición secundaria en la consolidación del debate universitario. Para un observador externo, la impresión que da es que la filosofía alemana parece ser un territorio ocupado por tropas estadounidenses, en un impulso que a veces es difícil de entender para reorganizar toda su discusión a partir de un programa de investigación neopragmático o analítico. Quizás la experiencia de mayo del 68 en Alemania, con el paso de sectores expresivos de la revuelta estudiantil al apoyo de la acción directa, contribuyó a tal vaciamiento de un pensa-

miento políticamente radical de sectores hegemónicos del debate académico alemán.

Esto ha provocado, entre otras cosas, que la radicalidad de la experiencia intelectual de alguien como Adorno se pierda en medio de acusaciones como el “uso *ad hoc* de la negación determinada” o en la comprensión de la dialéctica negativa como una especie de aporía, de una dialéctica desprovista del momento positivo de la síntesis, incapaz de abrir espacio a alguna forma de verdadera totalidad. Un autor profundamente crítico de las ilusiones conciliadoras de los pactos sociales y la gestión social de los conflictos, que rechaza la creencia en la estabilización forzada que produce el tópico del capitalismo de Estado, para defender la irreductibilidad de la contradicción, que nunca abandonó la defensa de la articulación entre emancipación social y proceso revolucionario, pero que simplemente hizo más complejo su análisis debido a las dificultades concretas derivadas de la integración de la clase obrera alemana en la economía social de mercado, aparece en gran medida como alguien que tendría muy poco que decir sobre las demandas contemporáneas de transformación estructural.

FAD. En el último número de *Constelaciones* (11-12), Alfonso Figueiredo Francisco hace un extenso y denso repaso por *El circuito de los afectos* (2016) y *Dar cuerpo a lo imposible* (2019). El tono es predominantemente crítico; según Francisco, tu aproximación al circuito de los afectos sería “algo totalmente ahistórico a la hora de definir lo social y lo político” (p. 641), tu concepción de acontecimiento quedaría “cosificada” (p. 645), la contingencia “queda[ría] limitada a un plano de negación abstracta” (p. 645) o, incluso, cometerías “el error flagrante de la mala abstracción, no solo por postular una antropología negativa psicoanalítica como postulado normativo de la crítica, que corre el riesgo de oponer potencia antropológica ahistórica al sistema social (como exterioridad), sino por intentar recuperar el concepto de proletariado fuera de su índice histórico y convirtiéndolo en un operador ontológico indeterminado del sistema social” (p. 646). En resumen, en lugar de una dialéctica real, tendríamos un enfoque sobre el trasfondo formal-ontologizante: “El proceso intelectual de la emergencia categorial en Safatle es el opuesto a de la primacía del objeto, puesto que su objetivo es dar ‘otra’ lectura de la dialéctica que pueda contraponerse a través de lo Real (latencia-emergencia) a la realidad efectiva (las coordenadas reificadas de la efectividad histórica actual), una fundamentación normativa y relativamente inmóvil

de la crítica, que lleva a no ver a la misma como un proceso de toma de partida por la experiencia práctica que plantea la linealidad causal entre concepto y realidad mutilada como una síntesis quebrada, no como un proceso exposición contrapuesta que reduce la contradicción a la sustracción de la potencia” (p. 658). ¿Cómo responderías a eso?

VS. Leí las críticas con interés y creo que apuntan a cuestiones importantes. Por tanto, quisiera comenzar agradeciendo a Alfonso Francisco su atenta lectura y su esmero en la formulación de sus desacuerdos. Son motivo de reflexión para mí. Sin embargo, creo que una buena parte de ellos está marcada por ciertos errores y lecturas de la dialéctica negativa que son difíciles de defender. En primer lugar, ignorar la existencia de una determinada antropología psicoanalítica en la base de la crítica adorniana sólo es posible a condición de quemar simplemente los dos primeros capítulos de la *Dialéctica de la Ilustración*, de olvidar todo lo que desarrolló Adorno sobre la génesis social del yo a partir del marco freudiano, cuyas consecuencias están por todas partes, como en el capítulo sobre *Dialéctica Negativa* dedicado a Kant. El materialismo adorniano depende profundamente de las discusiones sobre la génesis material de las estructuras psíquicas que, a su vez, recurren continuamente a una teoría de las pulsiones cuyo estatus moviliza reflexiones antropogénicas. La teoría freudiana es una teoría de las formas de sujeción psíquica y de las formas en que los procesos de sujeción inmanentes a la dinámica de socialización e individuación producen escisiones psíquicas. Pero también es una teoría de la sexualidad como energía fragmentaria, polimórfica y continuamente errante, que Adorno no ignoró ni descuidó. La presencia de esta teoría en sus textos es tan constante que no veo la necesidad de reiterarlo nuevamente.

Por otro lado, no seré el primero en recordar que hay muchos momentos en los que la crítica de la economía política es sometida, por Adorno, a una crítica de la racionalidad instrumental de más amplio alcance. Quien diga: “De Parménides a Russel, el lema de la razón es uno: Unidad” tiene, como mínimo, un concepto único de historia. Eliminar el peso de tales elaboraciones me parece sólo válido como estrategia para eliminar las complejas dimensiones de la experiencia adorniana frente a una visión inadecuada del materialismo.

Esta crítica del supuesto carácter ahistórico de mi pensamiento y de mis interpretaciones busca, en mi opinión, borrar los supuestos ontológicos (y no tengo ningún problema en asumirlos) de la tradición dialéctica, incluido Marx. Por ejem-

plo, cuando critica a Hegel, Marx no puede dejar de reconocer que conserva de la dialéctica hegeliana las “formas generales de movimiento”. Esto tiene profundas consecuencias porque tales formas de movimiento son nada menos que los principios generales de conceptualización del proceso histórico, además de ser la base de la ontología hegeliana, que es una ontología crítica de la categoría del ser y cuyo concepto central es el de esencia, con su dinámica de conflicto inmanente. Es irónico, si no dogmático, acusar a alguien de recurrir a la ontología y seguir entendiendo el proceso histórico a partir de categorías como contradicción objetiva, negación determinada e intervención, entre muchas otras. Visto de esta forma, la acusación de “mala abstracción” no es un análisis, sino solo una injuria. Yo tendería a decir: “siempre si es el ‘pensamiento abstracto’ de alguien”. Adorno fue más coherente cuando recordó que su materialismo no descartaba una experiencia metafísica. Tendría que recordar una carta de Adorno a Scholem, en la que dice: “lo que yo llamo la primacía del objeto, en este debate en toda inmanencia gnoseológica (...) me parece ser, una vez que nos libramos de idealismo, resultado de hacer justicia al materialismo. Los argumentos pertinentes que creo haber elaborado contra el idealismo se presentan (...) como materialistas. Pero en el corazón de este materialismo no hay nada acabado, ninguna visión del mundo, nada fijo. Es este camino, totalmente diferente al dogma, hacia el materialismo el que parece garantizar esta afinidad con la metafísica, casi habría dicho: con la teología (...) La intención de salvar la metafísica es efectivamente central en la *Dialéctica negativa*”.

Creo que deberíamos empezar por intentar responder a esa pregunta: ¿por qué el intento de salvar la metafísica es fundamental para la *Dialéctica negativa*? ¿Qué significa eso? ¿Existe alguna relación entre una recuperación de la metafísica y una fundamentación del pensamiento crítico? No creo que sea suficiente hacer un llamamiento general a la historia, como si esta no fuera un campo dentro del cual operan los conceptos ontológicos en la estructuración de los procesos de determinación del significado. Creo que cuestiones de esta naturaleza son importantes tanto para la interpretación de Adorno como para la reflexión filosófica contemporánea. Nos abre a un concepto de metafísica más allá de una ontología dependiente de la categoría de ser lo que, insisto de nuevo, ya era una operación en circulación en el pensamiento hegeliano.

Finalmente, diría que muchos de los problemas de la lectura de Alfonso Francisco, en mi opinión, se derivan de un rechazo no dialéctico de la categoría de naturaleza. Un rechazo que depende de una cierta ontología dualista que no existe

ni en Hegel, ni en Marx ni en Adorno. Hay una cierta tendencia a ver la naturaleza como un mero discurso reificado, como si imaginar que la naturaleza produce problemas con los que la normatividad social debe lidiar fuera una mistificación. De hecho, esta no es mi posición, ni creo que sea una posición mínimamente sostenible desde un punto de vista crítico.

FAD. Finalmente, una pregunta personal, que implica la autorreflexión. Juegas un papel único en la cultura brasileña porque eres un intelectual público en el sentido más estricto del término, alguien que al mismo tiempo mantiene una vida académica muy activa y una presencia constante en los medios. Me gustaría preguntar si estos dos tipos de práctica tienen puntos de tensión. Por ejemplo, la demanda de los medios de comunicación es siempre analizar la situación en el calor del momento, mientras que la reflexión académica obviamente consume más tiempo y apunta a un nivel más estructural. ¿Cómo medias entre estos dos requisitos? ¿O no sientes una fricción entre la estructura y la situación?

VS. Una vez, en una entrevista, me preguntaron si hablaba el idioma de la gente y dije que no. Luego hice un añadido que no haría hoy sobre el proceso de circulación de ideas. De hecho, si tuviera que responder a esa pregunta nuevamente, partiría de la extrañeza con la suposición de que existe algo así como el “lenguaje de la gente”. Me pregunto si esa no sería la ilusión académica por excelencia, a saber, la creencia de que hay algo así como un idioma de la gente, un idioma en el que la gente se comunica y que nos excluye. Es casi una versión de esa patología fáustica de los resultados grises de la teoría y el colorido explosivo de la vida. Algo que no es más que una melancolía de académicos que no comparto.

Para mí, siempre ha sido sugerente que ese pretendido lenguaje del pueblo fuera exactamente aquel lenguaje que circula sin fricciones en el universo de la comunicación de masas. Como si lo que llamamos “pueblo” fuera precisamente el sujeto de lo que hay de más monetizado y adaptable a la dinámica de la industria cultural. El pueblo, en esta perspectiva, es aquello que no produce fricción en la industria cultural, sino que se expresa inmediatamente dentro de los patrones culturales del capitalismo tardío. Entonces, la única respuesta honesta a esa pregunta sería: el lenguaje del pueblo no existe, o existe solo como una movilización contra ciertos grupos y como una impostura.

Así, si no existe el lenguaje del pueblo, cualquier intervención en el espacio público basada en la necesaria fidelidad al contenido real de su experiencia será tensa, ya provenga de la academia, del mundo del trabajo, de las experiencias de opresión de género, de las clases sociales despojadas, de los artistas, en fin, dondequiera que venga. No es solo el mundo académico el que encuentra esta tensión al utilizar los medios de comunicación. Cualquier otro que hable en una perspectiva fiel al contenido real de su experiencia tendrá que enfrentarse a tal tensión ligada al hecho, como decía Adorno, de que lo que podría ser diferente todavía no existe. Dicho esto, nunca hablé ni escribí de manera diferente a la forma en que enseño, que es una forma escrita, porque escribo todas mis clases. Los niveles de elaboración son los mismos. Soy consciente de las tensiones, pero existirían en cualquier lugar, especialmente en un congreso académico.

Solo terminaría recordando las elecciones a la presidencia en Chile a principios de los setenta, cuando Pablo Neruda era candidato a la presidencia. En un momento dado de sus discursos, el pueblo siempre le pedía que recitara sus poemas. Lo que me parece un bello ejemplo del tipo real de lenguaje que demanda el pueblo, qué nivel de complejidad posee, cuando efectivamente habla sin mediadores institucionalizados, sin la mediación de procesos económicos que dicen hablar el lenguaje del pueblo.

Traducción del portugués: José A. Zamora

NO CALOR DO AGORA. ENTREVISTA COM VLADIMIR SAFATLE

In the Heat of Now. Interview with Vladimir Safatle

FABIO AKCEL RUD DURÃO*

fabioadurao@gmail.com

Vladimir Safatle é um filósofo, escritor e músico brasileiro nascido no Chile. Doutorou-se pela Universidade de Paris VIII, sob a orientação de Alain Badiou. É professor titular de Teoria das Ciências Humanas na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Sua produção intelectual centra-se nas áreas da epistemologia da psicanálise e psicologia, filosofia política, tradição dialética e filosofia da música. Foi professor visitante nas universidades de Paris VII, Paris VIII, Toulouse e Louvain, além de ter sido responsável pelo Seminário no Collège International de Philosophie (Paris). É um dos coordenadores da International Society of Psychoanalysis and Philosophy. Em suas obras propõe uma reinterpretação da tradição dialética (especialmente Hegel, Marx e Adorno) através da teoria psicanalítica de Jacques Lacan, além da reformulação de categorias clássicas do pensamento marxista, como o fetichismo, a crítica e o reconhecimento. Seu projeto filosófico embasa-se na tentativa de construir uma ontologia subtrativa do sujeito a partir da elaboração das críticas realizadas a seu caráter fundacional feitas pelo pós-estruturalismo. Tal ontologia subtrativa seria o horizonte para a reformulação das teorias do conhecimento, assim como para o redirecionamento das dinâmicas produtivas nos campos da política e da estética. Vladimir Safatle é um dos responsáveis pela edição brasileira das Obras Completas de Theodor Adorno (Editora da Unesp) e publicou, em 2019, *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, onde busca interpretar a dialética negativa adorniana como uma forma de dialética emergente animada por uma processualidade contínua. Também organizou, junto com Edson Telles, um importante estudo sobre a ditadura militar e suas ramificações no presente, intitulado *O que resta da ditadura: a exceção brasileira* (2010). Seus últimos livros são *O circuito dos*

* Universidade Estadual de Campinas (Brasil).

afetos: *corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo* (2019), *Maneiras de transformar mundo: Lacan, política e emancipação* (2020), e *O neoliberalismo como gestor do sofrimento psíquico* (2021). Para além do âmbito acadêmico, tem tido uma destacada presença pública através de diversos veículos de comunicação, especialmente como colunista da *Folha de São Paulo* e colaborador do *El País*.

Fabio Akcelrud Durão [FAD]. Estamos fazendo esta entrevista no dia 5 de abril de 2021. O Brasil soma hoje mais 328 mil mortes de covid, com uma média superior a 3.000 falecimentos por dia. Esses números são o resultado de uma estratégia deliberada do governo Bolsonaro de difusão do vírus, pois ele almeja infectar (e matar) o maior número possível de pessoas o mais rapidamente possível, para que a imunidade coletiva seja atingida e a economia volte a funcionar¹. O colapso do sistema hospitalar já ocorreu e teme-se que, se algo semelhante aconteça com o funerário, outras epidemias possam se somar ao novo coronavírus². Minha primeira pergunta seria a seguinte: o que significa pensar a teoria e a política a partir, de dentro, de uma tal situação de calamidade? Qual a diferença da reflexão que se dá nestas condições em oposição aos “tempos normais”? A urgência do sofrimento reduz o horizonte do pensável, ou, pelo contrário, a instabilidade ocasionada pela catástrofe torna o futuro mais aberto? Ou em outra chave, a excepcionalidade do presente pode servir de crítica ao *business as usual* do passado recente? A emergência faz com que haja um entrosamento maior entre teoria e práxis, ou afasta-as mais ainda?

Vladimir Safatle [VS]: Eu diria que a excepcionalidade redimensiona brutalmente nosso sistema de possíveis. Pois se trata sempre inicialmente de se perguntar: como não fomos capazes de enxergar o que hoje ocorre? Como não fomos capazes sequer de imaginá-lo como possibilidade? Não falo da pandemia, mas do sistema de indiferença a morte, de violência e de brutalização que vemos atualmente no Brasil. O quanto de ilusão fomos obrigados a aceitar para não vermos como nossa história é uma história de massacres e de ocultamento, de sangue e silêncio, que nunca parou, que no máximo entrou em um processo de tensionamento com discursos inefetivos de respeito a direitos humanos?

¹ <https://www.conectas.org/publicacoes/download/boletim-direitos-na-pandemia-no-10>

² <https://www.youtube.com/watch?v=IUuulebNT7w>

É claro que tínhamos a consciência da desigualdade e da injustiça social, mas tudo isso fica abstrato diante da compreensão de fenômenos como: uma democracia geograficamente organizada, que só existiu nos territórios habitados pelas classes mais privilegiadas, um estado cuja função principal é gerenciar uma guerra civil que não diz seu nome, um processo de acumulação primitiva que não para sequer diante do aumento exponencial da morte violenta de toda a população. Ou seja, nossas teorias eram falsas não porque suas proposições eram incorretas, mas porque a geografia dos problemas não se organizava da maneira como definimos prioridades e urgências. Essa geografia não se organizava a partir do reconhecimento da centralidade da violência naturalizada pelo processo de acumulação primitiva do Capital. E nesse sentido, creio que o Brasil é um país privilegiado, pois aqui a violência se dirige às pessoas (como condição para o aprofundamento da espoliação), e às coisas (através de uma colonização da natureza à lógica da propriedade). O Brasil é uma das últimas grandes fronteiras mundiais de apropriação de terra e de colonização interna. Se somarmos Unidades de Conservação ambiental e Territórios indígenas, teremos 30,2% do país definido como área protegida (Fonte: Embrapa, dados de 2017). Diga-se de passagem, área protegida da propriedade privada, já que os povos originários não se veem como “proprietários”. Mas se somarmos vegetação nativa em Unidades de Conservação, em Terras indígenas, em terras devolutas e não cadastradas, além de vegetação preservadas nos imóveis rurais teremos 66,3% de vegetação nativa (segundo cálculos do Gite/Embrapa de 2017).

É provável não existir nada parecido no mundo. Por isso, não é surpreendente de que aqui se perpetue a ilusão de que terra e trabalho são duas fontes inesgotáveis de riqueza, que podem ser exploradas até o infinito. Dessa forma, a reflexão sobre o Brasil exige a compreensão de horizontes privilegiados de acumulação primitiva que podem, a qualquer momento, flertar com os níveis mais abertos de violência, com discursos que recuperam tópicos clássicos do fascismo. Dito isso, lembraria ainda que o sistema global de produção é constituído de forma tal que os processos que se iniciam nos países periféricos tendem a ser transplantados aos países centrais em momentos de tensionamento social máximo. E creio que a situação pós-pandemia, com a radicalização dos padrões de concentração de renda e de precarização, poderá levar a um nível extremamente elevado de luta de classe. Não é por outra razão que os EUA desenterraram seus pactos rooseveltianos. O sinal vermelho já foi aceso.

FAD. Por outro lado, há um estranho *business as usual* ocorrendo em meio à pandemia brasileira. Quem pode, fica em casa e se protege, quem não pode, enfrenta diariamente o risco de ser contaminado. Sustentando essa divisão social do cotidiano está um esforço de manter a rotina; por mais que os meios de comunicação transmitam informações terríveis, estas nunca se cristalizam em uma visão de ação coletiva; mesmo em um momento de extrema crise, de tanta dor, não existe a representação de um sujeito coletivo que pudesse agir para aplacá-la. Esta acefalia não favorece nem mesmo o capital, visto que sua reprodução fica prejudicada com a continuidade dos baixos níveis de produção. Isso não é revelador da estrutura da nossa sociedade? Quais as consequências disso para a sobrevivência da sociedade?

VS. De fato, sabemos que a curva da pandemia é completamente diferente para as classes alta/média e para a classe baixa brasileira. Segundo os últimos dados, a diferença é de um para três. Pois estamos em uma situação na qual o estado deixa de operar com a lógica necropolítica clássica, que consiste em submeter grandes setores da população ao desaparecimento e extermínio, enquanto preserva a parcela que se encontra no topo da pirâmide social. O que temos atualmente é uma transferência da decisão necropolítica para o mercado. É o acesso ao mercado, a hospitais e planos de saúde privados que decide a modalidade de relação e exposição à morte.

Em um contexto dessa natureza, seria de se pensar que setores privilegiados mas comprometidos com a transformação social tivessem usado de seus privilégios, ocupado as ruas e forçado a queda do governo, mas nada disso ocorreu. Nós insistimos durante o ano passado inteiro que o Brasil não aguentava duas crises, a pandemia e o fascismo de Bolsonaro, e que era necessário ocupar as ruas, principalmente com aqueles que tem um nível maior de segurança. Fizemos manifestações o ano inteiro mas, como nós, apenas outros grupos isolados seguiram esse caminho. O resultado está aí para todo mundo ver.

Creio que situações como essa mostram o real nível de solidariedade genérica que sustenta a vida social brasileira. Um nível baixo, fruto de uma sociedade cuja matriz de constituição é o latifúndio escravista primário-exportador. Mesmo não sendo mais a célula econômica brasileira, ele é ainda sua célula social. Por isso, naturalizou-se uma distinção ontológica que dá forma ao latifúndio escravista, a saber, essa divisão que distingue dois destinos para os sujeitos: serem reconhecidos

como pessoas ou serem degradados como coisas. A pessoas tem direito de luto e dolo, as coisas não. Assim, naturaliza-se um país que confunde gestão social com massacres periódicos de setores de sua própria população.

FAD. E para levar adiante o catastrofismo (que deve ser visto aqui como um conceito, não como xingamento), isso que estamos testemunhando com o covid no Brasil agora pode ser desprezível se comparado ao cataclismo climático que se aproxima, aparentemente inexorável. Um tipo de desagregação social como essa coloca desafios imensos para o pensamento, principalmente em relação à sua capacidade imaginativa e forma de expressão. É só quando encaramos esse problema de frente com toda a sua urgência é que nos damos conta de que ele se assemelha muito àquilo que a Teoria Crítica enfrentava nos anos 30 e 40 com o nazismo, e nos 50 e 60 com a ameaça da hecatombe nuclear. Você concorda com esse diagnóstico? Quais seriam as diferenças entre o contexto atual e o de 60 anos atrás?

VS. O pano de fundo geral é a compreensão de que o processo de acumulação capitalista é feito através da mobilização de várias guerras ao mesmo tempo. Esse é um tópico interessante de um livro de Alliez e Lazzarato, *Guerras e Capital*, que traduzi para o português. A acumulação capitalista é indissociável da generalização do paradigma da guerra para as relações entre brancos e negros, homens e mulheres, elite rentista e proletariado, norte e sul e, principalmente, humano e natureza. A redução da natureza à condição de recurso, de estoque e de propriedade potencial é apenas uma forma de leva-la à destruição segura. A história do capitalismo no último século não nos deixa mentir.

O que se passa no Brasil atualmente, nesse sentido, é apenas a continuação de uma lógica de tomar posse, de desenvolver através da exploração de “recursos” que constituiu o país desse sua invasão colonial. Quando as chilenas e chilenos conquistaram, no último mês, a direito de reescrever sua constituição, uma das frases mais ouvidas era a defesa de um “estado ambiental, igualitário e participativo”. Essa noção é forte, pois indica a consciência de que a única forma de construir uma sociedade igualitária é quebrando inclusive a degradação do meio-ambiente como espaço de utilidade e de mercantilização. Um estado ambiental é um estado que compreende o meio-ambiente como sujeito, e não como simplesmente objeto.

Logo, não se trata de algo cujo destino é ser apropriado, mas nossas sociedades devem entender-se como atravessada por circuitos de existências inapropriáveis.

FAD. E mais uma pergunta sobre o Brasil. Você fala de uma “contrarrevolução preventiva” para referir-se tanto los golpes militares como a los golpes autoritários del presente, pero por otro lado habla de que las respuestas autoritarias son el resultado de “revoluciones fracasas” o que no llegan a cuajar en situaciones de profunda crisis sistémica. En fin, ¿se adelantan a una respuesta revolucionaria o capitalizan el descontento, el miedo y el desánimo tras su fracaso o su no comparecencia? Ese descontento responde a situaciones objetivas o a situaciones de agravio de expectativas: narcisismo herido. Esto último tiene un peso en su interpretación del giro de los estratos de clase media-baja hacia el autoritarismo en Brasil.

VS. Florestan Fernandes dizia que o Brasil é a terra das contrarrevoluções preventivas. O que significa que o principal dispositivo de poder é a mobilização do estado na paralisação de uma dinâmica de insurreição permanente que atravessa nossa história de insubmissões populares. Essa contrarrevolução opera em três níveis. O primeiro é o da violência direta de estado que se serve do aparato policial para operar uma gestão por desaparecimento forçado, massacre e extermínio de populações vulneráveis. O segundo é através do apagamento simbólico das insubmissões e revoltas. Isso se alimenta através da lógica colonial de nunca olhar para trás, de nunca celebrar os que caíram ou forma destruídos, celebração feita para possibilitar esse processo benjaminiano de apagamento da derrota e contração do tempo. O terceiro é através da sujeição pela melancolia, pelo longo trabalho social e psíquico de colonizar pela melancolia, pela internalização psíquica da crença no destino inexorável da derrota, o que explica porque o Brasil é o país da “revolução impossível”, onde até a foto mais conhecida do principal líder da guerrilha (Carlos Marighella) é a de um olhar melancólico. Logo, morte física, morte simbólica, morte psíquica.

FAD. Você é um dos poucos filósofos que conseguem pensar juntos a Teoria Crítica e a filosofia francesa contemporânea (que os americanos gostam de chamar de pós-estruturalismo). Eu gostaria de te perguntar sobre as zonas de atrito, os pontos de tensão que você encontrou ao trabalhar com Lacan e Adorno. Eu

sei que esta é uma pergunta imensa, mas você poderia apontar alguns aspectos? Há, por exemplo, o problema do horizonte de reconciliação, sem o qual a Teoria Crítica não funciona direito (cf. o último fragmento de *Mínima Moralía*), e que me parece incompatível com a psicanálise... Essas incompatibilidades apontam para alguma coisa, ou não são tão importantes para a mobilização concreta dessas tradições de pensamento?

VS. Adorno costumava dizer que a antecipação filosófica da sociedade reconciliada é um atentado contra a reconciliação. Essa colocação vale para a reflexão psicanalítica e sua maneira de insistir que o que poderia ser diferente ainda não existe. Daí porque alguém como Lacan insista tanto na operatividade, na dinâmica própria à mobilização de noção como impossível ou inexistente. Por isso, não creio que as zonas de tensão estejam no horizonte de reconciliação. Não seria possível para a psicanálise operar sem um horizonte possível de emancipação cuja realização não se dá apenas em uma situação analítica, mas que serve de horizonte regulador para tensionar outras esferas da vida social e pensar, inclusive, experiências de grupo (vide textos de Lacan como *A psiquiatria inglesa e a guerra*).

Tentando responder diretamente à tua pergunta, eu diria que para um pensamento dialético modificações locais devem se agenciar a partir de uma contradição global. Essa contradição global, que por sua vez pressupõe noções como totalidade falsa e totalidade verdadeira, insistirá que as figuras da diferença não podem ser atualmente atualizadas, sob o risco de serem decalcadas da situação presente. Daí o recurso necessário à negatividade como categoria crítica. Bem, o mínimo que se pode dizer é que esse não foi o caminho do pensamento francês, em sua maioria. Acho que aí estaria um ponto interessante de tensão: formas distintas de filosofias da diferença, formas distintas de filosofias da transformação estrutural. Dito isso, cada autor é muito singular nessa constelação que se convencionou chamar de “pensamento francês contemporâneo”. O que separa, por exemplo, a univocidade do ser deleuzeano, da transcendentalidade da *différance* de Derrida é algo filosoficamente enorme. O que separa a perspectiva revolucionária molecular de Guattari e o intitucionalismo de combate de Foucault é também enorme.

Mas eu diria que o problema vem do fato da filosofia francesa ser, muitas vezes, objeto de caricatura por parte daqueles marcados pela Teoria crítica. As elaborações de Habermas sobre a filosofia francesa contemporânea como expressão de certo irracionalismo anti-moderno animado por uma estetização da ruptura fize-

ram escola. No entanto, essa filosofia francesa colaborou, de forma concreta, para o redimensionamento das lutas sociais nos últimos trinta anos, em momento no qual novos processos de tensionamento das estruturas de violência do poder subiram à cena. Impossível pensar a força de combate de questões ligadas ao colonialismo, a estruturas normativas e disciplinares que tentam se passar por universalidade concreta, a crítica de estruturas e instituições como hospitais, família, escola, empresa sem passar pelo pensamento francês contemporâneo.

FAD. Pensando agora mais especificamente em Adorno, o ocorre algo interessante com ele na teoria literária. É possível dizer que existem dois Adornos lá. O primeiro é o objeto de incontáveis explicações e comentários, material para *readers*, revistas etc. Contrastando com ele há um segundo, que é uma espécie de fantasma, porque quando nos deparamos com questões específicas de interpretação literária, todo o debate sobre o que significa ler, o que é a literatura ou uma obra etc., em suma, quando lidamos com o debate vivo, ele se dá em um campo conceitual completamente incompatível com o pensamento de Adorno (eu diria em um horizonte de possibilidade muito mais estreito). Na filosofia ocorre algo semelhante? Ou, para ver a coisa de um outro ângulo, há décadas que a filosofia alemã *mainstream* nos diz para esquecer Adorno, mas parece não conseguir fazê-lo de fato.

VS. Eu diria que a filosofia alemã fez uma operação de domesticação de seu próprio pensamento de forma muito impressionante. Os dois filósofos mais claramente radicais e inegociáveis em suas aspirações críticas, a saber, Adorno de um lado e Heidegger de outro, ocupam atualmente uma posição secundária na consolidação do debate universitário. Para um observador de fora, a impressão que dá é que a filosofia alemã parece um território ocupado por tropas norte-americanas, em um impulso as vezes dificilmente compreensível de reorganização de toda sua discussão a partir de um programa de pesquisas neo-pragmático ou analítico. Talvez a experiência de maio de 68 na Alemanha, com sua passagem de setores expressivos da revolta estudantil à sustentação da ação direta tenha contribuído para tal esvaziamento de um pensamento politicamente radical de setores hegemônicos do debate acadêmico alemão.

Isso faz, entre outros, com que a radicalidade da experiência intelectual de alguém como Adorno se perca no meio de acusações como “uso ad hoc da negação

determinada” ou na compreensão da dialética negativa como uma espécie de aporia, de uma dialética amputada do momento positivo da síntese incapaz de abrir espaço a alguma forma de totalidade verdadeira. Um autor profundamente crítico das ilusões conciliatórias dos pactos sociais e da gestão social de conflitos, que recusa a crença na estabilização forçada produzida pela tópica do capitalismo de estado por defender a irreduzibilidade da contradição, que nunca abandonou a defesa da articulação entre emancipação social e processo revolucionário, mas que simplesmente complexificou sua análise devido a dificuldades concretas vindas da integração da classe trabalhadora alemã à economia social de mercado, aparece em larga medida como alguém que teria muito pouco a dizer a respeito das demandas contemporâneas de transformação estrutural.

FAD. No último número da *Constelaciones* (11-12), Alfonso Figueiredo Francisco faz uma extensa e densa resenha de *O circuito dos afetos* (2016) e *Dar corpo ao impossível* (2019). O tom é predominantemente crítico; segundo Francisco, a sua abordagem do circuito dos afetos seria “algo totalmente ahistórico a la hora de definir lo social y lo político” (p. 641), sua concepção de acontecimento seria “reificada” (p. 645), a contingência “queda[ria] limitada a un plano de negacion abstracta” (p. 645), ou ainda, você cometeria “el error flagrante de la mala abstracción, no solo por postular una antropología negativa psicoanalítica como postulado normativo de la crítica, que corre el riesgo de oponer potencia antropológica ahistórica al sistema social (como exterioridad), sino por intentar recuperar el concepto de proletariado fuera de su índice histórico y convirtiéndolo en un operador ontológico indeterminado del sistema social” (p. 646). Em suma, ao invés de uma verdadeira dialética, teríamos uma abordagem no fundo formal-ontologizante: “El proceso intelectual de la emergencia categorial en Safatle es el opuesto a de la primacía del objeto, puesto que su objetivo es dar ‘otra’ lectura de la dialéctica que pueda contraponerse a través de lo Real (latencia-emergencia) a la realidad efectiva (las coordenadas reificadas de la efectividad histórica actual), una fundamentación normativa y relativamente inmóvil de la crítica, que lleva a no ver a la misma como un proceso de toma de partida por la experiencia práctica que plantea la linealidad causal entre concepto y realidad mutilada como una síntesis quebrada, no como un proceso exposición contrapuesta que reduce la contradicción a la sustracción de la potencia.” (p. 658) Como você responderia a isso?

VS. Li as críticas com interesse e creio que elas apontam para questões importantes. Por isso, gostaria de começar agradecendo a leitura atenta de Alfonso Francisco e seu cuidado em formular suas discordâncias. Elas são motivos de reflexão para mim. No entanto, creio que boa parte delas está marcada por certos equívocos e leituras da dialética negativa dificilmente defensáveis. Primeiro, ignorar a existência de certa antropologia psicanalítica na base da crítica adorniana só é possível à condição de simplesmente queimar os dois primeiros capítulos da *Dialética do Esclarecimento*, de esquecer tudo o que Adorno desenvolveu a respeito da gênese social do Eu a partir do quadro freudiano, cujas consequências estão por todos os lados, como no capítulo da *Dialética Negativa* dedicado à Kant. O materialismo adorniano é profundamente dependente das discussões sobre a gênese material das estruturas psíquicas que, por sua vez, recorre continuamente a uma teoria das pulsões cujo estatuto mobiliza reflexões antropogenéticas. A teoria freudiana é uma teoria das formas de sujeição psíquica e das maneiras com que processos de sujeição imanentes a dinâmicas de socialização e individuação produzem clivagens psíquicas. Mas ela é também uma teoria da sexualidade como energia pulsional fragmentária, polimórfica e em contínua errância, que Adorno não desconhecia nem negligenciava. A presença dessa teoria em seus textos é tão constante que não vejo necessidade de reiterar isso mais uma vez.

Por outro lado, não serei o primeiro a lembrar que não são poucos os momentos em que a crítica da economia política é submetida, por Adorno, a uma crítica da racionalidade instrumental de larga extensão. Quem diz: “de Parmênides a Russel a divisa da razão é uma só: Unidade” tem um conceito, no mínimo, singular de história. Retirar o peso de tais elaborações só me parece válido como estratégia para eliminar as dimensões complexas da experiência adorniana diante de uma visão inadequada de materialismo.

Já essa crítica ao pretense caráter ahistórico do meu pensamento e de minhas interpretações procura, a meu ver, apagar os pressupostos ontológicos (e não tenho problema algum em assumir isso) da tradição dialética, Marx incluso. Por exemplo, quando critica Hegel, Marx não pode deixar de reconhecer que preserva da dialética hegeliana as “formas gerais de movimento”. Isso tem consequências profundas pois tais formas de movimento são nada mais nada menos do que os princípios gerais de conceitualização do processo histórico, além de serem a base da ontologia hegeliana, que é uma ontologia crítica à categoria de ser e cujo conceito central é o

de essência, com sua dinâmica conflitual imanente. Chega a ser irônico, senão dogmático, acusar alguém de recorrer à ontologia e continuar a compreender o processo histórico a partir de categoriais como contradição objetiva, negação determinada, interversão, entre tantas outras. Posta dessa forma, a acusação de “má abstração” não é uma análise, mas apenas uma injúria. Eu tenderia a dizer: “sempre se é o ‘pensamento abstrato’ de alguém”. Adorno era mais consequente quando lembrava que seu materialismo não descartava uma experiência metafísica. Eu não teria como deixar de lembrar de uma carta de Adorno a Scholem, na qual se lê: “o que chamo de primado do objeto, neste debate em toda imanência gnoseológica (...) parece-me ser, uma vez que nos livramos do idealismo, o resultado de se fazer justiça ao materialismo. Os argumentos pertinentes que creio ter produzido contra o idealismo apresentam-se (...) como materialistas. Mas no coração deste materialismo, não há nada de terminado, nenhuma visão do mundo, nada que seja fixo. É esta via, totalmente diferente do dogma, em direção ao materialismo que me parece caucionar esta afinidade com a metafísica, eu teria quase dito: com a teologia (...) A intenção de salvar a metafísica é efetivamente central na *Dialética Negativa*”.

Creio que deveríamos começar por tentar responder essa questão: por que a tentativa de salvar a metafísica é central na *Dialética Negativa*? O que isso significa? Há alguma relação entre uma recuperação da metafísica e fundamentação do pensamento crítico? Não creio que baste fazer um apelo genérico à história, como se esse não fosse um campo no interior do qual conceitos ontológicos operam na estruturação dos processos de determinação de sentido. Creio que questões dessa natureza são importantes tanto para a interpretação de Adorno quanto para a reflexão filosófica contemporânea. Ela nos abre para uma concepção de metafísica para além de uma ontologia dependente da categoria de ser o que, volto a insistir, já era operação em circulação no pensamento hegeliano.

Por fim, eu diria que muito dos problemas da leitura de Alfonso Francisco, a meu ver, derivam de uma recusa não-dialética da categoria de natureza. Recusa essa dependente de certa ontologia dualista inexistente tanto em Hegel, quanto em Marx ou Adorno. Há certa tendência em ver a natureza como mero discurso reificado, como se imaginar que a natureza produz questões com as quais a normatividade social deva lidar fosse uma mistificação. De fato, essa não é minha posição e nem acho essa uma posição minimamente sustentável do ponto de vista crítico.

FAD. Para acabar, uma questão pessoal, que envolve uma auto-reflexão. Você desempenha um papel ímpar na cultura brasileira por ser um intelectual público no sentido mais estrito do termo, alguém que ao mesmo tempo mantém uma vida acadêmica muito ativa e uma presença constante na mídia. Eu gostaria de perguntar se esses dois tipos de prática apresentam pontos de tensão. Por exemplo, a demanda dos meios de comunicação é sempre a de análise da conjuntura no calor do momento, ao passo que a reflexão acadêmica é obviamente mais demorada e visa um nível mais estrutural. Como você faz a mediação entre essas duas exigências? Ou você não sente um atrito entre estrutura e conjuntura?

VS. Uma vez, em uma entrevista, perguntaram-me se eu falava a língua do povo e eu disse que não. Depois fiz um complemento que hoje não faria mais, sobre o processo de circulação de ideias. Na verdade, se fosse responder novamente tal pergunta partiria do estranhamento com a pressuposição de existir algo como a “língua do povo”. Eu me pergunto se essa não seria a ilusão acadêmica por excelência, a saber, a crença de que há algo como uma língua do povo, uma linguagem na qual o povo se comunica e que nos exclui. É quase uma versão dessa patologia fáustica dos frutos cinzas da teoria e da coloração explosiva da vida. Algo que não passa de uma melancolia de acadêmicos da qual não partilho.

Para mim, sempre foi sugestivo que essa pretensa linguagem do povo fosse exatamente aquela linguagem que circula sem fricção no universo da comunicação de massa. Como se aquilo que chamamos de “povo” fosse exatamente o sujeito do que há de mais monetizado e adaptável às dinâmicas da indústria cultural. Povo, nessa perspectiva, é aquilo que não produz fricção na indústria cultural, mas que se expressa imediatamente no interior dos padrões culturais do capitalismo tardio. Então a única resposta honesta a essa indagação seria: a língua do povo não existe, ou existe apenas como mobilização contra certos grupos e como impostura.

Assim, se a língua do povo não existe, toda intervenção no espaço público a partir da fidelidade necessária ao conteúdo de verdade de sua experiência será tensa, venha ela da academia, do mundo do trabalho, das experiências de opressão de gênero, de classes sociais espoliadas, das artistas, em suma, de onde for. Não é só o mundo acadêmico que encontra essa tensão quando se serve da mídia. Qualquer outro que falar em uma perspectiva fiel ao conteúdo de verdade de sua experiência terá que lidar com tal tensão vinculada ao fato, como dizia Adorno, daquilo que poderia ser diferente ainda não existir. Dito isso, nunca falei ou

escrevi de forma diferente da maneira como dou aulas, que é uma forma escrita, porque escrevo todas minhas aulas. Os níveis de elaboração são os mesmos. Tenho consciência das tensões, mas elas existiriam em qualquer lugar, principalmente em um congresso acadêmico.

Eu só terminaria lembrando das eleições para presidente no Chile do começo dos anos setenta, quando Pablo Neruda foi candidato a presidente. Em dado momento de seus discursos, o povo sempre pedia para que ele declamasse seus poemas. O que me parece um belo exemplo do tipo real de linguagem que o povo exige, qual nível de complexidade ela possui, quando, de fato, ele fala sem mediadores institucionalizados, sem a mediação de processos econômicos que dizem falar a língua do povo.

Amy Allen, *Critique on the Couch. Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*, Nueva York: Columbia University Press, 2021, 265 págs.

Puesto que no existen libros traducidos al castellano de Amy Allen, conviene comenzar indicando que es *Liberal Arts Professor* de *Philosophy and Women's, Gender, and Sexuality* y directora del Departamento de Filosofía en la *Pennsylvania State University*. Es preciso añadir que cuenta en su haber con numerosas estancias en otras Universidades y centros de investigación, tanto en E.E.U.U. como en Europa, lo que la convierte en una investigadora multidisciplinar que ha decidido centrarse en la Teoría Crítica. Podría decirse que el ánimo general de su obra es establecer ciertos puentes y relaciones entre la Teoría Crítica y algunos de los planteamientos postmodernos (con especial sensibilidad hacia lo postcolonial). Sería acertado indicar que su objetivo es una cierta actualización de la teoría crítica. En este sentido, por ejemplo, publicó el pasado 2016 el libro titulado *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. En él, trata de llevar a cabo una crítica de la noción de progreso en los autores de la segunda y tercera generación de la Escuela de Frankfurt y, para ello, se apoya principalmente en Th. W. Adorno, al que trata de completar a partir de M. Foucault.

Tras diversas estancias en el *Instituto de Investigación Social de Frankfurt*, Allen parece no estar muy de acuerdo con los planteamientos de Habermas, Honneth y compañía. Por ello, en este texto trata de presentarnos otra lectura teórico crítica del psicoanálisis. Frente a las lecturas eminentemente racionalistas del psicoanálisis que tienen estos autores, según la propia Allen, ésta pretende contraponer la interpretación del propio psicoanálisis de Melanie Klein. Para la autora existen unos interesantes paralelismos entre la dialéctica negativa de Adorno y los planteamientos de las relaciones objetales de Klein (a lo que se sumará una cierta interpretación de Lacan).

Desde el punto de vista de Allen, el psicoanálisis freudiano corre el riesgo de biologizarse en cualquier momento. A partir de los propios textos de Freud, rastrea lo que Whitebook llamó la *posición oficial* y la *no oficial* de Freud. Según Allen, esta ambigua relación biología-Freud puede ser solventada a partir de los planteamientos kleinianos. La autora muestra un especial interés, en este sentido, por la pulsión de muerte. Según la autora, los escritos tardíos del propio Freud se prestan a una lectura biologizante de la pulsión de muerte, mientras que Klein, al partir en todo momento de relaciones objetales, estaría libre de esa acusación. El hecho de que, para Klein, la posición inicial del bebé sea la esquizo-paranoide, en la cual el

propio bebé escinde el objeto bueno y el objeto malo, posibilita esa noción de agresión primaria ineliminable sin necesidad de ningún recurso a la biología. De esta forma, para Allen, a partir de la noción de intersubjetividad, pero sin renunciar a la dinámica pulsional intrapsíquica, Klein evitaría la severa y certera crítica de Adorno a los revisionistas freudianos (Fromm, Horney...). Klein conserva la lógica pulsional, pero evita el biologicismo, lo que, según Allen, es lo que hace que esta postura sea compatible con los presupuestos antibiologicistas de la teoría crítica. Sólo el paso a la posición depresiva, podrá mitigar los efectos de dicho tipo de agresión. Esta comprensión de la psique es la que la autora define como más *realista* y más posiblemente vinculable a los planteamientos de la teoría crítica.

Esta unión se produce con especial eficacia a partir de la concepción adorniana del “sistema de cicatrices que sólo se integran padeciendo, y jamás de un modo completo”. Según la autora, Klein podría haber suscrito perfectamente esta afirmación e incluso también Lacan; los tres autores, por tanto, compartirían ciertas posiciones en relación a la integración del yo. Estos serán los pilares en torno de los cuales articulara Allen su interpretación del psicoanálisis con vistas a mostrar por qué es necesario hoy el psicoanálisis para la teoría crítica. Klein considerará al sujeto escindido a partir de la posición esquizo-paranoide, el cual tendrá que realizar el paso a la posición depresiva. Esta posición es depresiva porque el bebé se da cuenta de que el objeto malo, al que ha dedicado toda su agresión y hasta ha destruido en sus fantasías, es el mismo objeto que aquel al que ha dedicado todo su amor. La percepción de la madre como un objeto en vez de dos, tanto el bueno como el malo, es lo que caracteriza a esta posición depresiva. Encuentra Allen aquí una curiosa solución al problema o la paradoja del sujeto en Adorno. Si bien, para Adorno, la forma sujeto se basa en la integración de la dominación, en la dominación de la naturaleza interna, a partir de Klein puede argumentarse que esa integración del ego se puede llevar a cabo a partir del paso de la posición esquizo-paranoide a la depresiva, es decir, de un enriquecimiento a partir del autoconocimiento de ciertas partes inconscientes. Y, ¿cuál es el elemento que posibilita ese paso? El amor materno posibilita esa otra forma de comprender la integración del sujeto que sería, por así decir, una forma distinta de comprender la subjetivación contemporánea. Sin embargo, como señala Allen, para Klein no hay posibilidad de integración total de ambos objetos en uno solo, es decir, ambas pulsiones y ambas relaciones objetales son irreductibles entre sí. No existe posibilidad de restablecimiento de una totalidad que nunca existió. En consonancia con Lacan, no existe esa posibili-

dad de totalidad. Los tres autores que utiliza Allen estarían de acuerdo, según ella, en que no existe posibilidad de la reconciliación total. El sistema de cicatrices no es integrable totalmente.

En cambio, la diferencia entre Lacan y Klein es importante. Mientras que Lacan presta atención, siguiendo rigurosamente en esto a Freud, al narcisismo primario, del que emanan la pretensión de restitución de totalidad y omnipotencia; para Klein no existe tal narcisismo primario. El bebé está desde el inicio inserto en relaciones objetales (y si se producen fenómenos narcisistas es con objetos internalizados). No hay posibilidad de comprensión de la psique humana como una mónada, lo que Allen considera clave para una interpretación de tipo sociológico del propio psicoanálisis. La cuestión de lo que podríamos llamar una “intersubjetividad originaria” posibilita la permanente lectura del individuo en relación con otro u otros. A diferencia de Honneth que trataría de leer aquí una relación o dinámica de reconcimiento, lo que Allen interpreta a partir de Klein es la necesidad de integración de esa pulsión de muerte en la posición depresiva que, como ya vimos anteriormente, no puede llegar a completarse.

Ahora bien, el principal desacuerdo con estos autores (Habermas, Honneth...) se produce a dos niveles. El primer nivel en el que se produce es que estos autores parecen compartir la lectura evolucionista o progresista del psicoanálisis, el cual opera con nociones tales como “primitivos”, que son inaceptables desde un punto de vista postcolonial para Allen. Según nuestra autora, la posición *no-oficial* de Freud posibilita una lectura no-eurocéntrica y dejaría de lado los postulados progresistas. Pero, sobre todo, esas nociones progresistas conducen a una lógica del pensamiento de la reconciliación total. Si no se ha producido todavía, es porque no ha habido progreso suficiente. Para ello, la autora de este libro nos muestra el ejemplo de Marcuse en *Eros y civilización*. Con él, podemos observar un modelo en el que la pulsión de muerte sería eliminada y se alcanzaría una sociedad no represiva. En cambio, contraponiendo a estos los planteamientos de Klein, Allen pretende mostrar que esa agresividad primaria no es integrable completamente por parte del sujeto. Es una dinámica pulsional que no puede ser aniquilada. Puede ser ciertamente integrada en la posición depresiva, como ya hemos señalado, pero nada más. En este sentido, el lema lacaniano de que “la cura es que no hay cura” se adecúa de forma perfecta a lo que Allen pretende decir a partir tanto de Klein, como de Lacan y Adorno. La imposibilidad de integración total de ambos objetos, en sentido kleiniano, la imposibilidad de la cura en un sentido lacaniano dada la

imposibilidad de restitución y, por otro lado, la imposibilidad de totalidad postulada por la dialéctica negativa, serían los elementos que Allen moviliza para argumentar su interpretación crítica.

Por otro lado, ya indicamos que Allen considera las lecturas del psicoanálisis de los miembros de la segunda y tercera generación de la Escuela de Frankfurt como excesivamente racionalistas. De forma que dirige una severa crítica a la forma de terapia y comprensión basada excesivamente en el *insight*. Podría decirse que, especialmente Habermas pero no el único, han olvidado la noción fundamental de *transferencia*. La teoría crítica no puede llegar a caer en el error de considerar que se puede convencer o, incluso, curar a nadie únicamente y exclusivamente a través de lo racional. El hecho de que la psique humana tenga componentes irracionales irreductibles, imposibilita dicha opción. El psicoanálisis sería aquí especialmente útil a la teoría crítica, ya que le obliga a salir de lo que serían planteamientos excesivamente racionalistas. La noción de transferencia es crucial en Klein, ya que esta considera que el analista debe tratar de convertirse en el objeto bueno y posibilitar o facilitar el paso a la posición depresiva. Algo similar ocurre para Lacan, para el que la experiencia terapéutica debe ser una repetición de deseo y goce de ciertas situaciones. Allen consigue mostrar que esta dinámica estaba en el psicoanálisis desde sus inicios freudianos y que esta cuestión juega un papel muy importante en el mismo. Y no sólo pretende la autora aquí reivindicar la importancia de la transferencia en el propio psicoanálisis, sino como modelo metodológico para la teoría crítica. Ésta deberá ser una crítica inmanente a los procesos sociales y en permanente contacto con los agentes sociales sobre los que pretende influir. Allen busca así evitar cualquier tipo de crítica trascendental y normativa, abogando por una teoría crítica inmanente y apoyada en esa noción de transferencia.

Allen termina su libro haciendo un cierto repaso político de la situación contemporánea. Considera que fenómenos como el trumpismo deben ser analizados desde una óptica que vea la situación actual como una posición esquizo-paranoide y que, por tanto, el objetivo es alcanzar una posición depresiva. Esto significa que no debemos poner toda la esperanza ni en la razón, ni en la democracia, ya que serán siempre, según Allen, sistemas imperfectos dada la constante amenaza de la posición esquizo-paranoide y la permanente posibilidad de regresión posibilitada por la pulsión de muerte en sentido kleiniano. La esperanza estaría puesta, por tanto, en el reconocimiento amoroso de eso otro tanto en nosotros como en todos los

otros. Una práctica política más cercana al amor materno y reconciliadora que abandona la pretensión de omnipotencia, totalidad y reconciliación absoluta.

A pesar de que el intento de Allen es ciertamente loable, considero que comete algunas imprecisiones. La posición kleiniana parte de una escisión originaria, podría decirse que ha ontologizado dicha escisión. Lo que la situaría en consonancia, aunque en otro nivel, con Lacan y, por cierto, con muchos planteamientos postmodernos. Sin embargo, incluir en este saco a Th. W. Adorno es un error. Si Adorno considera la realidad de forma dialéctica negativa, no es tanto porque no exista una imposibilidad estructural de reconciliación, si no, más bien, porque la situación socio-histórica así lo exige. En el momento en que la situación socio-histórica fuera otra, en el momento en que no existiera capitalismo, no existiría tampoco la dialéctica negativa. Si Adorno rehúsa hablar del futuro es, más bien, porque el presente no lo permite. Es decir, la dialéctica negativa tiene como principal blanco todo tipo de ontología, incluida la de la escisión originaria. Creo que, en este sentido, Adorno no habría aceptado los planteamientos kleinianos ya que una de las grandes virtudes de Freud, según Adorno, es que pensó la psique humana en oposición a la sociedad. El hecho de considerar al individuo una mónada, desde el punto de vista intrapsíquico, da cuenta de la propia realidad social de ese sujeto (lo que además permitiría dar mucha mejor cuenta de los problemas de corte narcisista hoy, que Allen olvida). Desde una perspectiva adorniana es fundamental conservar esa dialéctica sujeto-objeto y no, por tanto, una sujeto-sujeto. Esto posibilitaría la comprensión de que existe una posibilidad de relación entre sujetos que, si bien es cierto que existe, no da cuenta de la afectación del *a priori* que es la forma mercancía. Quizás la ausencia de análisis de la forma mercancía sea el gran pecado de este libro de Allen.

Sin embargo, el libro de Allen no carece de interés por ello. En mi opinión, es un cierto intento de plantear una cuestión que es crucial: la importancia del psicoanálisis en teoría crítica. El hecho de no claudicar y de insistir en una comprensión psicoanalítica de la psique y de su estrecha interrelación con la teoría crítica así como la reivindicación de los planteamientos de los primeros autores de la mal llamada Escuela de Frankfurt, son grandes aciertos de este breve libro de Allen. El hecho de que haya emprendido una cruzada de defensa de Adorno frente a Habermas y Honneth, entre otros, es ciertamente admirable. Pero, además, la autora consigue mostrar de forma bastante clara que sin el psicoanálisis existen toda una serie de puntos clave que la teoría crítica, en especial sus últimos desarrollos, no podrán

observar. Todo aquel que quiera seguir dicha senda y pensar a partir de Adorno hoy, haría bien en leer (y criticar) un libro como este.

Guillermo Hernández

hernandezporrasguillermo@gmail.com

J. M. González García, *Walter Benjamin: de la diosa Niké al Ángel de la Historia*, La Balsa de la Medusa, Madrid 2020, 309 págs.

Este modo ahormar los conceptos explica que Pepe González sea uno de los raros filósofos que investiga empíricamente. No se imagina uno al autor de *La mirada de la justicia*, sin la cámara en ristre, tratando de capturar en la calle las imágenes de su discurso. Ese libro, resultado de muchas horas de biblioteca, es imposible, sin embargo, sin el trabajo de campo. Por eso es Pepe González el prototipo de una filosofía que investiga. La cosecha en ideas y matices que así consigue es abundante. Hay que ver lo que aprendemos de imágenes sobre la justicia que unas veces aparecen con los ojos velados y otras, no; sin olvidar las que sólo ocultan un ojo o, por el contrario, simulan no ver nada cuando todo lo ven porque la gasa que debería velar es transparente. Suele decirse que cuando se la representa con los ojos vendados es para dejar patente su imparcialidad, y, cuando va descubierta, lo hace porque no quiere perderse nada. Pero del recorrido por la historia de sus imágenes descubrimos con el autor que hay momentos es los que se la vendan los ojos porque no son capaces de resistir la llamada de lo que ven; y, otras, en las que se les quitan la venda, para que se enteren por fin de lo que hay que ver.

Al que se le va cayendo la venda de los ojos es al lector del libro que descubre, en primer lugar, lo que hay de ambiguo y equívoco en las interpretaciones que circulan y, luego, la sabiduría que esconden los artistas que saben interpretar su tiempo sea abriendo los ojos de la justicia, sea cerrándoles. Para el filósofo de la justicia las enseñanzas no son menores. Una sólida teoría de la justicia debería tener en cuenta los ojos ora vendados ora sin vendar o a medio hacerlo para no caer en simplificaciones peligrosas, que es lo que ocurre a todos aquellos que para hablar de justicia empiezan exigiendo un “velo de la ignorancia”. Después del recorrido por las imágenes de la justicia que nos ofrece este libro, esa metáfora equivale a ponerse la venda para no ver la realidad, un tipo de ceguera que ya practicaban los iconos vendados.

De José María González se puede decir con propiedad que es un *Bilderdenker* y eso donde se pone bien en evidencia es este libro, *Walter Benjamin: de la diosa Niké al Ángel de la Historia*, obra sobre un autor, Walter Benjamin, que es vivo ejemplo de quien piensa en imágenes.

Aunque Benjamin y su mundo es un tema recurrente en la obra del autor, hay que decir enseguida que la mirada que proyecta José María González sobre el pensador judío no es una más. Dice casi de pasada que en la amplia nómina de intér-

pretes benjaminianos ha pasado desapercibida la conjunción entre texto e imagen. Grave error hermenéutico porque Benjamin es precisamente eso, un *Bilderdenker*, un pensador en imágenes. Ya Franz Rosenzweig distinguió entre una forma idealista, conceptual y abstracta que había dominado la filosofía occidental “von Jonien bis Jena” y que él comprimió en la fórmula *denkender Denker*, y otra forma de pensar, nueva y con sentido del tiempo, propia del *Sprachdenker*. Oponía así al pensador-pensante un pensador-hablante para señalar que son más importantes los relatos (forjados en contraste con la dura realidad) que las ideas (tomadas de un mundo ideal). Benjamin, que se sitúa en la órbita de Rosenzweig, da una vuelta de tuerca, presentándose como un pensador en imágenes, anunciando así no sólo que va a tener en cuenta el tiempo y el espacio, como los hablantes, sino también lo que les trasciende.

En la poderosa semblanza que hizo Hanna Arendt de Walter Benjamin, poco después de su muerte, recurre a varias imágenes creadas por el propio Benjamin para, aplicándoselas a él, desvelar su genio. En concreto convierte a Benjamin en Jorobadito, Exiliado y Pescador de Perlas. Ahora se trata de otra cosa: de comprender a Benjamin no como un fecundo productor de imágenes sino como un pensador-en-imágenes, que es otra cosa. La clave de ese pensamiento está en la fórmula “per visibilia al indivisibilia”, acuñada por el Concilio de Nicea para poner orden entre la iconoclastia y la iconofilia.

La relación entre “lo visible” y “lo invisible” es el meollo de toda representación y al tiempo, la raíz de todos los malentendidos. Para hacernos idea de lo complejo del asunto hay que tener en cuenta que “la imagen” no es sin más lo visible, sino algo más, pues apunta a “lo invisible”, siendo “lo invisible” algo totalmente trascendente a la imagen. El conflicto se produce si la imagen en vez de remitir a lo que la trasciende, se queda en sí misma y acapara la realidad.

No es por casualidad que el debate sobre la imagen tenga lugar en Grecia. No me refiero al gusto por la imagen en Bizancio, sino a la estructura misma del lenguaje griego en el que hay matices lingüísticos que revelan bien lo complejo de la realidad de la imagen. Al no disponer nosotros de toda esa riqueza lingüística, nos cuesta entender los matices. El griego distingue entre “eikon” (icono) e “idolon” (ídolo) que vienen de la misma raíz. “eikon” significa lo que aparece o, mejor, lo que se parece, dando a entender que hay una diferencia y una relación con el ser que se muestra. “Ídolo”, por el contrario, tiende a borrar esa relación y diferencia, como si lo aparecido fuera la realidad. Hay una reificación. Es como si la imagen

tuviera vida propia. La representación en vez de ser una relación, es un objeto El poder que irradia la imagen es muy diferente según sea visto como icono o como ídolo. En el caso del “eikon” la imagen no se nos impone, sino que nos permite reaccionar, nos invita a hacernos idea de ello, a *trascenderla* mediante nuestra propia actividad, mientras que en el caso del “idolon”, se nos impone. Anula la subjetividad y nos obliga a que la sigamos, a que la imitemos. No hay nada fuera de ella y menos algo que dependa de nuestra actividad o subjetividad. El poder de la imagen reificada, convertida en ídolo, es que nos exige ser “a su imagen y semejanza”, es decir, la imagen se nos impone porque pretende decirnos que nos da el ser. Este es el sueño de la mercadotecnia: hacernos creer que no somos más que las imágenes o marcas que llevamos. Somos los objetos que portamos.

No veo mejor forma de honrar la importancia de este último libro de José María González que deteniéndome en un hallazgo hermenéutico, propio de quien mira la realidad con la mirada de un *Bilderdenker*. Me refiero a la interpretación que hace el autor del ángel benjaminiano de la historia.

Empieza el autor señalando algo obvio en cualquier lector de Benjamin, a saber, el peso en él de la teología política. Ninguna novedad en esto. Este concepto es clave en él como lo es en Carl Schmitt. La racionalidad moderna es impensable sin sus matrices teológicas. Ambos lo saben, pero lo entienden de manera opuesta: en Schmitt hay una utilización teológica de la política mientras que en Benjamin, una lectura política de la teología. La primera era conservadora porque la teología debe estar al servicio del poder; la segunda, revolucionaria, porque la política debe ser cuestionada por las exigencias redentoras de la teología. Pero uno y otro, al igual que ya lo hicieron Hegel y Weber, tenían muy en cuenta el papel de la teología en la historia de la racionalidad y de la política.

Lo que llama la atención en el caso de Benjamin es, según nos cuenta José María González, que esa historia no la lee en los libros sino en las imágenes que ha generado la historia. Las imágenes de Berlín son como un libro abierto para Benjamin en las que quedan explicadas teológicamente la historia de Alemania desde 1814, fecha de la derrota de Napoleón, hasta 1918, fecha de la derrota de Alemania. En ese tiempo Berlín se puebla de monumentos que ilustran la historia desde el punto de vista de los vencedores. Lo que resulta revelador de la investigación que lleva a cabo el autor, siguiendo el rastro de Benjamin por Berlín y París, es la secuencia simbólica que va de la diosa Fortuna, a la diosa Nike, hasta descansar en los Angeles de la Victoria. Una secuencia que quiere dejar patente quién es el nue-

vo pueblo elegido, a saber, aquel que sea capaz de aunar la suerte del afortunado (Fortuna), la legitimidad del vencedor (Nike) y la gracia divina (Angel).

Rosenzweig dio con una clave teórica que Benjamin experimentó vitalmente. Decía Rosenzweig que el cristianismo pervirtió la figura bíblica de pueblo elegido politizándole y generalizándole. Primero, politizándola. Inicialmente la figura de pueblo elegido tenía un alcance simbólico y religioso, pero el cristianismo la materializó dando al pueblo elegido el poder de liderar el mundo. Y, en segundo lugar, generalizándola. El cristianismo entendió que pueblo elegido podría ser cualquiera si era capaz de imponerse a los demás. El siglo veinte –que había comenzado con la victoria de Prusia sobre Francia- era el momento alemán (como fuera el XVIII de Francia o el XVI de España) y lo que hicieron sus gobernantes fue ilustrar con los símbolos de la victoria –que acabaron metabolizándose en ángeles- ese carácter de elegido del pueblo alemán. La teología política no la inventó Benjamin ni Schmitt: estaba en la calle.

Lo que hace Benjamin es rescatar el concepto de teología política, secuestrado por una tradición cristiana que pasa por Hegel y Bismark, y devolverle a sus orígenes judíos. Lo hace transformando al ángel de la victoria (un trasunto de la Nike griega) en el ángel de los vencidos (del que habla en la Tesis Novena). Me parece magistral la investigación que el autor lleva a cabo en el capítulo III, titulado “Walter Benjamin: Angel de la Victoria y Angel de la Historia”. No se podrá hablar de estos temas sin tener en cuenta el minucioso recorrido que hace el autor por la *Siegesäule*, una gigantesca columna, ubicada actualmente en el centro del parque Tiergarten de Berlín, erigida para celebrar las victorias prusianas sobre daneses, austríacos y franceses. Esa columna es como la fragua de Vulcano en la que Benjamin forja con los viejos materiales la nueva interpretación de su teología política.

Benjamin cuenta en *Infancia en Berlín* cómo la visita escolar al citado monumento se convertía en una clase de adoctrinamiento patriótico. Con cada visita se actualizaba “el día de Sedán”, es decir, la fecha del triunfo de los ejércitos prusianos sobre los franceses (2 de septiembre de 1873). Los profesores cincelaban esos sentimientos nacionalistas con las explicaciones que extraían de los relieves en mármol que circundan, a diferentes niveles, la famosa columna. Allí quedaba claro quiénes eran los vencedores y quiénes los vencidos. Al joven Benjamin aquello no pareció convencerle a juzgar por su comentario. Le parecían tan desgraciados los héroes como los derrotados. No veía superioridad en el triunfo. Si le llevaron allí

para que como buen alemán gozara con “la Gracia que rodeaba la figura esplendorosa de la Victoria” que coronaba la columna en forma de ángel, la verdad es que se vino a casa con la sensación de haber “visitado el infierno”, justamente lo contrario de lo previsto.

Esa temprana percepción de la victoria y de la derrota abre un camino que no está aún escrito. Benjamin podía encontrar en círculos comunistas cercanas críticas al culto de la personalidad, también la ambiciosa “Ideologiekritik” del marxismo que ponía en solfa el discurso de los vencedores, incluso las denuncias proféticas a la divinización del poder. Pero lo que se juega en la metamorfosis del ángel de la victoria en ángel de la historia es otra cosa. Lo que ahí plantea es algo más que una filosofía de la historia vista desde los vencidos. Lo que ahí nos ofrece es la posibilidad de un nuevo tiempo construido con los abundantes desechos de la historia. Benjamin transforma la desesperanza de los abuelos en esperanza para los nietos.

No se trata ya sólo de deconstruir el discurso del vencedor teniendo en cuenta la mirada de los vencidos, sino de descubrir en la experiencia del vencido un potencial redentor para el conjunto de la historia.

Ese es el salto que sólo un *Bilderdenker* pueda dar. No hay ideologías ni teorías abstractas que den para tanto. Para hacernos una idea de lo que está en juego habría que tener en cuenta tanto la tradición judía de la prohibición de imágenes como la cristiana que, gracias a su teología de la encarnación, las permite. La imagen nunca podrá alcanzar ni por tanto sustituir a lo representado, pero la representación es posible siempre y cuando remita a lo irrepresentable. En esa doble tradición se mueve Benjamin bajo el lema “per visibilia ad invisibilia”. Lo que Benjamin descubre en esa remisión no es el substrato transcendental de lo aparente (no es la figura de Dios tras las huellas mundanas de su divinidad) sino el precio de la historia. La parte oculta de la realidad es una *Leidensgeschichte*.

Lo que es evidente es que hay todo un camino por recorrer entre la temprana experiencia del joven Benjamin, visitando con su clase la Sieghaus, y la teoría de la historia que subyace en el escrito *Sobre el concepto de historia*. Ese itinerario consiste en pasar del sentido moral del sufrimiento a su dimensión epistémica. Por supuesto que tiene una significación moral. El descubrimiento de las víctimas de la historia, en efecto, denuncia la injusticia que acompaña a la felicidad de los vencedores que no pueden ser felices más que oprimiendo a los más débiles. Pero la gran aportación benjaminiana consiste en desvelar su significación epistémica: co-

mo si la mirada desde abajo proporcionara la perspectiva más completa de la realidad. Y ello es así porque la perspectiva desde los vencedores, que es la que ha dominado, es substancialmente superficial. La superficie, en efecto, es lo aparente, lo que se muestra, lo que ha llegado a ser. Todas esas expresiones son formas de nombrar los hechos (pretérito perfecto del verbo hacer) que es lo que interesa al conocimiento canónico y sobre todo a la ciencia pues ya decía Aristóteles que sólo sobre los hechos hay ciencia.

Pues bien, la afirmación de un valor epistémico del sufrimiento lo que quiere decir es que la “invisibilidad” forma parte de la realidad y que, por tanto, si no se la tiene en cuenta, el conocimiento, por muy envarado de ciencia que se presente, será incompleto.

Para dar el salto de lo visible a lo invisible hay que estar entrenado en un arte que no es del orden conceptual sino de la representación. Esa capacidad, que es la propia del *Bilderdenker*, no se improvisa. Se ha conformado y transmitido fundamentalmente a través de la crítica literaria y de la crítica artística. Gracias a la investigación de José María González podemos reconstruir el itinerario que siguió Benjamin para resignificar la historia de los vencedores en historia de los vencidos con la particularidad de que no se trata de un mero cambio de perspectivas sino de conquista de un punto de vista realmente universal y potencialmente redentor. Es una aportación intelectual de gran alcance.

Reyes Mate

reyes.mate@cchs.csic.es

Robert Kurz, *A democracia devora seus filhos*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2020, 169 pág.

O filósofo social Robert Kurz (1943-2012) é o principal teórico da chamada crítica do valor (*wertkritik*) (cf. Jappe, 2014). Surgida em meados da década de 1980, na Alemanha, esta corrente de pensamento recupera o núcleo radical da crítica da economia política marxiana.¹ Assim, coloca uma grande ênfase no valor como forma *fetichista* de riqueza e de mediação social *constituída* pelo trabalho abstrato despendido coletivamente pelos operários e que, por sua vez, configura uma matriz apriorística *constitutiva* das formas sociais de pensamento, de subjetividade e de ação prevalentes na modernidade capitalista (cf. Jappe, 2020; Larsen *et al.*, 2014).

Com a exceção dos originais na língua de Goethe, o português tem sido o principal veículo para a disseminação da teoria kurziana, conforme atestam os onze livros publicados durante as últimas três décadas (cf. Kurz, 1993; 1997; 1999; 2004; 2010; 2014; 2015; 2018a; 2018b; 2018c; 2019) e as centenas de artigos vertidas para o idioma de Machado de Assis disponíveis no *website* <http://obeco.planetaclix.pt/>.²

A presente obra reúne dois longos ensaios publicados originalmente em 1993 e 1994: “A democracia devora seus filhos – Comentários sobre o novo radicalismo de direita” (21-111), que dá o título ao livro, e “A derrocada do realismo – Notas sobre o declínio da antiga oposição de esquerda” (113-169). A tese central do primeiro ensaio – que considero ser o mais importante e que, por isso, merecerá uma atenção especial nesta resenha – é que tanto o fascismo como o novo radicalismo de direita não são aberrações históricas contrárias à lógica democrática de mercado, mas, em vez disso, são produtos dos processos de imposição (no primeiro caso) e de decadência (no segundo caso) do modo de (re)produção capitalista.

Para sustentar esta tese controversa, Robert Kurz começa por demonstrar que o binómio economia de mercado/democracia liberal possui um “caráter repressivo” e totalitário (24). Trata-se, por um lado, da “ditadura de uma forma social coercitiva” – o valor – sobre as “relações humanas”, ou seja, da “submissão incondicional de todos os momentos da vida à lógica” autotélica do capital (25). A subsistência individual e a reprodução macrossocial são atreladas de maneira fetichista às cate-

¹ Aquela que Robert Kurz designa por parcela “esotérica” da teoria de Marx (cf. Kurz, 2018c: 12-27).

² Fruto das traduções competentíssimas de Boaventura Antunes.

gorias mercantis suprassensíveis que são outras tantas abstrações reais (30) e, portanto, formas de “dominação” impessoais (29, itálico no original).

Por outro lado, as “instituições democráticas” apresentam-se como o polo *complementar* necessário da economia enquanto “sistema produtor de mercadorias” (27). A “liberdade”, a “vontade” e a discussão democráticas são *preformadas* e rigorosamente *delimitadas* pelas “leis” de movimento quasi-objetivas do capital e pelo padrão normativo irracional da rentabilidade decorrentes do processo de “valorização do valor abstrato” (28). De facto, todos os quadrantes políticos pressupõem como autoevidente uma sociedade regida pelo trabalho assalariado, pela “mercadoria” e pelo “dinheiro” (29).

A democracia é, então, na ótica de Kurz, “a forma pela qual se processa a sujeição coletiva ao fetiche do capital” (31), porquanto o seu “discurso” se refere apenas ao melhor modo de executar os “critérios sistémicos cegos” apriorísticos (29). Compete à política *servir* de instrumento facilitador da acumulação de capital através da criação das suas pré-condições institucionais e logísticas (educação, infraestruturas, transportes, etc.), da concessão de incentivos fiscais à criação de postos de trabalho e da codificação de regras jurídicas abstratas (direito) que regulam o entrechoque quotidiano das mónadas concorrenciais (cf. Kurz, 1997: 91-115). Neste sentido, “a democracia não é o oposto do capitalismo, e sim a maneira pela qual o ‘povo’ organizado de modo capitalista se ‘autodoma’ segundo critérios capitalistas” (29). Kurz remata que “democracia e (...) capitalismo se correspondem como dois lados da mesma moeda” (29).

Um dos principais postulados da teoria kurziana enuncia que a modernização se impôs através de processos descontínuos no espaço e no tempo (cf. Kurz, 1999). Assim, mesmo no caso da sua Alemanha natal, um dos países capitalistas mais avançados da época, após a 1ª Guerra Mundial “a lógica económico-empresarial de mercado” e “a democracia no sentido atual” não estavam plenamente estabelecidas (46-47). Subsistiam imensas “reliíquias estruturais estamentais, pré-modernas e guilherminas já apodrecidas” que, no entanto, “ainda não haviam caído” (39), pois “a República de Weimar modificou apenas a forma externa de governo” (38).

Coube então ao fascismo, na sua encarnação nazista, desempenhar um papel-chave na aceleração do processo de imposição do modo de (re)produção hodierno. O ímpeto modernizador foi conduzido sob a palavra de ordem trinitária “trabalho, povo e nação” (46). Em primeiro lugar, o nacional-socialismo desenvolveu “o universalismo abstrato da forma-mercadoria” (47) e “impulsionou a transformação da

sociedade como um todo em uma colônia penal de trabalho abstrato industrial” (51). Por conseguinte, expandiu enormemente o domínio da “racionalidade econômico-empresarial” (51).

Em segundo lugar, o nazismo “promoveu *estruturalmente* a liberdade e a igualdade (...) como categorias funcionais do sistema produtor de mercadorias” (44, *italico no original*). No que toca à igualdade, esta foi fomentada mediante a conversão do “‘povo’ em massa de iguais sem rosto diante do ‘Führer’” (44). Por seu turno, a liberdade foi impelida graças à dissolução das “formas antigas e pesadas de ‘comunidade’” e, em especial, da sua “cultura de estamentos” (44). Assiste-se à constituição definitiva da forma do sujeito (masculino ariano) comcorrencial enquanto “indivíduo abstrato” assalariado e à multiplicação das suas “relações” no espaço-tempo social igualmente “abstrato” do valor (44).³

Em terceiro lugar, o nacional-socialismo permitiu ultrapassar o estatuto retardatário da Alemanha em termos da “constituição política e ‘popular’” que, na perspectiva de Kurz, é a outra face da moeda da criação de uma economia mercantil industrializada (55). Adolf Hitler “tornou a nação definitivamente no sistema de referência do cálculo econômico-empresarial, do trabalho abstrato, do crédito estatal e da regulação política” (55).

Kurz conclui assim que, nas décadas de 1920 e 1930, fascismo e democracia liberal não eram “‘princípios’ externos supostamente contrários”, refletindo, ao invés, “fases de desenvolvimento” assíncronas do capitalismo nos vários países (35). No contexto germânico, o nacional-socialismo foi um “precursor” ou “forma de incubação” da “democracia” de mercado, quer dizer, constituiu um “estágio especial de *imposição*” do modo de vida capitalista em condições socio-históricas específicas (37, *italico nosso*). De acordo com Kurz, “à sua maneira bestial” (39) o fascismo “colocou em curso mudanças sociais estruturais” que eram parte integrante do processo de modernização, até então inacabado (37). Em outros termos, “a formação autoritária fordista do nacional-socialismo representa para a Alemanha o último impulso de uma via de modernização ‘recuperadora’ excepcional” (49).⁴

³ Portanto, a liberdade é entendida por Kurz, antes de tudo, como autopropriedade, ou seja, como a livre disposição sobre a sua força de trabalho que redunde no *dever* de vendê-la em troca de um salário para garantir a subsistência.

⁴ Kurz diz-nos que “essa transformação inevitável do Entreguerras poderia também ter sido realizada por forças liberais, cristãs-democratas ou socialistas de maneira diferente, mais civilizada e menos atroz. Mas essas forças foram simplesmente incapazes de fazê-lo” (39).

Uma vez alcançado este “objetivo (...) sob embrulho ideológico”, a forma política explicitamente “totalitária” pôde ser descartada “após a Segunda Guerra Mundial” (48). Nas palavras do autor,

“o momento externo ditatorial não foi superado, mas internalizado. O alinhamento coercitivo, violento e “totalitário” dos indivíduos ao sistema de reprodução desenvolvido da democracia de mercado (...) podia (...) funcionar ‘por si mesmo’, já que sua implantação havia sido bem-sucedida. (...) [O] momento “totalitário” não desapareceu, apenas se deslocou para a autodisciplina internalizada dos sujeitos da mercadoria realizados” (48-49).

Depois desta análise histórica do fascismo, Robert Kurz volta a sua atenção para a ascensão do novo radicalismo de direita na sociedade burguesa contemporânea. Este fenómeno deve ser entendido no contexto do limite interno absoluto da acumulação de capital (58). Kurz sustenta que, “pela primeira vez na história capitalista, a substância abstrata trabalho (...) encolhe” estrutural e permanentemente “por meio da racionalização” (117) promovida pelas “forças produtivas microeletrônicas” (53), e imposta aos muitos capitais pela concorrência. Assiste-se à queda imparável da *massa* de mais-valia social.

A completude do sistema, sob a forma de “democracia e mercado total”, cede assim rapidamente lugar à sua “desintegração” progressiva (33). Ao nível microsossial, a “liberdade abstrata” do *citoyen* (33) torna-se uma mentira conforme o seu duplo económico – o *bourgeois* – devém supérfluo do ponto de vista do processo de valorização em crise irreversível. Ao nível macrosossial, as instituições democráticas começam a rodar em falso porque “a política é apenas uma *esfera derivada*” sem nenhum “poder independente de intervenção” (83, itálico no original). Todas as suas medidas têm de ser financiadas através de “impostos” ou do recurso ao “crédito estatal” numa altura em que o valor criado na economia mingua a olhos vistos (82).

Em paralelo, a “globalização” do capital erige um “sistema-mundo” finalmente fiel ao seu conceito e, desse jeito, confere uma “nova qualidade” à “internacionalização tanto da produção económico-empresarial (...) quanto dos mercados financeiros” (56). O mercado mundial unificado dificulta cada vez mais a intervenção eficaz dos Estados-Nação, ou seja, “a contradição entre universalismo abstrato” do capital e “particularidade (...) económico-nacional” deixa de poder “ser mantida em equilíbrio”, ainda que precário (56-57). No seu derradeiro “estágio” exprime-se “como autonomização de todos os mecanismos de regulação e como descolamento

do tecido social e de todo o imbricamento cultural” (57). Para Robert Kurz, *a crise da economia capitalista é, ipso facto, a crise da democracia política.*

Segundo o autor, o “novo radicalismo de direita” (21) – transversal aos vários países ocidentais (23) – é um produto direto da “*decomposição*” da “democracia de mercado” como modo de vida social (58, *itálico nosso*). Perante a crescente superfluidade da força de trabalho humana, “mediada pelos mecanismos de seleção socioeconómicos de concorrência”, a “barbarização” democrática (100) consiste em “definir as respetivas populações internas e externas a serem excluídas”, ocultando “esse empreendimento vil sob frases humanistas” (102), e, ao mesmo tempo, em reprimir os párias recalcitrantes.

Gera-se assim um clima social de “medo, mesmo entre aqueles que ainda não são atingidos” (71). Isso é particularmente evidente nos jovens hiper-qualificados “sem perspectivas” (75 e 71), mas também é visível um “pânico tardio” em pessoas mais velhas que veem os seus “sonhos destruídos” (76). Neste contexto, o “sentimento de fracasso” devém “raiva cega” (76), ao passo que “a crise socioeconómica evoca uma situação anómica” (83). De acordo com Kurz, “esse clima é certamente *uma* das causas da nova xenofobia, do novo racismo e do novo radicalismo de direita” (71, *itálico no original*).

A violência inerente à forma-sujeito moderna, ou seja, “a deformação psicológica geral do sujeito da mercadoria forçado a uma permanente autoafirmação abstrata” na concorrência à custa dos demais, é agravada pela conjuntura “da crise do trabalho assalariado fordista em declínio” (73). O medo inconfessado de exclusão social é exteriorizado como violência face ao Outro demonizado – o imigrante, o cigano, o negro, o judeu (pág.71). Portanto, a barbarização do sujeito é o reverso da medalha da barbarização da democracia:

“[O] totalitarismo monetário da democracia de mercado devora os seus próprios filhos. A lógica interna de dominação do sistema democrático de mercado expulsa [os indivíduos] repressivamente e, em seguida, produz como *reação* (...) um eco assassino de si mesma. A democracia e o radicalismo de direita se correspondem como gémeos siameses, conectados internamente através do sistema circulatório do processo de valorização.” (34, *itálico no original*).

Ao contrário do que sucedia no fascismo dos anos 20 e 30 do século passado, “os diferentes elementos sociais constitutivos do novo radicalismo de direita” já não confluem para “um poder central coerente e capaz de reproduzir-se” (63). Logo, Kurz considera que não se verifica um “retorno da nação”, mas sim do “nacio-

nalismo (...) sobre a base da guerra selvagem pela distribuição dos recursos” económicos cada vez mais escassos (59). Em suma, enquanto “o velho radicalismo de direita” fascista “foi um fenómeno da ascensão (...) do sistema produtor de mercadorias, (...) no interior das vestes ainda não completamente preenchidas do universalismo abstrato no campo do trabalho, do povo e da nação”, o novo radicalismo de direita, por sua vez, representa “uma forma visível do esgarçamento daquelas vestes” (59), quer dizer, um “fenómeno regressivo geral” (147).

No segundo ensaio que compõe o livro, “A derrocada do realismo - Notas sobre o declínio da antiga oposição de esquerda”, Robert Kurz identifica um paradoxo no outro extremo do espectro político-económico. Quanto mais a “crise” sistémica da democracia de mercado se agrava, mais ela é recalcada pela “esquerda” (118). Verifica-se uma redução do “interesse pela crítica da economia política” marxiana conforme a esquerda vai perdendo a sua radicalidade e se refugia no elogio do “*modus social* ocidental” e na ontologização das respetivas “categorias” fetichistas (118-119), mormente a mercadoria, o valor, o trabalho, o dinheiro, a “acumulação de capital” e o Estado (121). Este reformismo inconsequente formula os seus “objetivos, demandas, medidas e formas de ação” *no interior* desse arcabouço (123), aceitando como óbvios os critérios da “financiabilidade” (166) e da “rentabilidade” (110).

Portanto, de acordo com Kurz, o “realismo de esquerda” naturaliza as categorias capitalistas basilares e apenas deseja opor a (regulação) política - supostamente neutra ou exterior ao sistema mercantil - à economia perçecionada redutoramente como “mercado”. No entanto, à medida que o limite interno absoluto do capital se faz sentir de maneira mais gritante, o “realismo” (168) - tanto de esquerda como de direita - tende a devir administração repressiva: “No avançar do processo de crise, a *realpolitik*, como *ultima ratio* do estado de emergência da economia de mercado, significa apenas impor às pessoas a ‘realidade’ do sistema de mercado, suas ‘leis’ e ‘regras do jogo’, e sufocar na raiz qualquer tentativa (...) de revolta” (167).

Pode-se concluir que *A democracia devora seus filhos* é uma obra de interesse para o historiador das ideias sociais, porquanto suprime uma lacuna importante na trajetória intelectual Kurz em língua portuguesa, e para o teórico social interessado numa análise crítica do modo de (re)produção capitalista. Em primeiro lugar, estende o conceito de modernização recuperadora de *O Colapso da Modernização* (cf. Kurz, 1999), ainda que de forma modificada, àqueles países da Europa Ocidental que conheceram regimes fascistas no período entre as duas guerras mundiais.

Em segundo lugar, o livro aborda temas nucleares que serão tratados por Kurz com mais detalhe em obras posteriores, nomeadamente a noção de limite interno absoluto como barreira inultrapassável colocada à acumulação de capital (cf. Kurz, 2004: 11-92; 2014: 211-332) e a decomposição barbárica do modo de existência social burguês marcada pelo imperialismo de crise belicista e securitário, pela decadência do Estado de direito, pela violência omnipresente, pela exclusão social massiva e pela proliferação de ideologias reacionárias como o (etno-)nacionalismo, o fundamentalismo e o antissemitismo (cf. Kurz, 2015; 2019).

Ademais, *A democracia devora seus filhos* constitui uma contribuição relevante para o debate acadêmico em torno do fascismo, do populismo e do radicalismo de direita. A originalidade das teses (polêmicas) do autor é evidente quando se tem presente que a esmagadora maioria dos participantes nesse debate ignoram pura e simplesmente a coerção *totalitária* transcendental do processo de valorização. Assim, o “totalitarismo” político (cf. Arendt, 1962), o fascismo (cf. Mann, 2004) e a extrema-direita contemporânea (cf. Renton, 2019) são amiúde encarados como fenômenos completamente estranhos à lógica democrática de mercado. Ao demonstrar que este antagonismo superficial é, na verdade, a manifestação de uma forma abrangente e apriorística de socialização *comum* – o capital –, Robert Kurz oferece uma grelha de leitura profícua da modernidade mercantil.

REFERÊNCIAS

- ARENDR, Hannah (1962): *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: Meridian Books. 7ª Impressão.
- JAPPE, Anselm. *Las Aventuras de la Mercancía*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2020. 2ª Edição.
- JAPPE, Anselm (2014): “Towards a History of the Critique of Value”. *Capitalism Nature Socialism*, 25 (2): 25-37.
- KURZ, Robert (1993): *O Retorno de Potemkin: Capitalismo de fachada e conflito distributivo na Alemanha*. São Paulo: Paz e Terra.
- KURZ, Robert (1997): *Os Últimos Combates*. Petrópolis: Editora Vozes. 2ª Edição.
- KURZ, Robert (1999): *O Colapso da Modernização: Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. São Paulo: Paz e Terra. 5ª Edição Revista.
- KURZ, Robert (2004): *Com Todo o Vapor ao Colapso*. Juiz de Fora: Editora UFJF/Rio de Janeiro: Pazulin. 1ª Reimpressão.
- KURZ, Robert (2010): *Razão Sangrenta: Ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais*. São Paulo: Hedra.

- KURZ, Robert (2014): *Dinheiro sem Valor: Linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política*. Lisboa: Antígona.
- KURZ, Robert (2015): *Poder Mundial e Dinheiro Mundial: Crônicas do capitalismo em declínio*. Rio de Janeiro: Consequência Editora.
- KURZ, Robert (2018a): *A Crise do Valor de Troca*. Rio de Janeiro: Consequência Editora.
- KURZ, Robert (2018b): *A Honra Perdida do Trabalho: O socialismo dos produtores como impossibilidade lógica*. Lisboa: Antígona.
- KURZ, Robert (2018c): *Ler Marx!: Os textos mais importantes de Karl Marx para o século XXI*. http://obeco-online.org/ler_marx.pdf.
- KURZ, Robert (2019): *A Guerra de Ordenamento Mundial: O Fim da Soberania e as Metamorfoses do Imperialismo na Era da Globalização*. http://obeco-online.org/a_guerra_de_ordenamento_mundial_robert_kurz.pdf.
- LARSEN, Neil et al. (2014): "Introduction", in Neil Larsen et al. (eds.), *Marxism and the Critique of Value*, Chicago: MCM' Publishing, ix-li.
- MANN, Michael (2004): *Fascists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RENTON, David (2019): *The New Authoritarians: Convergence on the Right*. Londres: Pluto Press.

Nuno Miguel Cardoso Machado

nuno.cocas.machado@gmail.com

Jason W. Moore, *El Capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficante de Sueños, 2020, 351 págs.

En el encendido debate actual acerca de los orígenes, las causas y las consecuencias del cambio climático, donde el discurso del Antropoceno impone su hegemonía, Jason Moore viene a ocupar un lugar fundamental. Sus estudios sobre historia medioambiental y economía política le han llevado a trabajar el concepto de Capitaloceno, cuyo discurso contra-hegemónico está reportando a su trabajo la atención que merece en la forma de traducciones y publicaciones a otros idiomas. Escrito en 2015, hace apenas un año que se publicó en España su obra fundamental “El Capitalismo en la trama de la vida”. La obra se enmarca en una corriente alternativa de crítica medioambiental que tiene su particular clave de bóveda en una concepción monista y relacional de Sociedad-Naturaleza. En efecto, en contra de gran parte de la crítica ecologista de izquierdas, enmarañada en diagnósticos catastrofistas derivados de considerar toda crisis como resultado de una interacción disfuncional entre la sustancia Naturaleza y la sustancia Sociedad, lo que Moore denomina “aritmética verde”, la propuesta sobre la que reposa esta obra es la de superar este binomio hacia una comprensión dinámica y relacional del continuo que configura lo humano con la totalidad de la naturaleza a la que este mismo pertenece. He ahí “la trama de la vida”. Humanidad y naturaleza se copertenecen, y en sus relaciones tejen la red a través de la cual la vida se articula. La primera parte del libro se enfocará, por tanto, en plasmar esta idea a través de su propuesta del concepto *Oikeios*, en palabras de Moore, “una manera de denominar la relación creativa, histórica y dialéctica que existe entre las naturalezas humanas y extrahumanas” (53). Desde la zona interpretativa que abre este concepto, la Naturaleza deja de verse como una exterioridad pura y se internaliza en la imagen de la naturaleza-como-matriz en la que el propio ser humano deviene, cualificando con su quehacer los modos en que dicha naturaleza, “con una empática n minúscula” (17), se concreta. La idea es, para Moore, hacer entender que el medioambiente no es aquello que pone la Naturaleza como fondo para que la Sociedad Capitalista progrese, sino que todo medioambiente es producido y a su vez produce nuestra sociedad capitalista. No existiría, por tanto, algo así como “Naturaleza + Capitalismo”, sino que más bien nos encontraríamos viviendo ya, de continuo, en una especie de naturaleza o medioambiente capitalista, definido no sólo por valles y montañas, sino también por carreteras y fábricas. Resultaría, por tanto, que el papel que juega el Capitalismo en la trama de la vida sería el de erigirse como un modo concreto de en-

cauzar el *oikeios*, de organizar la naturaleza como totalidad relacional de alcance mundial, de modo tal que pudiera considerarse como un “régimen ecológico” en toda regla.

Y para Moore, toda civilización en tanto “régimen ecológico” determinado, se instaura y se define a partir de lo que se establece como valioso. Por ello es fundamental el lugar que ocupa el valor en la trama de la vida, en nuestro caso, es fundamental entender cómo funciona el valor dentro de *la trama de la vida capitalista*. En una línea, que según marxistas ortodoxos bordearía el revisionismo, Moore pondrá a lanzar su mirada relacional sobre el concepto de valor entendido como trabajo social abstracto, y entender que sólo dicho trabajo crea valor en la medida en que se relaciona con la producción de lo que él llamará “naturalezas baratas”, es decir alimentos, fuerza de trabajo, energía y materias primas de bajo coste. Moore nos mostrará que existe una dialéctica perversa entre el valor generado por el trabajo remunerado en el circuito del capital y su dependencia, por ejemplo, de que los alimentos con los que sostener la vida del trabajador salgan lo más barato posible, es decir, no valgan nada o casi nada. En pocas palabras, para explotar la fuerza de trabajo proletaria será necesario, a la vez, apropiarse de la naturaleza extrahumana en su forma de alimento y materias primas. El valor depende, por tanto, de relaciones de valor que sólo valorizan una cosa en la medida en que desvalorizan otra, por eso, concluye Moore, “la ley del valor en el capitalismo es una ley de la naturaleza barata” (73). Y, sin embargo, no existe la posibilidad de entender la Naturaleza como barata, es decir, como fuente de recursos o cúmulo de “dones gratuitos”, si no se la categoriza antes como externa. El capitalismo depende para su pervivencia de la supervivencia del binomio Sociedad/Naturaleza, de una idea de Naturaleza abstracta que le permita a su vez apropiarse de ella sin medida, sin remordimientos. Y es que, efectivamente, antes de articularse como reserva de recursos a explotar capitalistamente, la naturaleza tuvo que ser desalojada de la auto-identidad humana, tuvo, por tanto, que ser objeto de una mirada que la valorara como externa, y con ello, susceptible de ser dominable.

La Naturaleza Barata, por tanto, es una creación del propio régimen ecológico capitalista, que depende a su vez de un proyecto de externalización de la Naturaleza; a su análisis dedica Moore la segunda y tercera parte del ensayo. Aquí veremos cómo el proyecto de abaratar la naturaleza lo llevará a cabo la praxis mundial del capitalismo en tres momentos, que, funcionando en armonía, lograrán alumbrar los llamados “cuatro baratos” (alimento, energía, trabajo y materias primas). La pri-

mera hélice del motor capitalista del abaratamiento correspondería a las innovaciones técnicas y organizativas que incrementan la productividad del trabajo. La segunda la encarnaría el proyecto ilustrado de la modernidad, el envite racionalista que encara la realidad natural como objeto cuantificable y manipulable. Por último, La tercera hélice, correspondería propiamente a la actividad colonialista, que incorpora a los dominios del capital nuevas extensiones de riqueza natural que explotar sin coste alguno. A pleno rendimiento, esta trinidad genera un excedente ecológico que permite la acumulación de capital sin trabas. Y frente a cualquier crisis de desarrollo que provoque el encarecimiento de alguno de los cuatro baratos, le bastará al capitalismo con poner en marcha cualquiera de sus estrategias, especial y paradigmáticamente la estrategia colonialista, lo que Moore llamará el “movimiento de frontera”.

La idea que pone Moore en juego es la de entender cómo la conquista de nuevos territorios, y la innovación técnica para alcanzarlos y explotarlos, dependen genealógicamente del proyecto de dominación que entra en juego con la modernidad racionalista. En contra del discurso antropocénico, que privilegia la industrialización como explicación simple al cambio climático, Moore sostendrá que la industrialización no es más que la respuesta del régimen ecológico capitalista a su proyecto de acumulación infinita, que se cimenta a su vez sobre el dualismo ontológico cartesiano que estimula las revoluciones materiales y científicas de la Edad Moderna. En contra de cierto “materialismo vulgar” que desprecia la ciencia y la cultura como ejes primordiales en la creación del mundo moderno, Moore considera que “las ideas importan en la historia del capitalismo” (229), y que tanto la ciencia como la tecnología son en sí mismas fuerzas productivas. El capitalismo, entendido como haces de relaciones establecidas entre ideas abstractas y externalistas de la Naturaleza, tecnologías de dominación y explotación, y procesos de acumulación, explicaría de manera más acertada y rica la crisis climática. A la vez, nos mostraría cómo cada movimiento de frontera, cada acto de apropiación capitalista, se cimenta en un proceso de constitución activa de la propia frontera. Toda frontera de explotación, ya sea un nuevo continente, o cuerpos vivos del proletariado, ha sido, previo a su explotación, ideado como objeto explotable, manipulable y dominable. El proyecto capitalista será el de convertir, toda naturaleza, tanto humana como extrahumana, a través de la praxis simbólica y el poder político, en fuente de riqueza que acumular *ad infinitum*. Y, sin embargo, el juego dialéctico de valorar a costa de desvalorizar, de abaratar a costa de colonizar, la capacidad que el capita-

lismo posee para gobernar el *oikeios* en favor de su proyecto, posee sus propios límites.

La problemática de los límites es a la que se enfrenta la cuarta y última parte de “El Capitalismo en la trama de la vida”. Después de exponer cómo el capitalismo se las ha ingeniado hasta ahora para promover el auge del excedente ecológico, ahora se trata de evidenciar y entender la caída de dicho excedente. El alza en los precios de los cuatro baratos desde hace dos décadas, la incapacidad sistémica de las estrategias de abaratamiento para evitar el encarecimiento, le hablan a Moore de la posibilidad de estar presenciando no ya una crisis de desarrollo, sino una crisis epocal, el fin de la era capitalista. Las grandes fronteras, tanto material como culturalmente, están desapareciendo, el agotamiento se hace patente como el momento siguiente al auge en la dinámica dialéctica que vive en el corazón del capitalismo. Porque no se trata sólo de que el agua o el combustible fósil en tanto sustancias escaseen, sino que, desde la perspectiva relacional que establece la trama de la vida, lo que está llegando al límite es la estructuración del *oikeios* capitalista, su capacidad para producir naturalezas baratas. Combustible fósil hay, lo que no hay son modos baratos de apropiarse de él. En un momento determinado del desarrollo histórico en el que se abre paso la trama de la vida, la naturaleza extrahumana deja de funcionar al son que pretende marcar el proyecto capitalista, entrando en contradicción las distintas temporalidades que requieren cada uno: la inmediatez capitalista, y la duración de los tiempos de reproducción de las distintas naturalezas. El “tiempo del capital” no logra la correspondencia con el “tiempo de la naturaleza”, y no sólo eso, la violencia de las estrategias de abaratamiento para que la naturaleza rinda capitalistamente está provocando una respuesta imprevista al cálculo del capital, realizando el dicho de que “lo barato sale caro”. Se trata del auge de lo que Moore llama el valor negativo.

Como claro ejemplo de la apertura de nuevas fronteras con visos de lograr plusvalía, Moore estudia el desarrollo y fracaso de las llamadas revoluciones “verdes”, biotecnologías enfocadas a la modificación genética de especies vegetales, con el fin de mejorar el rendimiento de las cosechas y su tolerancia a la gran toxicidad de los nuevos herbicidas. La estrategia tecnológica para lograr de nuevo alimentos baratos, explica Moore, ha resultado un fracaso, no sólo por no lograr el ansiado rendimiento, sino porque ha desatado consecuencias no previstas que redundan en perjuicio del sistema de acumulación capitalista. La aparición y proliferación imparable de las supermalezas que han evolucionado para responder a la toxicidad de

los nuevos herbicidas, supone un claro ejemplo del valor negativo que conlleva la búsqueda a toda costa de plusvalía. Pero será más bien el cambio climático “el momento paradigmático de la transición al valor negativo” (317). El cambio climático, todo desastre medioambiental aparejado a él en la forma de inundaciones, sequías y olas de calor, se está mostrando como la factura más cara jamás pagada por el capitalismo. Y es que mientras existió la posibilidad de externalizar los residuos y las consecuencias del quehacer capitalista a su periferia, se pudo vivir bajo el embrujo de la acumulación infinita y la Naturaleza como fuente de recursos, sin embargo, a día de hoy, la acumulación de residuos y la merma en la calidad de los recursos (aguas, tierras y aire contaminados) en cada rincón del planeta, muestran la faz de una naturaleza entendida como sumidero del cual no se puede escapar. Todo ello se suma a un tercer elemento de valor negativo que hoy adquiere una envergadura poderosa, la aparición de las superbacterias con su resistencia a los antibióticos, que en combinación con los “flujos globales de naturaleza humana y extrahumana”, afirmaba premonitoriamente Moore en 2015, “apunta a la enfermedad como un importante nexo de valor negativo para las próximas décadas” (326). En efecto, a estas alturas nos podríamos preguntar, gracias al desarrollo de las reflexiones de Moore, ¿ha salido a cuenta la predación capitalista del planeta? El gasto ingente de dinero que los estragos de la pandemia están requiriendo, de las inundaciones en Alemania, de los incendios en Australia, de la ola de calor en Canadá, nos habla de la perversa relación existente entre el valor en el capitalismo, y el reverso de lo que le cuesta. Por ello Moore puede concluir que el calentamiento global “supone una amenaza fundamental no solo para la humanidad, sino, de forma más inmediata y directa, para el propio capitalismo” (332). Porque, efectivamente, el capitalismo lleva en sí la semilla de su propia destrucción, pero no exclusivamente en la forma de la lucha proletaria, sino fundamentalmente en la forma de rebelión de la naturaleza extrahumana. Lo que el proletariado no ha logrado parece que lo logrará la naturaleza, entre otras cosas, porque el proletariado, aún a día hoy, asume el paradigma cartesiano, situándose frente a una naturaleza externa explotable, en lugar de asociarse con ella en un frente común colectivo y matricial contra el capitalismo y todo sistema que tienda a la dominación y al control de la trama de la vida.

“El capitalismo en la trama de la vida”, con su insistencia en darle el lugar que le corresponde a la dimensión relacional entre las naturalezas humana y extrahumana, en orden a comprender cómo se copertenecen y codeterminan, supone

una obra fundamental para ir más allá en la lucha contra el poder capitalista, incluyendo en la misma la resistencia particular de toda naturaleza asediada. El marco teórico aportado por Moore abre, por tanto, un campo de insospechada amplitud para las más diversas y enriquecedoras investigaciones acerca del sistema capitalista y la problemática medioambiental.

Álvaro San Román

a.sanromangomez@hotmail.es

José María Ripalda, *Umbral de época. De Ilustración, románticas e idealistas*, Madrid, Siglo XXI España, 2021, 127 págs.

En octubre de 1819 hace tiempo que Napoleón ha agotado sus Cien Días, pero las viejas soberanías europeas aún tratan de recomponerse. La catástrofe que supuso la Revolución Francesa, desde su punto de vista, es imposible de minusvalorar. La incertidumbre permanece, pues ni la Revolución ni sus enemigos han logrado acabar con ella. Puede decirse que uno de los problemas que produjo la Revolución no fue tanto que generara dicha incertidumbre, como le reprochan desde siempre los conservadores y la mayoría de los liberales, sino haber abierto un horizonte de expectativas que no pudo colmar. Al mismo tiempo, la insatisfacción, el hambre de cambio con respecto a un Régimen no solo antiguo, sino también inflexible, ineficiente e injusto, no terminaron con la derrota revolucionaria. Siguen con nosotros, siguen complicándonos la vida, siguen estimulando nuestros pensamientos, tanto o más de lo que acompañaron la trayectoria vital e intelectual de Hegel y del Romanticismo alemán.

A este respecto, Ripalda recuerda que, preocupado por el devenir de la cuestión alemana (diríamos hoy que “estresado”), Hegel escribe a Creuzer unas líneas que, a mi entender, sirven como clave para acercarse tanto al periodo, en general, como a *Umbral de época*, en particular:

“Pronto voy a cumplir los cincuenta años, treinta de ellos los he pasado en estos tiempos eternamente intranquilos, llenos de temor y esperanza, y esperé que alguna vez se terminaría el temor y el esperar. Lo que tengo que ver es que las cosas siguen igual; en las horas negras uno incluso piensa que van a peor” (99).

“Tiempos eternamente intranquilos” que, pese a la esperanza de algo que los completara, “siguen igual”. Temor y esperanza que, con todo lo que la Revolución ha supuesto, dejan su sitio a horas igual de negras, si no peores. La lectura de *Umbral de época* conecta con la actualidad por esta grieta, a saber, que todos los cambios que indudablemente han sucedido y siguen sucediendo todos los días de la semana dejan su sitio, a su manera, a la sensación de que las cosas siguen igual de negras. En nuestros días, es habitual leer y escuchar que vivimos en un mundo polarizado, gritón e irreflexivo. Desde el punto de vista del mercado intelectual, tanto en su vertiente más editorial-ensayística como en el mundo de internet y los medios de comunicación, es una marca de prestigio (convertida, eso sí, en banal introducción a lo que toque decir o escribir) señalar lo mal que están las cosas, lo negras que son las horas, lo polarizadas que están las opiniones. Podemos aprender

del Hegel cincuentón que en su tiempo esta sensación de tensión insoportable era ya el pan de cada día. Y que, pese a las pretensiones de nuestros ensayistas, la polarización social existe, en términos específicamente modernos, desde que la Revolución no fue capaz de llevar a cabo los procesos de redistribución de renta y oportunidades sociales, económicas y culturales que puso en marcha. La incertidumbre que hoy nos carcome, la precariedad que nos define y aterra a la vez, es el resultado no del cambio social, que no ha dejado de suceder, sino del fracaso revolucionario en Francia y, por extensión, en Europa. Es también el resultado de otras crisis, paralelas y entrecruzadas, entre ellas la del protestantismo. Todo ello en una época en la que Europa importaba más que ahora y todavía podía determinar el destino del mundo al menos occidental. Aunque hayan pasado más de dos siglos y haya tenido lugar un buen número de revoluciones y contrarrevoluciones diferentes a la francesa y norteamericana, es difícil no percibir, mientras se lee *Umbral de época*, la sensación de que aquella resaca no ha terminado.

Estrictamente, el libro se compone de cinco ensayos breves con una introducción y un breve epílogo. En todos ellos, Ripalda parte de la llamada “década prodigiosa”, que va desde 1795-1796 (con las *Conversaciones de emigrados alemanes* y *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* de Goethe, y la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte) hasta 1804-1807 (con las muertes de Kant y Schiller, y con la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel). Se trata de una década, la de la emergencia de Napoleón como fuerza viva, que produjo “efectos espectaculares”, a la manera de un “reventón”, y que nos muestra cómo el pensamiento y la historia tratan de acoplarse, pero chirrían y se tensionan mutuamente. En efecto, “la filosofía pretende guiar al mundo, pero ella misma es síntoma” (14). Cada ensayo aborda una serie de relaciones y problemas filosófico-culturales, desde el ajuste de cuentas de Hegel con el clasicismo y el Romanticismo (y con Napoleón) hasta el retorno de Schelling a las aulas berlinesas, diez años después de la muerte de Hegel, con la intención de borrar de una vez por todas el legado (a su manera subversivo, sin duda anti-aristocrático, por más que la lectura anglosajona lo ubique en la ortodoxia prusiana) del reformismo hegeliano. Kierkegaard, Bakunin y Engels estaban allí, entre otros, y no terminaron contentos.

En mitad de este arco, Ripalda se ocupa de las “románticas e idealistas”, esto es, de las ideas y de las mujeres que desempeñaron papeles bien relevantes en su época y en las vidas y obras de los grandes nombres de su época, por más que estos las ensombrecieran para nuestra historia. Están Mary Wollstonecraft y Mary Godwin

(luego Shelley). Está el rechazo conservador de Edmund Burke hacia las *poissardes*. Está el legado de la *Emilia Galotti* de Gotthold Ephraim Lessing, que muestra cómo la *patria potestas* y el poder varonil, por más que se empeñen, no son suficientes para matar al tirano y hacer justicia. Pero sí pueden matar a una joven cuyo único delito es haber sido acosada sexualmente por un hombre privilegiado. Están las *Universitätsmamsellen*, hijas de académicos de Gotinga que pudieron asistir a la universidad, aunque, salvo una, sin matricularse. Están Christiane Vulpius (luego Vulpius von Goethe), Rahel Varnhagen von Ense y Johanna Schopenhauer. A través de las vidas de estas mujeres, de sus compromisos familiares, inercialmente conservadores, y sus afanes políticos, tendencialmente transformadores, Ripalda describe las ambigüedades del periodo revolucionario. No es solo que la Revolución fracasase, como se ha mencionado, en tanto que trasvase de renta de unos pocos y violentos privilegiados a la mayoría trabajadora. Es que no consiguió, ni mucho menos, acabar con la brutalidad en las relaciones familiares. Estas mujeres no asumen el matrimonio como retirada del mundo social y como sacrificio “natural” por el bienestar de la familia y los hijos. Se mantienen firmes en su sociabilidad. Escriben, traducen y organizan reuniones intelectuales. Para ellas, afirma Ripalda (72), “lo público es importante por lo que significa privadamente. Pero precisamente vivir de otro modo era entonces de un subversivo hoy difícil de entender”.

Umbral de época, pese a su aparente brevedad, está escrito de manera que aspira a ser prolongado por quien lo lee, aun cuando ya ha cerrado sus páginas; a ser leído en otros libros y en otras fuentes, a ser recordado a través de sus personajes, sobre todo de sus mujeres, y de las relaciones que establecen entre ellas y con su entorno.

Ripalda había comenzado con la década prodigiosa que, entre 1795 y 1805, dibuja los límites y las posibilidades del umbral de época que llamamos “Modernidad” y al que, en una medida u otra, todavía nos sentimos vinculados. Al final del libro, vuelve a uno de sus temas preferidos, ya rastreado, de otra manera, en *La nación dividida* (1978, 2016): la existencia en nuestros días, o no, de un “hilo que pudiera enlazar con aquella irrupción deslumbrante de la subjetividad libre, imperiosa por encima de todos los poderes de la Tierra y el Cielo” (123-124). Lo cierto es que cada vez es más difícil pensar lo nuevo como reventón, aunque no por ello las cosas hayan dejado de reventar (y de reventarnos). A la vez, Ripalda (15) tiene razón cuando avisa de que la Ilustración y la Modernidad no nos sirven ya como doctrinas. Solo pueden sernos valiosas trasponiéndolas. Y, sobre todo,

apunta algo muy valioso para una generación, la nuestra, que se ha empeñado en reabrir, en nombre de una radicalidad política que se afirma nada menos que de izquierdas, una supuesta brecha entre la realidad y la ficción, entre la naturaleza y la cultura, entre lo material y lo espiritual, como si la Modernidad, precisamente ella, no nos hubiese enseñado hace tiempo que esa distinción, cuando se traza abruptamente, es en sí misma voluntarista y conservadora. Aunque no siempre se cuenta de esa manera, el gran cambio que trajeron las revoluciones democráticas de finales del siglo XVIII, señala Ripalda, fue más cultural que económico. De ahí la ironía hegeliana:

“La Revolución Francesa fue una catástrofe que desencadenó una larga serie de catástrofes y desgracias. Hegel fue consciente de ello, pero se mantuvo fiel a ella, incluso cuando su derrota se hizo definitiva; seguramente es que encontró en ella algo que era verdad” (122).

Es cierto que mucho dinero no cambió de manos, pero cambiaron muchas cosas en la vida cotidiana. Se mantuvieron no pocas dinámicas e inercias, como el desprecio a las clases populares y serviciales, y a las mujeres, otras fueron disputadas. Sin ir más lejos, como hemos visto con las románticas e idealistas, surgieron notables espacios de inadaptación y focos de rebeldía individual y colectiva. Con todos estos elementos en la mezcla, a partir de esa verdad de las revoluciones francesa y norteamericana, de *Umbral de época* se aprende a no dar por sentada nuestra relación con la Modernidad como una relación lineal. Y se aprende a revalorizar el papel de nuestras conquistas culturales, precisamente por lo que significaron para la vida real, cotidiana, de millones de personas. Estos aprendizajes nos sirven no tanto filológicamente, que también, sino porque los hacemos mientras se nos ocurre cómo hacer todo lo demás que siempre hemos querido y que nos mantiene vivos, filosófica y políticamente: cambiar de vida, cambiar el mundo, aunque suene ingenuo. Porque suena ingenuo. Mejor dicho, mientras se nos ocurre cómo volver a intentarlo. Porque lo intentaremos. Y porque otros lo intentarán después de nosotros. “No es momento de esperar”, dice Ripalda (124) en la última línea del libro. Si cabe un matiz, sería este: nunca lo ha sido, nunca lo es, nunca lo será.

Eduardo Maura

emauraz@ucm.es

Wolfgang Streeck, *Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus*, Berlín: Surhkamp, 2021, 538 págs.

Desde la crisis financiera de 2009 la imagen del capitalismo ha sufrido graves daños. Este modelo económico, que tras el colapso del comunismo soviético en 1990 se presenta como carente de toda alternativa, parece haber llegado a sus límites tras una fase de expansión exacerbada. El reputado sociólogo Wolfgang Streeck entona un canto fúnebre a este sistema. En su último libro, *Entre globalismo y democracia*, promete ofrecer “una economía política en las postrimerías del neoliberalismo”.

Streeck atribuye la marcha triunfal del neoliberalismo entre 1990 y 2009 a una determinada figura del capitalismo que denomina “hiperglobalización”. La caída del muro que hacía de frontera entre los dos sistemas en noviembre de 1989 abrió nuevos espacios para fantasías político-económicas de alcance global. La idea de un nuevo orden mundial unificado, *global governance*, ya no parecía una utopía.

Para ello había que servirse de las instituciones que se habían creado después del final de la Segunda Guerra Mundial con el propósito de revitalizar el capitalismo: el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Pero estas provenían de un sistema que el neoliberalismo combatiría con éxito tras la crisis energética de 1973: el de un capitalismo regulado desde patrones keynesianos.

Hayek, que ya tras la Primera Guerra Mundial había sido el gran adversario de Keynes, había ideado un modelo de crecimiento para el que la democracia representaba un obstáculo de cara al desarrollo económico. Partiendo de esta noción de la economía, los *Chicago Boys* neoliberales se lanzaron a una guerra social contra los estándares mínimos de regulación del Estado de bienestar.

Según Streeck, en 1974 comenzó una “era de ‘reformas’ neoliberales: desregulación, apertura de mercados, libre comercio, *end of welfare as we know it* (Clinton), menos Estado, más mercado y ‘equilibrios presupuestarios’ sin fin”. El desencadenamiento de las fuerzas de mercado, que se asocia a los nombres de Reagan y Thatcher, resolvió la crisis de estancamiento de Occidente, socavó el pacto de clase del Estado de bienestar y compitió con la economía planificada de tipo soviético hasta llevarla al colapso.

Tras el derrumbe del bloque soviético, el Este ofrecía nuevas posibilidades de inversión, materias primas y fuerza de trabajo. La hegemonía estadounidense reformuló las instituciones internacionales para proporcionar un marco financiero y legal en el que la acumulación ampliada de capital pudiera imponerse más allá de las limitaciones del Estado nación.

Streeck argumenta con perspicacia que, si bien la política neoliberal promete “menos estado”, la lógica de la acumulación capitalista sigue dependiendo del Estado-nación para poder garantizar el éxito de sus políticas. Las crisis de este modelo de crecimiento neoliberal reclaman una y otra vez la intervención del Estado. La crisis del coronavirus ofrece a Streeck un material ideal para poder ilustrar las devastadoras consecuencias de una división internacional del trabajo ampliada.

Los momentos en los que la argumentación de Streeck resulta más convincente es cuando critica la autonomización de la economía frente a las instituciones políticas. Para ello recurre a Karl Polanyi –como casi todos los críticos cultos del neoliberalismo–, que abordó las contradicciones entre economía de mercado y democracia en su influyente libro *La gran transformación*. Sin embargo, la posibilidad de reparar el sistema en el sentido que pretende Streeck, que quiere oponer un Estado-nación forjado en los modelos de Polanyi y Keynes frente a la globalización, depende de condiciones que quedan fuera del análisis de Streeck.

El propio Streeck es consciente de esta debilidad de su texto. Su análisis es sólido cuando se trata de describir la impotencia de las instituciones internacionales existentes, pero se revela débil cuando quiere indicar las posibilidades de volver a encauzar una economía que se ha despojado de todas sus bridas. Streeck disfruta poniendo en evidencia las debilidades del poder de Occidente, que ha de pagar su potencia internacional con una creciente devastación social a nivel interno, que disminuye a su vez los beneficios en tanto que implica un incremento de los costes de la globalización.

Streeck se muestra en plena forma cuando critica a las instituciones europeas, que están dominadas por Francia y Alemania. Su argumentación es la de una especie de partidario del *Brexit* de izquierdas, que realmente cree en serio que puede recuperar el control político volviendo a Estados nacionales supuestamente con los mismos derechos.

Como economista político comprende la problemática del euro, que no puede gestionarse desde el modelo de un ama de casa suaba porque tiene que garantizar el equilibrio entre el norte y el sur de Europa. También en este marco aumentan los costes de la internacionalización, lo que hace que la aspiración de que Europa pueda desempeñar un papel global equiparable al de Estados Unidos y China resulte ridícula.

Streeck pone esto de manifiesto de forma contundente a partir de los esfuerzos por lograr una estrategia de defensa independiente a nivel europeo, que ya se ven

frustrados por los intereses divergentes en política exterior de las dos grandes potencias, Francia y Alemania. Para Streeck, Europa no tiene futuro.

Sin embargo, Streeck se muestra totalmente insensible a las consecuencias políticas de su análisis. Es posible que fuera esa indiferencia lo que le llevara a apoyar el movimiento *Aufstehen* junto con Sahra Wagenknecht. Le gusta poner el término “populismo” entre comillas, mientras que Syriza, Occupy y los chalecos amarillos pueden gozar de su simpatía.

Su tono se muestra tajante contra las “élites liberales de izquierda”, a cuyos ideólogos ubica sobre todo entre las nuevas clases medias. El sociólogo apela a una vuelta a la política de “democracia plebeya”, de la que cabría esperar una “recuperación del control” en el marco del Estado-nación recuperado. Pero, ¿quiere transferir el soporte de este proceso a una clase trabajadora cuyo número se reduce de forma irreversible?

Streeck no parece haberse percatado en absoluto del cuestionamiento de la política democrática por el movimiento del *Make America Great Again*. Su economía política no parece tomarse en serio el ascenso del adversario global, China, cuya prioridad no parece ser una acumulación ampliada de capital. Tener un amplio conocimiento en materia económica no basta para protegerse de la estupidez política.

Detlev Claussen

Michael J. Thompson, *The Specter of Babel: A Reconstruction of the Political Judgment*. New York: SUNY Press, 2020, 363 págs.

A propósito de uma conferência de Sartre em Roma, Frederic Jameson (2016, 159) disse o seguinte: “hoje, não se trata de reativar a noção de luta de classes: ela se encontra em toda parte, insuperável. Temos necessidade é de uma apreensão renovada da natureza da consciência de classe e de seu funcionamento”. Não seria exagero dizer que *The Specter of Babel* de Michael Thompson está à altura de fornecer uma resposta adequada a essa tarefa. Apesar da inovação teórica de sua ontologia social crítica, o livro recupera toda energia do humanismo marxista deixado de lado pela virada pós-metafísica do pós-guerra e dá um passo adiante com sua tese de que somos *obrigados a desobedecer* a qualquer sociedade cujos fins sociais não estejam comprometidos com a liberdade de todos os seus membros. Nesse sentido, a teoria crítica do juízo político de Thompson é uma versão mais robusta da tese do jovem Lukács e do velho Sartre segundo a qual a “consciência de classe” é o tipo específico de juízo exigido para superar a “reificação”. Não é por acaso que Thompson argumenta que seu livro não está preso a discussões acadêmicas: seu principal objetivo é recuperar a capacidade para juízo crítico dos indivíduos modernos (19)*.

A principal motivação de *The Specter of Babel* é a perda da capacidade de julgar que a sociedade cibernética impôs a nossa subjetividade coletiva. O que está presente tanto na crítica social ordinária quanto nas tentativas teóricas contemporâneas em reconstruir o juízo político. Para Thompson, na sociedade cibernética as duas principais patologias da modernidade capitalista são fortalecidas por dois motivos: (i) a padronização técnica do mundo social necessária para melhorar a lógica da produção; (ii) os efeitos subjetivos que as reações coletivas e sociais a essas tendências produzem na individualização das concepções de bem (4). As duas principais formas dessas patologias são a reificação e o relativismo. No primeiro caso, o processo de produção de mercadorias de alta tecnologia e os imperativos de acumulação tornam a subjetividade moderna cada vez mais fragmenta e incapaz de apreender a totalidade dos fenômenos sociais. Por seu turno, reflexões teóricas reificadas somente chegam a concepções formalistas de bem. Em segundo lugar, já que a experiência temporal das identidades coletivas é acelerada, disso resulta uma tendência relativista que assume valores culturais particulares para construir concepções substantivistas de bem.

* Os números entre parênteses referem-se ao livro revisado.

Reificação e relativismo são patologias que permeiam práticas sociais ordinárias e, por diferentes formas, tornam os sujeitos incapazes de uma reflexão concretamente universal sobre o conceito de bem que uma crítica social mais robusta exige. Não obstante, tais patologias também colonizam as reações teóricas em seus esforços de oferecer um juízo político adequado a essa sociedade cibernética. Tendo isso em mente, deveríamos notar que *The Specter of Babel* desenvolve temas já trabalhados em *The Domestication of Critical Theory* (2016). Por essa razão, Thompson (3) retoma sua tese de que o paradigma não-fundacional e pós-metafísico da Teoria crítica contemporânea “falharam em fornecer uma teoria adequada da ética e do juízo e que uma concepção mais crítica do juízo político é necessária”. Sua tese é a de que reificação e relativismo não possuem apenas efeitos práticos nos indivíduos e grupos sociais, mas também estão refletidos nas tendências hegemônicas da teoria crítica. Isso não as torna apenas incapazes de superar o dilema do substantivismo e do formalismo: o ponto é que elas não conseguem estabelecer um conceito de razão prática informado por uma explicação ontológica necessária para pensar alternativas reais. Thompson crê que se quisermos recuperar nossa capacidade de julgar, então temos de retornar às convicções fundamentais do Iluminismo sobre uma sociedade livre e racional. Essa é a razão pela qual ele atualiza Hegel, Marx e Lukács para apresentar (i) uma ontologia social crítica; (ii) um conceito de razão prática comprometido com (ii a) uma infraestrutura metafísica da razão e (ii b) uma teoria socio-ontológica do valor; e (iii) deriva disso uma teoria do juízo político capaz de responder objetivamente a assim chamada questão da filosofia política moderna: o que legitima nossa obrigação? (17).

A primeira parte do livro, “In the Courtyard of Babel”, apresenta uma crítica imanente das três principais tentativas do Pós-Guerra em reconstruir uma teoria normativa do juízo político: Hannah Arendt, Jürgen Habermas e Axel Honneth. A melhor forma de explorar os capítulos dessa primeira parte passa por uma recapitulação de seus três conceitos fundamentais: (i) “a sala epistêmica de espelhos”; (ii) “dominação/poder constitutivo”; e (ii) “implicação avaliativa”.

As teorias contemporâneas da razão prática adotaram “a hermenêutica, a intersubjetividade, o discurso e o reconhecimento como bases para o juízo crítico” (30). Todas são caracterizadas como pós-metafísicas porque buscam se livrar de pontos de vista fundacionais, i. e., qualquer metafísica transcendental ou categoria empírica que possa ser usada para fundamentar o juízo político. O ponto chave é que elas não concordam com a existência de qualquer critério objetivo *a priori* que possa

embasar um juízo político crítico. Teorias pós-metafísicas afirmam que o critério objetivo deve ser intersubjetivamente alcançado por meio da experiência da troca de razões e por meio do uso das dimensões justificatórias da razão prática. Para Thompson (30), essa tendência está sujeita ao “problema da sala epistêmica de espelhos”. Já que, para elas, conceitos de bem, ou mesmo “justiça” e “liberdade social”, não estão fundamentados em qualquer aspecto objetivo da realidade social, elas são incapazes de fornecer segurança ontológica: elas podem espelhar em suas saídas normativas, as patologias imanentes aos seus contextos de análise carentes de pressuposição.

Para enfrentar este problema, temos que distinguir entre patologias sociais de primeira e segunda ordem (31). Patologias de primeira ordem, como a reificação e o relativismo, afetam as próprias relações sociais que constituem nossas experiências fenomenológicas e intersubjetivas. Se não nos dermos conta que nossa experiência é constituída patologicamente e, por conseguinte, tentarmos fundamentar o juízo político imanentemente aos contextos dessas experiências, podemos reproduzir estas patologias em um nível teórico. Sendo assim, surgem patologias de segunda ordem. Por exemplo, a perda da capacidade de julgar. Nesse sentido, as tentativas contemporâneas de reconstruir o juízo político falham em fornecer uma alternativa às patologias sociais. Isso porque tornam-se incapazes de separar objetivamente sociedades patológicas de sociedades desejáveis. Disso se segue que a ausência de “fundação externa” faz com que essas teorias sejam acéticas. Parece que as teorias da intersubjetividade estão presas em uma sala epistêmica de espelhos (elas “refratam” patologias) e, conseqüentemente, não conseguem apreender qualquer critério objetivo para informar o processo avaliativo dos juízos políticos (307). O jogo de dar e receber razões, mais do que ineficaz na crítica das patologias que são reais em um sentido ontológico, reproduz as patologias no conteúdo cognitivo dos juízos por ele formado. Uma vez que todas essas teorias colocam um abismo entre declarações normativo-avaliativas e declarações empíricas-objetivas, elas não pensam que o juízo político sempre possua um conteúdo cognitivo. Com isso, se esquecem que ele está submetido às dinâmicas das relações sociais existentes, muitas vezes patológicas.

Não é necessário reconstruir cada um dos argumentos extremamente perspicazes que Thompson levanta contra a virada pós-metafísica. Todavia, há um conceito fundamental que ele recupera de seu *The Domestication of Critical Theory* (Thompson, 2016: 28ss) que facilita o esclarecimento do porquê teorias intersubjetivistas

não compreendem os efeitos teóricos de patologias de primeira ordem “poder constitutivo” (37). Este conceito se refere ao fato de que a dominação nas sociedades modernas não opera apenas por meio de “poderes concretos” (trabalho assalariado, racismo, opressão de gênero etc.), mas por uma “dominação constitutiva” (93). Em outras palavras, o poder e a dominação podem desempenhar “um papel ativo e formativo no desenvolvimento do ego, mas em um nível mais fundamental, também desempenham um forte papel moldando o mundo do discurso” (93). Além de moldar nossa experiência fenomenológica, patologias sociais de primeira ordem permeiam nossas trocas intersubjetiva com os outros. Por exemplo, a reificação não leva apenas à atomização e à incapacidade de apreender a realidade social, mas infecta a dimensão linguística da nossa vida cotidiana. Apesar desse tipo de dominação depender de formas concretas de poder, ele opera na formação de nossas orientações de valor, normas e práticas institucionais. Um caso padrão que ilustra essa situação é o modo como procedimentos legais orientam nossas relações sociais. Eles não apenas reificam as normas jurídicas de nossa subjetividade, mas a própria linguagem através da qual nós experienciamos, compreendemos e falamos sobre essas normas. Se a crítica parte de contextos pragmáticos de desacordo ou exploração para julgar as patologias sociais contemporâneas sem transcendê-las, é possível que o resultado seja uma aceitação tácita da gramática básica dessas relações, ao invés de uma recusa. Assim, o conceito de “poder constitutivo” demonstra um tipo de dominação que teorias intersubjetivistas não podem explicar (95).

Um outro conceito importante que sustenta a crítica de Thompson (112) da virada pós-metafísica é “avaliação implicativa”. O contexto no qual ele usa esse conceito tem a ver com sua objeção da noção de “acordo mútuo” de Habermas. Tais teorias afirmam que em contextos pragmáticos de desacordos políticos e morais, a força ilocucionária do discurso humano alcança o consenso e justificações razoáveis por meio dos critérios de generalização e reciprocidade (88). A crítica de Thompson é a de que Habermas não apreende a relação entre “dominação constitutiva” e “contextos pragmáticos”. Deveríamos prestar mais atenção aos enunciados do caso padrão de homofobia de nossos dias: “Homossexuais não deveriam ter permissão para se casar” (106). Se nós pensarmos que a homofobia é meramente uma questão de desacordo e, por conseguinte, que o homofóbico é apenas irrazoável por não conseguir empregar generalidade e reciprocidade em seus juízos, então a troca de razões o faria perceber que o uso dos termos neutros de sua declaração (“não deveriam” e “ter a permissão de”) não são universalizáveis. Portanto,

teorias intersubjetivistas pensam que patologias sociais, tais como a homofobia, são um comportamento pragmático irrazoável.

O conceito de “poder constitutivo” ajuda Thompson a mostrar que perspectivas intersubjetivistas desconsideram os modos de socialização que subjazem aos contextos pragmáticos. Thompson observa que a subjetividade humana é constituída através de uma semântica impregnada de orientações de valor e atitudes afetivas onde as patologias sociais operam. O homofóbico não é apenas uma pessoa irrazoável, ele possui uma compreensão avaliativa que corrompe e distorce o que “homossexual” e “casar” realmente significam. As patologias de primeira ordem socializam uma série de grupos sociais como homofóbicos e, por isso, eles não interpretam tais substantivos como se fossem termos neutros como “uma pessoa atraída por pessoas do mesmo sexo” ou “instituição matrimonial entre duas pessoas”. A semântica dessa socialização é permeada de orientações patológicas de valores, onde o substantivo “homossexual” conota “pessoas depravadas e perigosas” e “casamento” conota “instituição matrimonial entre duas pessoas de sexo distinto” (108). Podemos ver que a semântica da socialização afetada por orientações de valor possui uma “implicação avaliativa”, a qual refere-se a uma estrutura patológica mais profunda que não aparece na superfície pragmática do desacordo irrazoável. É precisamente essa “implicação avaliativa” dos substantivos que as teorias intersubjetivistas falham em compreender por que estão prestas à dimensão pragmática da linguagem.

Para Thompson, a resolução discursiva proposta pelos intersubjetivistas em vez de levar ao “entendimento mútuo”, pode acabar colocando em contato orientações patológicas de valor tão divergentes que é mais provável que o desacordo se transforme num desacordo sobre formas de vida. De acordo com Thompson (2020: 152), esse falha do paradigma da “razão justificatória” é suficiente para “abandonar a ideia de que não há ‘posição privilegiada’ para a crítica” (2020: 37). No entanto, a crítica de Thompson não mobiliza apenas objeções teóricas a outros projetos críticos. Seria melhor designá-la como uma teoria social das perspectivas contemporâneas da crítica social. Nesse sentido, essa insatisfação geral de *The Specter of Babel* é parte de uma teoria propositiva. Sua tese é a de que devemos adotar um ponto de vista ontológico que possa informar critérios ao juízo político, o que ele chama de ontologia social crítica.

“Beyond Babel”, a segunda parte do livro, apresenta a parte “positiva” do livro e começa com um extenso e interessante capítulo no qual filósofos como Aristóteles,

Rousseau, Hegel e Marx são considerados partes da tradição da “ontologia social”. Na interpretação de Thompson, esses autores também são defensores da tese de que somos coletivamente dotados de capacidades constitutivas que aspiram à autorrealização. Geralmente, isso serve como fonte de informação dos critérios de suas teorias do juízo. Por essa razão, essa breve história da ontologia social desempenha um papel fundamental na recuperação da noção de filogênese para a Teoria Crítica (218). Ao final, Hegel e Marx aparecem como os teóricos mais importantes da liberdade social e as principais inspirações da ontologia social crítica. Uma análise dos seguintes conceitos pode nos ajudar a compreender com mais clareza o projeto de Thompson: (i) os modos, as propriedades e os níveis da ontologia social crítica; (ii) um conceito de razão prática que explique a ontologia do valor e uma infraestrutura metafísica da razão que se pergunte pela totalidade social; (iii) a infraestrutura dos juízos crítico-ontológicos e a noção de coerência ontológica; (iv) autonomia expandia; e, por fim, (v) a obrigação política.

No que segue, exponho algumas indicações gerais das propriedades, níveis e modos que constituem as categorias da ontologia social crítica (231). Quando nós descrevemos esquemas sociais ou objetos tais como “parques”, “restaurantes”, “dinheiro” ou “família”, não estamos interessados em descrever as propriedades naturais que também são parte desses fenômenos. Há um aspecto “objetivo” desses esquemas sociais que vai além de sua constituição sensível. Um “parque”, e.g., não se reduz a um gramado ou às propriedades físicas de seus balanços. Parques possuem um tipo de “objetividade social” que transcende o reino da intersubjetividade porque, apesar de dependerem de uma intencionalidade coletiva e de práticas que concordem que se trata de um “parque”, eles nos comprometem com um “fato social” independente de nossas crenças. Essa “objetividade social” é a primeira propriedade da ontologia social crítica.

A segunda propriedade da ontologia social crítica é que “fatos sociais” são, ao mesmo tempo, sistêmicos e possuem “poderes sociais”. Um “fato social” apenas possui “poderes sociais” sobre os agentes porque ele está sistematicamente enraizado em outros “fatos sociais” que exercem normatividade sobre e dotam de validade objetiva nossas práticas (233). Ir a um “parque” pode ser uma atividade prazerosa, mas certamente exerce uma “normatividade” ou um “poder causal” para que as pessoas que o visitem o frequentem com um propósito específico: digamos, prazer. Esse “poder causal” é o resultado de uma série de atividades complexas que modelam o que um “parque” é. Isso pode ser dito de qualquer “esquema social”. O pon-

to chave é que *esse tipo de série* de atividades sociais complexas é o que permite que “fatos sociais” sejam sistêmicos e possuam “poderes causais”. Por fim, uma terceira propriedade que diz respeito à especificidade ontológica dos “fatos sociais” é que eles são constituídos por normas e valores. Por isso, a atividade coletiva é essencial para os “fatos sociais” existirem: sua causalidade é experienciada como uma relação complexa entre normas e valores. Sem dúvida, essa atividade intersubjetiva das práticas sociais guiadas por normas não é suficiente por si só para falar de ontologia social. Mas sem ela, a “objetividade social” e os “poderes causais sistêmicos” não conseguem descrever “fatos sociais”. O que justifica isso é que a transformação de normas e valores transforma os próprios esquemas sociais (235).

A tese da “objetividade social” é apenas o começo na superação do paradigma “pós-metafísico”. Isso porque se as propriedades da ontologia social descrevem a especificidade da “aparência social” de certos processos, então elas ainda não descrevem a totalidade da realidade social. Embora “normas” e “valores” sejam partes da ontologia social, elas são “subjetivas” e acompanham as outras duas propriedades que são “objetivas”. Thompson diz que as propriedades estão fundadas em dois diferentes “modos” da ontologia social: o subjetivo e o objetivo. “Normas” e “valores” são propriedades especificamente sociais. Porém, elas não são explicadas apenas objetivamente. Mas antes de analisar a diferença específica do modo objetivo, é importante salientar que a possibilidade da transformação social só é garantida pelos dois modos juntos. Pois se a transformação de “normas” e “valores” é uma transformação da subjetividade coletiva, então as duas series de propriedades fundadas em modos objetivos não são eternas e possuem variabilidade histórica.

Se pensarmos sobre os “poderes causais” e a “objetividade social” de “família” como esquema social, então veremos que as propriedades do modo objetivo de existência são uma esfera ôntica; um modo de aparência da “família”. Em um determinado período histórico, pode ser que “família” não inclua a instituição matrimonial entre pessoas do mesmo sexo. Não precisamos, contudo, assumir isso como se fosse a totalidade da realidade social de “família”. Esse fenômeno trata-se de sua forma historicamente específica de aparência em um determinado tempo. Suponha que as “normas” e os “valores” de família tenham sido transformados e a instituição matrimonial agora abarque novos tipos de instituição matrimonial. Deveríamos notar que é possível transformar a “família” – ou qualquer outro esquema social – em um nível ontológico e não apenas ôntico. A mudança das “normas” e “valores” implica uma alteração na estrutura ontológica de “família”. O nível onto-

lógico se ocupa do núcleo constitutivo de um esquema social particular. Há uma potencialidade inerente aos seus níveis constitutivos mais básicos que não é completamente realizada na experiência de “família” como união matrimonial de pessoas do mesmo sexo. A distinção entre os níveis ôntico e ontológico prepara Thompson (236-7) para mostrar que as propriedades, os modos e os níveis da ontologia social crítica são todos sistematicamente relacionados. Nesse sentido, a distinção entre modos subjetivos e objetivos é uma contribuição original de *The Specter of Babel* (2020: 238).

Esquemáticamente, os modos objetivos da ontologia social crítica são relações, estruturas, processos e fins (251). Nenhum desses modos objetivos existe independentemente dos outros. As quatro categorias analíticas apenas servem como uma abstração para fornecer uma compreensão da extensão de cada domínio. Todavia, a relação entre cada um desses modos também possui suas especificidades. Por exemplo, relações sociais “constituem a estrutura essencial de qualquer socialidade” (240). O nexos entre relações sociais e estrutura é o de que a natureza das “relações sociais” forma a estrutura da ontologia social (e.g., “dinheiro”, “linguagem”, “trabalho” etc.). No caso do “dinheiro”, sua natureza forma a estrutura na qual trocas são possíveis. Em uma sociedade capitalista, o “dinheiro” (o equivalente geral que atravessa todas as relações de troca) constitui as características básicas das outras relações sociais como capital, mais-valor etc. Mas o que está em jogo aqui é o vínculo abstrato que “relações sociais” e “estruturas” possuem em todas as formas sociais: sua existência *social* é a natureza das relações que constituem a estrutura de qualquer entidade desse tipo. Se quisermos analisar uma forma social, não deveríamos separar abruptamente as “relações” das “estruturas”, mas compreendê-las em sua conexão *interna*. Nesse caso, o tipo de específico de conexão interna é que a *natureza* das relações fornece a estrutura específica de qualquer forma social particular. Se a estrutura da ontologia social é constituída por relações, isso implica que suas relações não são formadas por termos predicativos externos. A tese de Thompson diverge da perspectiva aristotélica de acordo com a qual uma “relação” é um acidente entre duas ou mais “substâncias” distintas. Em vez disso, “a natureza de uma coisa é dependente de uma outra, por isso ao *relatum* é dada primazia em relação ao *relata*” (242). Para ficar com um exemplo, enquanto a tese aristotélica explica a relação social “família” como uma relação entre duas substâncias de entidades distintas como “pai” e “filho”, uma ontologia relacional explica “pai” e “filho” como membros constituídos, totalmente dependentes e, mais importante ainda,

produzidos pela relação “família”. O ponto é que a tese de que relações constituem a estrutura básica de qualquer esquema social nos permite verificar, de acordo com os níveis que explorarei a seguir, se uma relação estrutura um esquema social que pode desenvolver todas suas capacidades filogenéticas constitutivas ou não.

Mas estruturas relacionais não são estáticas. Assim, Thompson introduz um terceiro modo objetivo da ontologia social crítica: os processos. Dizer que a estrutura relacional de uma sociedade é processual significa que elas constituem “um grau de mudança na estrutura do objeto ou em sua relação com os outros” (245). Voltemos a nosso exemplo. Ainda que a estrutura básica do ser “família” é formada por relações sociais, os membros dessa relação (pais, filhos etc.) estão sujeitos a diversificarem em distintos graus de variação e possuem uma relação de segundo grau com outras partes. Se “pai” e “filho” são produzidos por uma estrutura relacional de primeira ordem, a relação entre eles diverge da relação que existe entre os irmãos. Em certo sentido, a despeito de serem produzidos pela estrutura relacional da “família”, as propriedades que constituem e definem um “filho” ou um “pai” possuem uma variação gradativa que não é reduzida ao estatuto de “membros da família”. Isso indica que há uma espécie de autonomia relativa em cada nível relacional dentro de uma mesma relação. Seja como for, o modo processual da ontologia social também está relacionado ao fato de que as partes são formadas conjuntamente. Um “filho” é constituído como tal porque é produto da família como “estrutura relacional”, mas “filho” está em uma relação específica com seu pai, sua mãe e irmãos que também lhe constituem. Afirmar que a ontologia social é processual evita um “essencialismo forte” de fundo, já que não há uma descrição singular sobre a “natureza” de um esquema social. O que deve ser considerado é que as relações e estruturas estão sujeitas a processos mais amplos que a tornam parte de uma totalidade.

Fins sociais constituem o último modo da ontologia social. Toda estrutura relacional e processos que animam sua dinâmica possui certos propósitos que dirigem as práticas sociais. O propósito de uma família pode ser o amor e, nesse sentido, esse fim social “possui uma relação *causal regressiva* sobre os outros modos” (249). A especificidade das relações sociais é que elas constituem a estrutura dos “fatos sociais”, a das estruturas é que elas distinguem o domínio socio-ontológico de outros domínios e a dos processos é que eles conectam as estruturas relacionais à totalidade das atividades humanas. A especificidade dos fins, por sua vez, é que eles possuem uma *causação regressiva* sobre os outros modos. O que significa dizer que os

fins moldam de forma peculiar todos os outros modos objetivos por meio de práticas, normas e valores específicos. Por exemplo, “escolas” produzem o “professor” e o “estudante” de acordo com seu próprio propósito, o qual pode ser aprender, ensinar, estudar etc. A “família” possui o amor entre “pais” e “filhos”. Por essa razão, o propósito de uma relação social particular, como Thompson enfatiza, é o núcleo dos juízos críticos. Pois a distinção entre os níveis ontológico e ôntico está relacionada ao tipo de fim que causa regressivamente os modos de existência social de um esquema particular (família, escola etc.): enquanto certos fins realizam as capacidades filogenéticas básicas para autorrealização, outras podem atuar para obstruí-las e produzir patologias. Submeter a diferença entre fins patológicos e aqueles que não são ao escrutínio crítico é uma tarefa que só pode ser feita se compreendermos os níveis estruturais que instanciam os modos da ontologia social.

Há cinco níveis estruturais da ontologia social distinguidos por Thompson (255ss): filogenético, morfogenético, praxiogenético, teleogenético e ontogenético. Diferentemente dos modos e propriedades, estes níveis não estão estruturados em uma determinação mútua e recíproca, eles possuem dependências assimétricas uns sobre os outros. Os níveis “superiores” (ontogenético e teleogenético, e.g.) possuem apenas uma autonomia relativa em relação aos níveis “inferiores” (e.g., praxiogenético e filogenético). Essa é a razão pela qual eles possuem uma evolução estrutural, na qual cada um é mais fundamental do que o outro na vida social. O primeiro nível, *filogenético*, tem em vista as *capacidades constitutivas básicas da socialidade humana* como gênero. Nesse sentido, esse nível também denota os potenciais que podem ser realizados ou não, de acordo com os propósitos da vida social em questão (255 *in fine*). Consequentemente, o nível teleogenético possui uma conexão essencial com a base constitutiva do que chamamos de “ser social”. O nível *morfogenético* diz respeito à *forma* específica que os recursos constitutivos do nível filogenético assumem em articulações particulares de seus modos de existência. Basta lembrar que as relações sociais feudais estruturam as capacidades constitutivas dos seres humanos de maneira diferente que as capitalistas e essa organização é um tipo de *mudança de forma* de nossas capacidades constitutivas (256). Cada forma específica de vida social assume determinados tipos de *práticas, normas e valores* que lhes são próprios. A esse respeito, o nível *praxiogenético* organiza, de acordo com a morfogênese específica de um esquema social particular, os modos subjetivos da ontologia social. Portanto, conjuntamente ao nível morfogenético (onde as estruturas rela-

cionais e os processos operam), o praxiogenético (no qual, normas, valores e práticas operam) ajuda a moldar a intencionalidade coletiva de um esquema social ou até mesmo de uma sociedade inteira (257-8).

Como mencionei acima, todas estruturas relacionais da sociedade possuem fins que tem uma “causação regressiva” sobre os outros modos e propriedades da vida social. O nível *teleogenético* dota nossas capacidades constitutivas com *uma função*. Se o fim de uma determinada sociedade são os imperativos de acumulação de capital, então os modos subjetivos e objetivos desses níveis estruturais bloquearão nossas capacidades constitutivas na realização de seus verdadeiros propósitos de liberdade social. Tanto é assim que o nível teleogenético demonstra como fins sociais afetam os outros dois níveis imediatamente inferiores: a morfogênese e a praxiogênese. Disso se segue que o “propósito das relações, as normas e práticas que orientam e moldam nossas capacidades filogenéticas são, portanto, a pedra de toque da ontologia social crítica” (258). Por fim, o *nível ontogenético* se ocupa da aparência social específica que cada sociedade ou esquema social assume. Essa aparência é constituída por uma *multiplicidade de esquemas sociais* (parques, famílias, conversas, dinheiro, trabalho etc.). Sua referência são os aspectos ônticos, reais e imediatos de qualquer forma social.

Mas os níveis estruturais não são organizados de acordo com divisão clássica da metafísica tradicional enquanto “essência” e “aparência”. O ponto de Thompson é mostrar como sua metafísica é crítica, descritiva e imanente às formas sociais. Níveis estruturais explicam a gradação da conexão entre as dimensões mais essenciais de uma forma social e o porquê de ela aparecer dessa forma específica. A noção de totalidade social permite Thompson dizer que uma descrição do nível “ôntico” sem uma reconstrução de sua gênese de acordo com os níveis inferiores está destinada a falhar na captura do estatuto ontológico de normas e valores. Por isso, toda tentativa de construir um juízo crítico da sociedade sem assumir estes aspectos cairá no “problema da sala epistêmica de espelhos”. A ideia é que uma sociedade deve ser avaliada de acordo com o modo como as capacidades constitutivas básicas do nível filogenético são realizadas. A chave é compreender a relação entre o nível teleogenético e filogenético. O que implica dizer que a estrutura de um juízo crítico necessita de uma ontologia social crítica para que seja capaz de vislumbrar uma forma não-patológica de realizar as potencialidades humanas. Thompson está comprometido com um “perfeccionismo moral fraco” próprio à tradição do marxismo-humanista. Essa teoria da ontologia social crítica informa um conceito de razão

prática que supera a razão justificatória e apresenta uma explicação ontológica dos valores, bem como da estrutura metafísica que apreende o modo específico de articulação entre “aparência” e “essência” dos níveis estruturais da ontologia social da sociedade cibernética.

Mas o que significa dizer que os valores possuem uma natureza socio-ontológica? Para Thompson (2020: 276), a tese de que os valores dependem de práticas sociais meramente “nos dá uma ideia aproximada [...] mas as questões sobre a validade dessas práticas e, *mutatis mutandis*, da validade dos valores, exige mais do que isso”. Ou seja, para escapar do paradigma intersubjetivista, uma teoria ontológica do valor não pode meramente se ocupar dos modos subjetivos da ontologia social crítica. O estatuto ontológico dos valores requer “razões que sejam ressonantes daquelas *fins e propósitos* que são racionais, isto é, que expressam e constituem as formas sociais que fortalecem a realização das capacidades humanas” (276 *in fine*, grifos meus). Devemos perguntar a nós mesmos sobre alguns valores sociais: amizade, família, fraternidade, liberdade etc. Mas por que esses esquemas sociais *são* valores? A resposta de Thompson (2020: 278) está entrelaçada com sua noção de que a razão prática possui uma estrutura metafísica. A razão prática não é uma razão justificatória que segue os critérios de generalidade e reciprocidade, mas nos permite submeter as relações existenciais entre as capacidades constitutivas das atividades humanas e os fins que as moldam a uma análise crítica. Por exemplo,

“Podemos dizer que as razões que sustentam uma amizade deveriam ser julgadas com base na extensão em que o benefício mútuo é concedido a cada membro. Se existe uma hierarquia entre os dois [...] há uma erosão instrumental do conceito de amizade e, mais essencialmente, [...] da relação de amizade” (278).

Essa ilustração nos leva ao cerne da questão. A razão prática possui uma estrutura metafísica que demonstra como um esquema social (e.g., a amizade) articula as propriedades, modos e níveis de sua existência social no mundo. Tendo isso em mente, conseguimos verificar se o propósito social que causa regressivamente suas estruturas relacionais, processos e normas realiza a liberdade e o benefício mútuo dos seus membros ou se as corrompe de modo instrumental: se apenas um lado é beneficiado, então existe alguma patologia que não permite aos “amigos” completarem uns aos outros e assim por diante. A estrutura metafísica da razão prática emite juízos que não são simplesmente baseados nas estruturas ontológicas que constituem a essência da amizade. Se a razão justificatória está presa às interpretações intersubjetivas do jogo de dar e receber razões sobre o que “amizade” signifi-

ca em contextos pragmáticos, a razão prática crítica, por sua vez, analisa as estruturas relacionais efetivas que formam a amizade e verifica se ela realiza o potencial de seus membros ou não. Esquemas sociais tais como a amizade não são intrinsecamente naturais ou princípios abstratos aos quais o mundo se conforma. Eles são valores com um lastro ontológico porque implicam “características estruturais-relacionais, normas, práticas e propósitos que constituem a amizade” (278). A ontologia do valor é constituída por propriedades que são puramente sociais e relacionais. Isso não implica uma “metafísica transcendental” do valor, mas uma “metafísica imanente”: a substância ou o ser do valor “consiste nas formas que as estruturas socio-ontológicas da realidade são formadas, e essas formas são constitutivas da realidade social sob a qual vivemos” (278 *in fine*, grifos meus).

Contudo, se o conceito ontológico de valor está fundado em uma teoria da razão prática que não é meramente normativa, mas que possui um conteúdo cognitivo, a questão relevante é a seguinte: que tipos de juízos essa razão é capaz de emitir? Aqui devemos abandonar a distinção kantiana entre juízos de determinação (aplicação de conceitos universais a casos específicos) e juízos de reflexão (a dedução de princípios universais a partir de particulares) e compreender a estrutura de outro conceito de *The Specter of Babel*: juízos crítico-ontológicos. Esse juízos não operam apenas por meio de universalizações e particularizações ou alcançam um consenso reflexivo baseado nos critérios de reciprocidade e generalidade: eles possuem “a capacidade de emitir um juízo sobre *coerência ontológica*” (291). Essa capacidade “rompe” a camada ontogenética dos esquemas. Isso porque compreende o nexa da aparência social com as “relações, processos, estruturas, fins e propósitos que constituem nosso contexto social singular bem como um *insight* sobre a totalidade social que cria esse contexto” (291, grifos meus). Sua tarefa é partir da camada ôntica da realidade social e perguntar sobre os processos imanentes que fazem com que essa camada apareça dessa forma específica. Nos termos da tradição metafísica: os juízos crítico-ontológicos procuram entender por que um conteúdo aparece reflexivamente através de uma forma específica. No caso das sociedades capitalistas, teríamos de interrogar: por que um casaco aparece como uma mercadoria e não como um objeto de uso? Por que as relações cooperativas de trabalho são destinadas a produzir mais-valor e não para atender as carências básicas da filogênese do ser social? Os juízos crítico-ontológicos assumem que o ser social é munido de capacidades constitutivas básicas e pergunta se as formas sociais são “coerentes” com a ontologia social de nosso gênero. Será que o fim das relações so-

ciais sob as quais vivemos fortalece a realização dessas capacidades constitutivas? A *coerência ontológica* se refere uma forma de vida na qual os fins sociais moldam as capacidades constitutivas para realizar a liberdade social. Não é difícil notar que Thompson faz uso de sua teoria para informar critérios objetivos de um juízo político perfeccionista.

Um outro aspecto dos juízos crítico-ontológicos é que eles não almejam o “entendimento mútuo” para responder à questão fundamental da filosofia política. Essa questão é estruturada desse modo: “Será que φ justifica minha obrigação?” (293). Na qual φ se refere à multiciência ontológica do nível ôntico de qualquer esquema ou forma social. Por exemplo, será que uma família cujo fim não é o amor justifica minha obrigação? Ou, arriscando um pouco mais, será que a sociedade capitalista cujo fim não é a liberdade e o desenvolvimento de nossas capacidades constitutivas, mas os imperativos de acumulação de capital, justifica minha obrigação? Apenas se assumirmos que φ possui uma existência constituída por modos ontológicos objetivos, poderemos usar a noção de *coerência ontológica* em juízos políticos. Por conseguinte, isso informa críticos objetivos para responder “sim” ou “não” de acordo com a ontologia social crítica. O conteúdo cognitivo que informa a resposta à “Será que φ justifica minha obrigação?” implica uma declaração “gerundiva” de duas vias: “(i) Será que a instituição X justifica minha obrigação? [...] (ii) Qual função ou fim ψ a instituição X realiza?” (296). Os objetivos de avaliação podem ser tanto instituições quanto formas sociais mais amplas.

Isso nos remete às duas patologias da sociedade cibernética: reificação e relativismo. O problema do relativismo é facilmente resolvido, uma vez que a aspiração dos juízos crítico-ontológicos é a universalidade das capacidades humanas que existem em qualquer comunidade. Thompson não defende uma teoria substantiva que escolhe uma concepção particular de bem para avaliar uma sociedade baseada nela. Por outro lado, é necessário mostrar como essa teoria escapa de juízos formalistas que reproduzem a patologia da reificação enquanto busca uma realização universal das capacidades constitutivas dos seres humanos. Uma das principais características de teorias intersubjetivistas é a separação estrita entre afirmações de verdade e de avaliação. Thompson vê a tese da *coerência ontológica* como uma forma de superar essa dicotomia própria às tendências pragmatistas. Por esse motivo, ele recupera a teoria da reificação de Lukács que tinha como alvo o neokantismo do pré-guerra.

Juízos crítico-ontológicos podem explorar os efeitos teóricos da reificação porque (i) possuem uma aspiração à totalidade das relações sociais e não apenas a sua

descrição ôntica; (ii) apreendem a contradição entre certas normas, valores e práticas de uma sociedade e seu nível filogenético; (iii) e, talvez o mais fundamental, se normas e práticas são objeto de avaliação, sua própria avaliação é informada por um conteúdo cognitivo: a estrutura ontológica da realidade. Juízos crítico-ontológicos não denunciam apenas a fragmentação da racionalidade moderna e a sua incapacidade para juízos concretamente universais, mas também mobilizam as propriedades, modos e níveis da ontologia social crítica para construir declarações que são afirmações de verdade e avaliativas ao mesmo tempo: lembremos que eles questionam se uma sociedade justifica minha obrigação através da investigação de seu propósito social. A reificação começa a “explodir” na consciência por meio desses juízos precisamente porque eles não separam o conteúdo cognitivo do normativo (306). Portanto, Thompson não apenas fornece uma teoria do juízo político que supera “o problema da sala epistêmica de espelhos”, mas também fornece critérios objetivos para responder à questão principal da filosofia política: aquela sobre a obediência e a legitimidade de formas políticas e sociais.

A reconstrução de Thompson do juízo político se foca “na racionalidade ou nos defeitos relativos das estruturas, práticas e bens associativos que qualquer esquema social instancia” (322-23). Penso que é que esse aspecto dos juízos crítico-ontológicos que atualizam a noção de “consciência de classe” na crítica da reificação de sociedades cibernéticas. Disso se segue que o caráter marxista-humanista da “consciência de classe” dá lugar à “autonomia expandida”. Ou seja, “qualquer membro de uma associação tem de ser capaz de julgar como a associação é moldada e quais propósitos ou fins ela persegue” (323)

Na teoria da reificação de Lukács, o conceito de “consciência de classe” referia-se a uma apreensão intersubjetiva e autoconsciente da totalidade social. O conceito de “autonomia expandida” possui a mesma função em relação às patologias específicas da sociedade cibernética, mas não se restringe a uma extensão coletiva da autonomia (324). Pois não é a mera falta de autonomia (generalidade, responsabilidade e reciprocidade) que o conteúdo cognitivo desse conceito tem em vista. Ele identifica “esquemas sociais que podem potencialmente fortalecer nossa liberdade como seres processuais e relacionais” (324). Os critérios objetivos informados pela ontologia social crítica são necessários e constituem um aspecto original da tese de Thompson. No que diz respeito à obrigação política, os juízos críticos possuem a função de responder questões como: “Por que vivemos dessa forma? Como uma instituição ou norma particular corrompe os propósitos da vida associativa?” (325).

Sendo assim, a responsabilidade exigida não é meramente individual e formal como aquela das teorias neokantianas; trata-se de uma responsabilidade capaz não apenas de discernir sociedades que justificam nossa obediência, mas quando é um *dever* desobedecê-las.

Para muitas teorias da autonomia, não há evidência de que a desobediência civil seja obrigação ou dever. Mas para uma teoria informada por uma ontologia social crítica, se nenhum argumento racional (no sentido da infraestrutura metafísica da razão) é oferecido em defesa de uma sociedade, então suas normas particulares e instituições *obrigam nossa desobediência* (328). Se os juízos críticos da “autonomia expandida” explodem a reificação da sociedade cibernética e verificam que seus esquemas sociais não têm em vista o bem comum, benefícios mútuos para todos os membros sociais e a instanciação da liberdade, então não há fundamento racional para obedecê-la (330). Para Thompson (2020: 331), deve-se ir além e dizer que isso fornece uma razão para desobedecê-la. A responsabilidade que a “autonomia expandida” imputa aos sujeitos coletivos em construir formas sociais que estejam em “coerência ontológica” com as capacidades constitutivas do ser social torna qualquer sociedade patológica passível de desobediência (336).

A proposta de Thompson revive o melhor do espírito do marxismo-humanista do Século XX e argumenta com sucesso, até onde consigo ver, em defesa da *obrigação da desobediência*. Porém, essa teoria não é isenta de problemas. Thompson fornece dois contra-argumentos tentando antecipar a objeção de essencialismo: (i) o primeiro mostra que sua teoria ontológica do valor e da infraestrutura metafísica da razão prática são imanentes à socialidade e não são imutáveis ou a-históricos; (ii) ele insiste na historicidade específica do confronto com a sociedade cibernética. Mas qualquer teoria que ofereça uma ontologia geral da sociedade está comprometida, se não com o “essencialismo forte” como é o caso do conceito de “gênero” na *Ontologia do Ser Social* de Lukács, ao menos com um “essencialismo fraco”. A razão disso é que a ideia de que existem capacidades constitutivas básicas permanece sujeita a objeções historicistas de tipo mais forte. Caso Thompson assuma um “essencialismo fraco” – um aspecto central do marxismo-humanista – ele não incorrerá em problemas teóricos.

Já que patologias sociais como o relativismo e a reificação expressam a fragmentação da sociedade cibernética, *The Specter of Babel* procura sistematizar a vertigem dessa civilização em ruínas. Mas essa sistematização também denota um potencial de transformação social. A ontologia social crítica de Thompson, mais do que uma

reconstrução do juízo político, é o próprio *espectro* que ronda o mundo social, tal como as “teorias da consciência de classe” eram no começo do século passado. *The Specter of Babel* é uma versão contemporânea, dotada de segurança ontológica, da velha máxima: “onde há perigo, cresce também a salvação”.

REFERÊNCIAS

JAMESON, Frederic (2016): “Afterword Sartre’s Actuality”. In SARTRE, Jean-Paul. *What is Subjectivity?* London: Verso, 150-160.

THOMPSON, Michael J (2016): *The Domestication of Critical Theory*. New York: Rowman & Littlefield International.

Felipe Tauffer

fe.taufer@hotmail.com

Roswitha Scholz, *Capital y patriarcado. La escisión del valor*, Santiago de Chile y Logroño, Ediciones Mimesis (Feminarias) y Pepitas de calabaza, 2020, 280 págs.

El libro *Capital y patriarcado. La escisión del valor* recopila una serie de textos de la alemana Roswitha Scholz, escritos desde 1992 hasta la actualidad. Organizados por orden cronológico, esta recopilación a cargo de Clara Navarro Ruiz tiene la virtud de ofrecer en castellano una perspectiva general del pensamiento de una autora lamentablemente poco traducida a este idioma. En particular, la selección de textos que recoge el libro da a conocer la singular aportación de Scholz a la crítica del valor desarrollada por el grupo alemán Krisis y su posterior escisión en el grupo EXIT!. Se trata de la *teoría de la escisión del valor* que, a partir de una relectura de la crítica de la economía política de Marx y su aplicación al desarrollo histórico del capitalismo, analiza la relación entre las dominaciones de género, racial y antisemita y las determinaciones categoriales del capital, precisamente desde los propios límites de la teoría del valor.

Las editoriales Pepitas de Calabaza y Mimesis continúan así su apuesta por hacer accesible en castellano los análisis de la crítica del valor y del carácter fetichista del capital, desarrollada por figuras como R. Kurz, A. Jappe, etc. La específica aportación de Scholz es precisamente el haber desplazado la crítica del valor hacia una crítica de la escisión del valor. Para ello, la alemana parte del diagnóstico de las limitaciones que las categorías de la crítica de la economía política tienen para pensar teóricamente formas de dominación que las exceden, tales como el patriarcado, el antisemitismo o el racismo. Pero, al mismo tiempo, la teoría de la escisión surge desde las categorías de la crítica del valor para considerar la especificidad capitalista de las relaciones de género y raza. El interés de esta aproximación se topa, sin embargo, con la escasez en castellano de textos traducidos directamente del alemán, muchos de los cuales se hacen además desde una generosa disposición militante. De ahí la importancia de esta compilación de textos de Scholz, que ofrece la posibilidad de acercarse a los posicionamientos de la crítica de la escisión del valor de manera ágil. De modo que el libro permite dar a conocer, de forma introductoria y rigurosa al mismo tiempo, el pensamiento de Scholz en el mundo hispanohablante. Pero también tiene interés para generar un enriquecedor debate en torno a su contenido teórico: la relación entre capitalismo y patriarcado, o entre la crítica del valor y la teoría feminista. El interés del debate podría además facilitar futuras traducciones de libros de Scholz.

Como se explica con detalle en el prólogo inicial y en la entrevista con la que se cierra el libro, ambos a cargo de la editora Clara Navarro Ruiz, la propuesta de una metateoría que abarque no sólo las categorías de la racionalidad del capital, sino también aquello que está escindido, pero presupuesto en estas, surge en el contexto intelectual alemán de la crítica del valor, desarrollada desde los años ochenta por el grupo Krisis a partir de una relectura de la crítica de la economía política de Marx y de su aplicación en investigaciones particulares sobre el desarrollo histórico del capitalismo. En este contexto de renovación de la teoría marxiana, Scholz desarrolló una propuesta singular para pensar la relación entre patriarcado y capitalismo a partir de las limitaciones de las categorías de la economía política marxiana, pero en diálogo dialéctico con ellas. El libro *Capital y patriarcado. La escisión del valor* recoge textos que permiten al lector conocer las particularidades de la teoría de la escisión del valor propuesta por Scholz, y cuyos postulados fueron precisamente motivo de disputa entre los miembros del grupo Krisis y de constitución del grupo escindido EXIT!.

La aportación teórica de Krisis había consistido en el desarrollo tanto de una teoría de las crisis como de una crítica del capitalismo en tanto que modelo civilizatorio, a partir de una nueva lectura de la crítica de la economía política marxiana. La crítica del valor entiende el capital como una racionalidad históricamente específica de valorización del valor, que se instituye y hegemoniza como finalidad autónoma de incremento cuantitativo de trabajo humano abstracto y social. El capital, en tanto que movimiento de valor que tiende a su propia autovalorización –al incremento cuantitativo de trabajo abstracto– se autonomizaría como un fin en sí mismo, relegando a un segundo plano la satisfacción de deseos y necesidades humanas. El mecanismo ciego de la reproducción ampliada de capital se impondría así sobre los sujetos en la propia praxis, que reproduce las condiciones de subsistencia individual y acumulación de capital al mismo tiempo. Esta lectura de la crítica de la economía política de Marx señala así la heteronomía que caracteriza las sociedades capitalistas en la medida en que el trabajo abstracto deviene un movimiento autonomizado de los seres humanos con racionalidad propia. La humanidad caería así en una condición de heteronomía en la medida en que no controla conscientemente las relaciones sociales que ella misma ha constituido.

La crítica del valor señala además cómo las condiciones de posibilidad del movimiento autotélico de incremento cuantitativo de valor, de la acumulación ampliada de capital, constituyen una modalidad civilizatoria. El capital requiere para su

reproducción la adopción de diferentes funciones mercantiles que constituyen formas sociales históricamente específicas de integración social, comportamiento y representación, esto es, condiciones de socialización y subjetivación propiamente capitalistas. De este modo, el capital constituye un principio civilizador en la medida en que, para su reproducción ampliada, requiere de formas sociales que los sujetos no eligen de manera consciente y o planificada, sino que se les imponen para la subsistencia material y el reconocimiento social – tales como el salario y la fuerza de trabajo, el capital industrial, comercial o crediticio, los servicios y bienes de consumo como mercancías, la mercancía dineraria, etc.–. Por otra parte, en la medida en que, respondiendo a la lógica de la valorización del valor, el trabajo en su dimensión abstracta y social funciona como principal mediador social, la crítica del valor señala también la existencia de una totalidad social, como ya lo hacía la teoría crítica de Adorno. Así, la crítica del valor recupera la crítica categorial marxiana de las determinaciones lógico-históricas del capital como movimiento autorreferencial de incremento cuantitativo de valor –valor, mercancía, dinero, capital, salario, plusvalor, ganancia, etc.– para desplegar una interpretación crítica de los procesos de modernización en tanto que modelos civilizatorios derivados del geográficamente particular desarrollo histórico del proceso de acumulación de capital y sus límites internos y externos.

En este sentido, la crítica del valor constituye una crítica de los fundamentos lógico-históricos de la heteronomía y la injusticia propia de las sociedades capitalistas, en las que rige el capital entendido como movimiento de carácter tautológico del valor y no como mera apropiación subjetiva de la riqueza (86). Es fundamental para comprender los textos de este libro la explícita distancia que toma la crítica del valor de los postulados del llamado marxismo tradicional –aunque a veces sea a riesgo de caer es una caricaturización excesiva–. La teoría del valor muestra que, lejos de la crítica de la economía política de Marx, el marxismo tradicional habría terminado por comprender el capital como mera apropiación de riqueza por parte de la clase propietaria de los medios de producción. Así, la crítica del capitalismo se reducía a señalar el injusto reparto de riqueza entre capital y trabajo. Centrar la crítica del capital en la crítica de la explotación del proletariado por parte de la clase capitalista habría conducido paradójicamente a la ontologización del trabajo, obviando la particularidad forma histórica del trabajo dual en el capitalismo, pues solo en unas condiciones socio-históricas determinadas puede convertirse en una mercancía con capacidad de generar nuevo valor.

No se trata de quitar importancia o refutar el concepto marxiano de explotación, sino más bien de integrar el conflicto de clase en las formas específicas de dominación histórica que constituye el capital como fenómeno de inversión entre sujeto y objeto y entre esencia y apariencia. La crítica de la economía política se despliega entonces como una crítica categorial del valor, del trabajo en su forma dual moderna, abstracto y concreto, de la forma valor, de la mercancía, el dinero y el capital, en cualquiera de sus despliegues. En este sentido, la crítica del valor imputa al marxismo tradicional, como haría también la lectura de M. Postone¹, de ontologizar el trabajo y de reducir la crítica del capitalismo a la desigual distribución de la riqueza entre clases sociales y, con ello, de dejar de lado la crítica marxiana a la socialidad mediada, heterónoma y fetichista que instaura la expansión del capital como totalidad social. La extensión geográfica de ésta, incluidos sus modos de socialización y subjetivación, lo han convertido en un patrón de civilizatorio de alcance global.

Por su parte, la crítica del valor pone así en el centro de la crítica el carácter fetichista de las determinaciones del capital, tal como lo han hecho otras corrientes de las nuevas lecturas de Marx y ya lo había hecho la teoría crítica de Adorno. La socialidad propia del capitalismo tiene un carácter mediado en la medida en que los seres humanos se relacionan de una manera indirecta a través de “cosas” mercancías que, como portadoras de trabajo abstracto bajo el principio de su incremento cuantitativo en cada ciclo productivo, portan también una forma abstracta y autonomizada de “poder social”. En su forma de aparecerse, la mercancía ocultaría el carácter abstracto, autotélico y mediador del capital como movimiento de valor. La totalidad social, que constituye la lógica de la valorización a través del movimiento del capital en sus diferentes formas, queda oculta así en la forma fenoménica en que se manifiestan las mercancías. Dado que la conciencia inmediata percibe el movimiento de las mercancías como producto de sus cualidades empíricas, se le escapa algo de lo que también son y que explica su movimiento: su carácter de

¹ En el texto del libro, Scholz explica la crítica que, pese a los elementos que comparten en su lectura de Marx, R. Kurz realiza a la interpretación de M. Postone. En ella, se señala que Postone caería en una ontologización del trabajo como proceso metabólico de transformación la naturaleza y la sociedad por parte de los seres humanos, pese a su insistencia en desnaturalizar y desontologizar el trabajo en su forma dual capitalista. Además, Scholz trata de argumentar, a partir de los textos de Kurz, que Postone caería en el individualismo metodológico al sostener su crítica categorial en la figura de la mercancía individual y no contemplar la forma valor desde el capital como proceso global. En este sentido, este libro ofrece al lector interesado en las nuevas lecturas de Marx introducirse a ciertas posiciones encontradas en estas corrientes.

portadoras de ratios de trabajo abstractamente humano y social. La crítica del valor, como las nuevas lecturas de Marx, enfatiza así la importancia que la teoría crítica del capitalismo tiene el carácter fetichista del capital.

Este es el contexto teórico en el que se han de situar los textos de Scholz aquí compilados. A partir del marco de la crítica del valor, precisamente desde sus limitaciones para explicar otras formas de dominación en la propia sociedad capitalista, Scholz trata de hacerse cargo de la especificidad de la dominación de género mediante la incorporación a su análisis de aquello que no se pliega a la categorización de la crítica de la economía política. El desafío que planteó Scholz fue el intento de ampliar la crítica del fetichismo a las actividades reproductivas realizadas por mujeres en el ámbito privado y a los elementos simbólico-culturales y psico-sociales identificados con la feminidad, tales como la crianza, el cuidado, la afectividad, la emocionalidad, etc. En definitiva, se trata de pensar de nuevo la relación entre patriarcado y capitalismo, pero desde el punto de vista de una analítica marxista renovada.

En esta línea, la relación asimétrica entre masculinidad y feminidad no puede pensarse ni como un mero efecto de la agencia de los hombres, ni como mero residuo o reminiscencia de sociedades tradicionales. Pero tampoco como una forma nueva de dominio de clase basada en la apropiación del trabajo femenino impago. Para Scholz, las actividades, símbolos y disposiciones psíquicas asociadas a la feminidad –y al ideal de la mujer– son precisamente las que históricamente, en la constitución de la modernidad capitalista, han quedado escindidas de la lógica de la valorización o, en otras palabras, de la esfera del trabajo abstracto. El ámbito de lo escindido no sería por ello lógicamente deducible de las categorías de la crítica de la economía política, pero, al mismo tiempo, solo sería analíticamente identificable y comprensible en relación teórica e histórica con la expansión de la lógica del valor o del principio de acumulación ampliada de capital.

Aquí el libro podría abrir un debate teórico relevante, puesto que Scholz no conceptualiza lo escindido a partir de cuestiones que han permitido a la tradición marxista pensar elementos que no se pliegan a las determinaciones lógicas, formales o abstractas de la racionalidad del capital y que, sin embargo, forman parte de las condiciones de su reproducción ampliada, tales como: determinación lógica o histórica, trabajo productivo e improductivo, trabajo asalariado o impago, dimensión concreta o formal, relación directa o indirecta con la esfera de la producción o circulación de mercancías o subsunción formal o real, entre otros.

Scholz parece evitar estas nociones al pensar lo femenino –en su dimensión material, simbólico-cultural y psico-social– como lo escindido de la lógica de valorización del valor. Lo escindido, en una línea de pensamiento que trata de ser adoniana, sería aquello no conceptualizable a través de las categorías de la crítica de la economía política, porque no se pliega a la lógica identitaria del capital, pero al mismo tiempo constituye su condición de posibilidad. Scholz no aclara si se trata de una condición lógica o histórica, como ocurre por ejemplo en Marx con la fuerza de trabajo cuando explica cómo siendo una determinación lógica del capital es también una condición histórica. Scholz no plantea en estos términos lo femenino porque, para esta autora, no se puede deducir lo escindido del movimiento del capital caracterizado por la lógica de la identidad, puesto que precisamente se trata de lo que no puede ser captado a través del principio de la identidad. Esta cuestión, que se aborda en algunos textos del libro y en la entrevista final, demandaría la apertura de al menos un debate teórico, tanto en torno a las cuestiones marxianas antes planteadas como a la dialéctica negativa de Adorno.

Si la dominación de género no puede deducirse directamente de la crítica del valor, pero al mismo tiempo no puede pensarse sin ella, es porque para Scholz lo femenino –las actividades reproductivas, las disposiciones psico-sociales y los elementos simbólico-culturales vinculados a la feminidad– se constituye en relación dialéctica con la racionalidad del capital: son elementos derivables de la lógica de la valorización solo en tanto que no pueden plegarse a ella misma, pero sin los cuales no funciona la reproducción de la lógica capital. Esto es lo escindido del valor. Solo en este sentido Scholz considera que las categorías de la crítica de la economía política son androcéntricas. Al plegarse al análisis de la dimensión lógica-abstracta del modelo civilizador capitalista, no son capaces de analizar, visibilizar y criticar formas de dominación que, sin ser las propias de la lógica de la valorización –inversión entre sujeto y objeto, esencia y apariencia, explotación y lucha de clases–, son al mismo tiempo indisociables del impulso modernizador del capital.

La lógica de la valorización implicaría modalidades particulares de socialización y subjetivación patriarcales, pero solo en la medida en que lo femenino se identifica con prácticas, símbolos y disposiciones no identificables con la racionalidad de la acumulación de capital. Por ello Scholz habla de la escisión del valor como una metateoría. Y, –se entiende, pero esto habría que debatirlo– se cuida de no emplear un vocabulario propio de la crítica del valor. Aquí reside la singular aportación, pero también el riesgo de la propuesta, que recoge esta compilación de

textos, cuya lectura invita realmente a una mayor clarificación con otros libros de la autora, que lamentablemente no están traducidos al castellano. Pues uno de los problemas para aclarar aquí es si lo escindido, o lo femenino –material, simbólica y psíquicamente– podría pensarse a partir de las categorías de la crítica de la economía política como algo contrario e incompatible con a la lógica del valor, como algo no subsumible a ella, o simplemente como lo excluido directamente de la esfera de la producción y circulación de mercancías².

Pero, además del patriarcado, la teoría de la escisión trata de explicar también el racismo y el antisemitismo propiamente capitalistas. Aunque esto se desarrolla menos en los textos que reúne el libro, el lector puede encontrar los fundamentos de la interpretación de Scholz del racismo y el antisemitismo especialmente en el segundo texto de libro “Nueva crítica social y el problema de las diferencias. Disparidades económicas, racismo e individualización postmoderna. Algunas tesis sobre la escisión del valor en la era de la globalización”. Lo que comparten estas formas de dominación, y lo que para Scholz las diferencia teóricamente de la dominación “económica” del capital, es que todas ellas se conforman como lo escindido de la lógica del valor, su reverso ineludible. Están escindidas de la racionalidad del capital, pero se derivan de la misma por exclusión y presuposición. Scholz entiende lo escindido como lo que no se pliega absolutamente a las determinaciones lógicas de la valorización pero que, sin embargo, se constituye como una condición necesaria para la reproducción ampliada del capital en el proceso de modernización que implican las determinaciones sociales de ésta.

Esta propuesta de una metateoría, que engloba no solo la crítica del valor sino también la de las formas de dominación que se constituyen como lo escindido del trabajo abstracto, es lo que constituiría la singular aportación de Scholz a la crítica del valor desarrollada por el grupo Krisis. Y es precisamente este desarrollo de la crítica del valor a la crítica de la escisión uno de los elementos que, tras un camino de desacuerdos, desató la ruptura final y constitución del grupo EXIT!, junto con otras diferencias políticas que se relatan en la entrevista del libro. Por ello, la apuesta por recoger en castellano varios textos de R. Scholz, junto con una valiosísima y clarificadora entrevista, constituye una aportación tanto para el debate marxiano como para el feminista. Se ofrece así una panorámica general del pensamiento de

² Una propuesta interesante para pensar el patriarcado desde las categorías de la crítica de la economía política se desarrolla en el artículo de la revista *Endnotes* “The logic of gender. On the separation of spheres and the process of abjection” (S.a, 2013).

Scholz, que permite pensar la relación entre patriarcado y capitalismo en el marco de lo que podríamos llamar una de las corrientes de las nuevas lecturas de Marx.

La elección de textos que conforman este volumen ofrece al mismo tiempo una introducción a los postulados básicos de la crítica del valor y a los planteamientos de la crítica de la escisión desarrollada específicamente R. Scholz. Esto hace que el libro sea interesante tanto para el lector novel en las nuevas interpretaciones de la crítica de la economía política como para el ya iniciado. Al mismo tiempo que ofrece una introducción a las bases de la crítica del valor, desarrolla con detalle los fundamentos de una teoría de la escisión del valor como crítica global, más amplia, de las formas de civilización que constituyen el patriarcado productor de mercancías.

El libro se inicia con un valioso prólogo de la editora Clara Navarro Ruiz, una de las mayores expertas en castellano de la producción intelectual de los grupos *Krisis* y *EXIT!*, en el que con generosidad hacia el lector novel se introduce de manera clara y rigurosa tanto el contexto político e intelectual en el que se sitúa el pensamiento de Scholz, como los postulados básicos de la teoría del valor y, en especial, la crítica de la escisión del valor. El cierre del libro lo constituye una rica entrevista a Scholz, cuya primera parte fue publicada en el número 8 de la revista *Constelaciones. Revista de Teoría de Crítica* (475-502) y que recoge también preguntas de José Antonio Zamora y Jordi Maiso. Para la edición de este libro, Clara Navarro incorpora una segunda parte actualizada con nuevas preguntas a Roswitha Scholz. La entrevista es uno de los textos más interesantes del libro, puesto que en ella se clarifican cuestiones teóricas fundamentales de la crítica de la escisión del valor, pero también el sentido de su gestación y lo que supuso en el contexto intelectual en el que emerge. Cuestiones fundamentales no solo para clarificar su base teórica, sino también para proseguir el debate y la investigación.

Si bien algunos de los textos que componen el libro ya estaban disponibles para el lector hispanohablante, la presente edición ofrece al lector la traducción de dos textos hasta ahora inéditos en castellano. Los tres primeros textos del libro abordan la cuestión que más ha desarrollado Scholz, que ocupa un lugar central en su obra y que constituye su principal aportación. Se trata de la crítica de la escisión del valor como una forma de dar una respuesta a la relación entre patriarcado y capitalismo desde la crítica de la economía política de Marx, pero más allá de los límites de sus categorías. Esta cuestión la abordan especialmente los primeros tres textos del libro: el primer texto “El valor es el hombre. Tesis sobre la socialización del valor y relaciones de género” publicado en alemán 1992 y español en 2019 en

el número 9 de la revista *Sociología Histórica* (866-905)³, el tercer texto “El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género”, publicado en castellano en 2013 en el número 5 de la revista *Constelaciones. Revista de teoría crítica*⁴ (44-50) y, finalmente, el segundo texto del libro, “Nueva crítica social y el problema de las diferencias. Disparidades económicas, racismo e individualización postmoderna. Algunas tesis sobre la escisión del valor en la era de la globalización”⁵, publicado originalmente en 2004 y traducido para la presente edición. Estos tres primeros textos ordenados por orden cronológico, que abordan específicamente la teoría de la escisión del valor, permiten al lector ver el desarrollo del pensamiento de Scholz sobre las formas de dominación de lo escindido de la lógica de la valorización. En los textos que recoge este volumen, la crítica de la escisión se desarrolla especialmente en relación con la dominación de género, mientras que sobre la cuestión del antisemitismo y el racismo ofrece las bases teóricas para su ulterior desarrollo.

Scholz trata de comprender la especificidad del carácter patriarcal de la lógica del capital a partir de la identificación de una relación entre las atribuciones materiales, psíquicas y simbólicas de la masculinidad y las relaciones sociales mediadas por el trabajo abstracto (35). En otros términos, la teoría de la escisión del valor responde a la pregunta de si la socialización del valor tiene un carácter de género particular o si el capitalismo tiene un carácter de socialización de género específico que implica una asimetría relacional entre la masculinidad y la feminidad. La respuesta de Scholz es que sí: “El valor es el hombre, pero no el hombre como un ser biológico, sino como portador histórico de la cosificación de la forma valor” (74). La lógica del capital tiene entonces un carácter específico de género, en la medida en que el trabajo abstracto y la forma valor se constituyen como principios de diferenciación de la masculinidad –tanto a nivel simbólico-cultural, como material y psico-social– frente a aquello que se excluye y se identifica con la feminidad.

Tanto la pregunta como la respuesta de Scholz establecen un nuevo marco teórico-marxista-feminista, que plantea la relación entre capitalismo y patriarcado a partir de una metateoría que surge desde lo que la crítica del valor y la crítica del carácter fetichista del capital no puede hacer inteligible porque sus objetos categoriales lo

³ Traducido del alemán por Clara Navarro Ruiz.

⁴ El texto parte de la conferencia que presentó R. Scholz en la *Sociedad de Estudios de Teoría Crítica* en noviembre de 2013. La traducción es de José Antonio Zamora y Jordi Maiso.

⁵ Publicado originalmente en alemán en *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft* (15-43) y traducido para la edición de este volumen por Pablo Faúndez Morán.

excluyen. Esto aleja a Scholz de los términos en que se habían dado los debates de la teoría feminista marxista que, desde sus inicios durante los años veinte y su resurgir tras la crisis de inicios del siglo XXI, pasando por su auge en los años setenta y ochenta, se han centrado en la exclusión y desposesión de las mujeres de las categorías políticas y económicas de la sociedad burguesa, debido al impago de sus actividades domésticas, al sometimiento jurídico al varón o a la precariedad del empleo cuando están asalariadas. La dominación patriarcal específicamente capitalista se explicaba en relación con la desconsideración social y la no remuneración del trabajo doméstico y de cuidado. El peligro de este planteamiento para Scholz sería que mantiene, como el tradicional movimiento obrero, la ontologización y valoración del trabajo, además de reducir el capital a la lucha entre clases sociales en términos de desigual posesión de propiedad privada.

Frente a ello, el planteamiento de Scholz trata de evitar situar a la mujer como un grupo social oprimido por la apropiación subjetiva de la riqueza o como víctima de una violencia simbólica o física por parte de los hombres como sujeto colectivo con capacidad de agencia orquestada. Evita también una explicación del patriarcado como efecto de poderes ideológicos o normativos en la creación de identidades. Para Scholz, sería la extensión de la lógica de la valorización, la socialización del valor como principio civilizador, lo que habría auspiciado la primacía simbólico-cultural y material de la masculinidad frente a la feminidad (32). Con la extensión del capitalismo, lo masculino quedaría asociado a principios de comportamiento funcionales a la lógica de la valorización, tales como el rendimiento, la competencia, la productividad, la fortaleza, la decisión, el cálculo o la eficacia. Estos principios serían los que están directamente vinculados a la lógica del incremento cuantitativo del trabajo abstracto. Aquellos elementos que, aunque necesarios para la reproducción ampliada del capital, no entran a formar parte directamente de la dinámica de acumulación de valor serían los que, desde la modernidad capitalista, habrían quedado identificados como lo femenino, tales como el afecto, la sensibilidad, el cuidado, la debilidad, la irracionalidad, el sacrificio, la caridad, el conformismo, la inestabilidad, la sensibilidad o lo emocional. “Todo contenido sensible que no se puede entrar a forma de valor abstracto, pero que, sin embargo, permanece como una presuposición de la reproducción social, se delega en las mujeres” (37).

En tal sentido, la socialización de valor tendría una determinación patriarcal. Es precisamente aquello que no puede deducirse directamente de la lógica del valor lo

que se asocia históricamente con la feminidad. Sin embargo, pese a que lo femenino queda escindido porque no puede ser conceptualizado con las categorías de la economía política, no por ello deja de estar vinculado socio-históricamente con la lógica de la reproducción ampliada del capital. Es la escisión lo que funda la particular socialización del valor en función de una asimetría entre géneros. Solo desde la totalidad social que constituye la lógica de la valorización se puede pensar, para Scholz, la existencia de un ámbito escindido, disociado del trabajo abstracto, pero que al mismo tiempo constituye su condición de posibilidad. Y entre lo escindido de la lógica de la valorización se encontraría la feminidad, asociada a la mujer como “contrafigura objetiva del trabajo abstracto”, junto con los rasgos asociados a la racialidad no blanca –salvajismo, subdesarrollo o improductividad–.

En este sentido, el machismo no se explicaría como mero ejercicio de dominación subjetiva por parte de los hombres hacia las mujeres. Tampoco sería producto del poder de normalización que tienen ciertos principios y agentes morales para fundar un orden social hegemónico binario, machista y heteronormativo. Más bien, estos serían síntomas de una condición social estructurante en la modernidad que funda el menosprecio objetivo de las cualidades, símbolos y prácticas de aquello que no está vinculado directamente a la praxis de la valorización, y que se identifica con las mujeres como principales sujetos de actividades no directamente productivas y competitivas. Igualmente, frente a otras posturas del feminismo marxista, el patriarcado no se reduce para Scholz a la explotación o al desclasamiento de las mujeres por la desvalorización organizada del trabajo impago de cuidados y reproductivo. De nuevo, esto sería síntoma del carácter patriarcal de la socialización capitalista que pone en valor, en la propia materialidad tanto como en el nivel psíquico-social y simbólico-cultural, las cualidades asociadas a la valorización y que son identificadas con la masculinidad.

La crítica de la escisión del valor rebasa, como metateoría, la propia crítica del valor, visibilizando lo que es una condición de posibilidad de la totalidad social (89). Y, con ello, señala otras formas de dominación, como el patriarcado, el racismo o el anti-semitismo que, aunque no se derivan directamente de las categorías del movimiento autotético del valor, fundan su posibilidad misma. La crítica de la escisión del valor trata así de pensar la (no)lógica que engloba tanto la racionalidad del capital como “el reverso oscuro del valor mismo” (139). En definitiva, la relevancia de la propuesta de Scholz reside en pensar el patriarcado en su especificidad capitalista desde los límites de la crítica del valor, para analizar otras formas de do-

minación que no sean solo las deducibles desde las categorías del movimiento del capital –la inversión sujeto-objeto, la relación de clases o el carácter fetichista del capital en todas sus determinaciones–, pero intentando pensar al mismo tiempo el patriarcado o el racismo desde la propia lógica que señala la teoría del valor marxiana.

En este sentido, el libro invita a debatir o desarrollar algunas de las cuestiones abiertas por Scholz. No queda claro en los textos si lo que Scholz plantea como lo escindido de la lógica del valor puede ser pensado como una condición de posibilidad del capital. En principio, para Scholz lo escindido no puede ser una condición lógica, puesto que no se deduce de las categorías de la economía política, pero, entonces, como condición de posibilidad del movimiento del capital, ¿qué estatuto tendría lo escindido?, ¿podría ser una condición histórica? Aquí Scholz elude la repuesta en términos de la crítica del valor –o de la economía política– aferrándose al carácter no idéntico del concepto adorniano frente a la lógica de la identidad que atraviesa el moderno principio de intercambio en la extensión del capitalismo. Pero, el hecho de que el concepto no haya de ser idéntico a sí mismo, ni a su objeto, parece justificar que no se haya de aclarar teóricamente cómo lo escindido se explica a partir de la lógica del capital como lo no-idéntico.

Por otra parte, el modo en que Scholz plantea la diferenciación entre la socialización masculina vinculada a la lógica de la valorización y la femenina como aquello escindido resulta algo impreciso en relación con las categorías de la crítica de la economía política. A partir de F. Haug, Scholz ofrece la caracterización de lo masculino y lo femenino elementos como racionalidades contrapuestas: una de ahorro y otra de gasto de tiempo, una susceptible de ser calculada – racional y productiva– y otra no susceptible de ser sometida a criterios objetivos de la eficacia, eficiencia, productividad, cálculo o rendimiento. Una basada en el beneficio y la competencia y la otra vinculada a lo desinteresado, al cuidado y a la emocionalidad. Pero ¿qué ocurre cuando las actividades reproductivas o rasgos de la feminidad se incluyen en el ámbito de la producción y circulación de mercancías?

En esta misma línea, para Scholz la existencia en el capitalismo del binarismo y, más aún, de la asimetría relacional entre los dos géneros, que funda su carácter patriarcal, no parece ser necesaria, pero tampoco meramente contingente. Scholz admite que el patriarcado no es una forma de dominación privativa de la modernidad capitalista, pero al mismo tiempo señala que es en esta época cuando adquiere rasgos que son, no solo cualitativamente distintos, sino mucho más perniciosos

para las mujeres y la feminidad. Según Scholz, el patriarcado se embrutece con el capitalismo, al recluir a la mujer al espacio doméstico de la familia y al denostar las cualidades de la feminidad, pero también en su ulterior desarrollo cuando la mujer y la feminidad se incorporan los ámbitos profesional y político. Más allá de las necesarias precisiones históricas que habría que incluir sobre su consideración de las relaciones de género premodernas, Scholz misma se topa aquí con un problema, del que es consciente, y que su teoría tratar de resolver: el hecho de que las relaciones de género se modifican históricamente dentro de la propia modernidad capitalista.

La teoría de la escisión del valor señala que el patriarcado propiamente capitalista surge con la universalización de la forma mercancía, como exclusión de lo femenino y domesticación de la mujer. Pero el patriarcado que Scholz describe con mayor detalle tiene su mejor expresión en el periodo que comprende desde la Europa de finales del siglo XVIII hasta el mundo global a mediados del siglo XX, cuando la mujer está confinada a la esfera de la familia, excluida del trabajo asalariado y de los derechos políticos y civiles, y asociada a los rasgos de la naturaleza. La escisión de lo femenino –diría Scholz– se materializó especialmente durante el capitalismo fordista (231). Se extiende entonces la conocida dualidad de esferas, pública y privada, vinculada respectivamente a cada uno de los dos géneros hegemónicos en el binarismo moderno. La esfera pública se explica en la teoría de la escisión del valor por su relación con las cualidades de la esfera de la producción y circulación de mercancías, tanto como con las del ámbito de la ciencia y la política, tales como la competitividad, la productividad, la racionalidad estratégica o el rendimiento –convergentes con la lógica de ahorro del tiempo–. Mientras que, por su parte, la esfera personal de la familia se habría constituido en relación con elementos escindidos de las anteriores esferas y vinculados a las actividades reproductivas realizadas mayoritariamente por las mujeres –convergentes con la lógica del “gasto” del tiempo–. La feminidad se identificaría entonces con lo emocional, la sensualidad o el cuidado, cualidades asociadas a las actividades de cuidado, crianza y limpieza. Las exigencias materiales y psico-sociales que recaen sobre las mujeres en relación con el papel que desempeñan en esta esfera, así como los patrones simbólico-culturales de la sociedad, habrían propiciado lo que Scholz denomina el proceso de domesticación de la mujer. De la mujer, tanto de la burguesa como por extensión de la proletaria, se esperaba obediencia y humildad, empatía y caridad, sacrificio y amor. Así, la esfera privada de la familia, como locus de actividades escindidas de la lógi-

ca de la valorización, pero necesarias para la misma, fundaría la hegemónica figura de la mujer como ama de casa, buena esposa y mejor madre.

Cabe preguntarse por qué Scholz no sigue aquí la analítica marxiana, sino más bien la de la teoría feminista, al equiparar la esfera privada con el ámbito personal de la familia y la pública con el ámbito tanto de la política institucional y como con el del mercado laboral y la profesión –ya sea trabajo asalariado o capitalista–. Con ello, Scholz deja fuera la posibilidad de pensar el patriarcado en relación no con dos, sino con tres esferas: la pública estatal, la privada mercantil y la personal familiar.

Por otra parte, el libro muestra cómo Scholz se enfrenta al hecho de que este patrón de relaciones de género patriarcales, que se consolida a mediados del siglo XX, entra en crisis durante la fase posfordista del capitalismo, con lo que la autora llama la posmodernidad. La incorporación masiva de las mujeres al ámbito profesional, el acceso a la formación superior y la posibilidad de movilidad social ascendente, así como la crisis de la familia nuclear heterosexual tradicional y del papel del hombre como sostén familiar, todos estos fenómenos habrían modificado las relaciones de género en las últimas décadas. Y, pese a ello, Scholz sostiene y argumenta que el carácter patriarcal del capitalismo no desaparece. Lo que ocurre es que la escisión del valor en la posmodernidad no se sostiene sobre los dos elementos fundamentales de la modernidad: el trabajo asalariado y la familia nuclear heteronormativa. Ello hace que los roles de género se modifiquen, pese a que el patriarcado productor de mercancías no cese. Esta es su tesis, que se aborda de diferente manera en la evolución teórica que visibiliza la organización cronológica de los textos del libro.

Scholz sostiene que la persistencia del patriarcado capitalista, de la dominación masculina, se expresa en fenómenos como la doble socialización, la desigualdad salarial o el hecho de que sigan siendo principalmente las mujeres las que lleven a cabo tareas reproductivas, aunque ahora estén mercantilizadas, profesionalizadas y retribuidas. Por su parte, la noción de “doble socialización” explica, en los términos de la teoría de la escisión del valor, la tendencial doble carga de trabajo –profesional y doméstico– que ha señalado la teoría feminista. Aunque las mujeres se han incorporado al ámbito profesional, y precisamente por eso, al mismo tiempo siguen soportando una mayor carga de tareas reproductivas –de cuidado, crianza, limpieza, etc.– que los varones. Lo que añade Scholz con la idea de la doble socialización es que los patrones de socialización y subjetivación que afectan actual-

mente a las mujeres incluyen parámetros y expectativas tanto de la feminidad como de la masculinidad. El patriarcado capitalista sigue vigente, pero ahora los roles de género pueden caer indistintamente sobre mujeres u hombres, o ambos sobre una misma mujer o un mismo hombre.

En esta línea, Scholz plantea una hipótesis cuya discusión sería interesante para el movimiento feminista. Se trata de la idea de que a partir de los años ochenta del siglo XX, con las transformaciones posfordistas, se estaría extendiendo un modelo monogénero de socialización y subjetivación que, aun siendo correspondiente hegemónicamente con el masculino, incluiría también rasgos de la feminidad. Esto se explicaría por las condiciones del capitalismo posfordista, que exige identidades coactivamente flexibles. Para Scholz, la posmodernidad vuelve obsoleta la clara distinción entre la feminidad y la masculinidad, en la medida en que el imperativo de adaptación flexible, característico del capitalismo actual, se hace extensible hasta la propia identidad.

Aquí Scholz señala, como hace de otra forma Nancy Fraser, una coincidencia histórica entre la exigencia neoliberal de flexibilidad para la integración social y la centralidad que adquiere la política de la identidad en el movimiento feminista, basada en la idea de que la emancipación se logra mediante la pluralidad de identidades sexuales y de género liberadas de las coacciones normativas hegemónicas. El límite de esta expectativa emancipadora se sitúa en la creencia de que la transformación de la identidad pueda estar a disposición de la voluntad de la mayor parte de la población, dando lugar a una diversidad realmente libre. Esto es, que la normatividad binaria y heterosexual sean constructos socio-históricos, que devienen normativos y coactivos, no quiere decir que los modos de socialización y subjetivación que los condicionan estén a la mera disposición de la voluntad de los sujetos. Por ello, Scholz insiste en que el carácter patriarcal de nuestras sociedades tiene su fundamento en la socialización del valor.

No obstante, a partir de ahí, Scholz acusa al feminismo queer, de manera algo injusta, de que el proyecto de crítica de las identidades binarias y heterosexuales mediante prácticas performativas contra-normativas es impotente porque coincide precisamente con un proceso de deconstrucción real fundado en la doble socialización. En los juegos de rol del movimiento queer dice Scholz “la caricaturización desacredita algo que en sentido capitalista ya se ha vuelto obsoleto” (141). El problema aquí es que desde la propia teorización de Scholz no se deduce que las prácticas políticas movimiento queer sean contraproducentes para resistir a algunos ele-

mentos de la escisión del valor y de la lógica misma del valor. En este sentido, Scholz confunde el juicio a los postulados teóricos de la teoría queer con el juicio a las prácticas de los movimientos feministas transincluyentes⁶. Lo mismo ocurre con la crítica que hace Scholz a la centralidad que la categoría de cuidado tiene en algunos movimientos feministas.

Scholz critica que, en la apelación al cuidado como categoría central para una sociedad emancipadora, falta la crítica del trabajo abstracto y del valor. Esto es, lo imputable del reclamo del cuidado como principio de socialización emancipadora y resistente que hacen ciertos feminismos en la actualidad sería, para Scholz, el no haber comprendido, a partir de la teoría de la escisión del valor, que la empatía, el compromiso o la sensibilidad no constituyen un afuera total de la lógica del valor, sino su otro, su reverso necesario. No obstante, quizás aquí Scholz acaba tirando el bebé con el agua sucia, puesto que el desconocimiento de la teoría del valor y de la crítica de la escisión no implica de suyo que las demandas y prácticas políticas que se derivan de poner en el centro del cuidado y la vida frente al capital no puedan constituir formas de resistencia al capitalismo o poner en práctica pequeños cortocircuitos de la lógica del valor. En este sentido, Scholz, como otros miembros de la crítica de la escisión del valor, proyectan el juicio analítico de los postulados teóricos de los movimientos sociales y políticos sobre sus prácticas. Y, al mismo tiempo, no ofrecen ninguna teoría de las mediaciones entre la teoría y la praxis que permita partir de los modos de socialización y subjetivación realmente existentes como condiciones para praxis transformadora –que ponga en práctica la crítica categorial–, puesto que, como muestra la propia teoría de la escisión del valor, los sujetos reales se constituyen según esos modos, pues no hay otros.

La propia teoría de Scholz podría encontrar dificultades para explicar en qué sentido en la actualidad, tras las sustantivas transformaciones de las relaciones de género –incorporación de la mujer al ámbito profesional, mercantilización de las actividades reproductivas, feminización del trabajo, masculinización de los modelos de empresaria de sí, etc.– lo femenino permanece escindido de la lógica del valor, sin ser susceptible de ser integrado en los principios de la valorización. La respuesta de Scholz es sencilla, puesto que había definido lo femenino como lo “otro” de las cualidades materiales, simbólicas y psíquicas vinculadas a la lógica de la valoriza-

⁶ De hecho, Scholz reconoce la existencia de una resistencia conservadora a la exigencia de identidad flexibles en el actual capitalismo neoliberal, cuando menciona que la demanda del ser humano flexible se topa con la defensa feroz de identidades tradicionales de clase, género o nacionales.

ción. Pero esta decisión teórica pasa por excluir de la feminidad moderna elementos de control, vigilancia y coerción vinculados a las tareas de las mujeres como garantes de la interiorización de la disciplina fabril y educativa de la fuerza de trabajo presente y futura. Igualmente, la explicación de las tendencias actuales a la incorporación de aspectos vinculados a la emocionalidad en las formas de gestión del trabajo, no solo del sector servicios, también del fabril productivo, conduce en Scholz a la crisis de la lógica del capital.

En esta línea, Scholz ofrece una respuesta coherente con un aspecto fundamental de la crítica del valor: el desarrollo histórico de lo que consideran la crisis inherente al movimiento del capital. Para Scholz, el capitalismo está entrando en una fase terminal, en la medida en que la contradicción interna de la lógica de la valorización se está topando con sus propios límites. La contradicción procesual, que menciona Scholz en el libro a partir de los análisis de Robert Kurz del capital como proceso global, consiste en que el incremento de la sustancia material del valor –la riqueza concreta– acontece al mismo tiempo que decrece globalmente la sustancia del valor –la riqueza abstracta–. La crisis surge así de una contradicción inherente al movimiento del capital: la tendencia a la desvalorización del valor, en tanto que desustancialización del capital y obsolescencia del trabajo abstracto (177). Sobre esta problemática se puede consultar el libro de Kurz *La sustancia del capital*, recientemente publicado en castellano (Kurz, 2021).

Esta tendencia a la crisis –conjurada temporalmente durante el periodo fordista con la expansión del monto total de mercancías producidas– se habría acrecentado con el reciente desarrollo tecnológico y la informatización de los procesos productivos característicos de la revolución de la microelectrónica, la tercera revolución industrial. En este sentido, para entender los análisis de Scholz sobre la evolución histórica del patriarcado productor de mercancías, es recomendable que el lector tenga en cuenta que la teoría de la escisión del valor es indisociable de la teoría de la crisis tal y como la plantea la crítica del valor. En el texto “Tras Postone. Sobre la necesidad de una transformación de la crítica del valor fundamental. Moishe Postone y Robert Kurz en comparación –y la crítica de la escisión del valor–”, Scholz ofrece una sucinta explicación de la teoría de la crisis de Robert Kurz contrastándola con la lectura de la crítica de la economía política de Moishe Postone⁷.

⁷ Publicado originalmente en alemán en el número 12 de la revista *Exit!* en 2014 y traducido al castellano para la edición de este volumen por Pablo Faúndez Morán.

Precisamente, uno de los elementos que Kurz criticaría del pensamiento de Postone es que no ha captado la contradicción interna al movimiento de capital, que se da entre el incremento del número mercancías producidas y el decrecimiento de la masa total de plusvalor generado. Dicha contradicción se manifestaría en crisis recurrentes de acumulación de capital, así como en formas de generar ganancia a través de trasvases de valor sectoriales, como son las burbujas del mercado financiero, los empleos del sector servicios o las externalizaciones, etc. Scholz sostiene que Kurz ha podido comprender la teoría de la crisis supuesta en la obra de Marx porque ha considerado el despliegue de la crítica categorial desde el movimiento del capital global –atendiendo a los análisis del libro III de El capital y no solo, como Postone, a los del libro I–. Según Scholz, esto permite situar al plusvalor de nuevo como una categoría central, pero no solo como la base de la crítica de la explotación del trabajo por parte del capital y el conflicto de clases, sino sobre todo como núcleo explicativo de la crisis inherente al desarrollo histórico de las fuerzas productivas que, por imperativo de la competencia, merma el monto global de nuevo valor generado.

Es precisamente la crisis del trabajo abstracto –y de la acumulación ampliada de capital– lo que, para Scholz, habría llevado a que el patriarcado se volviese mucho más salvaje en las últimas décadas. Con la revolución de la microelectrónica y el desarrollo tecnológico el trabajo abstracto no solo se reduciría a nivel global, sino que además volvería obsoletas algunas características masculinas que, sin embargo, siguen siendo hegemónicas a nivel cultural-simbólico, material y psíquico-social (78). La base patriarcal de la relación de valor no desaparece, pero deviene más precaria y superflua en la medida en que feminidad y masculinidad no pueden identificarse fijamente con mujeres y hombres (75).

La precarización de las condiciones laborales, el incremento del trabajo informal, los procesos de empresarialización de sí, de externalización y subcontrata no solo habrían transformado la estructura de clases sociales –propietarios y desposeídos de medios de producción– en una multiplicidad de situaciones dispares e individualizantes, sino que habrían socavado los patrones tradicionales de subjetivación y socialización diferenciada según la masculinidad y la feminidad. Para Scholz, esto no implica la desaparición del patriarcado, sino su embrutecimiento. La globalización como efecto de la liberalización de mercados, la desregulación y el predominio de los mercados financieros, la transnacionalización del capital, la nueva división internacional del trabajo, los ajustes estructurales y recortes del gasto

social, la crisis fiscal y de deuda de los Estados, la desregulación del mercado laboral, la informalización del trabajo, el modelo de producción *just in time*, junto con la tecnologización e informatización de los procesos productivos, el aumento de las comunicaciones e información global, la crisis garantismo social o el aumento del consumo de masas, el aumento del desempleo estructural, del subempleo y de la economía informal: todos estos procesos son, para la crítica de la escisión del valor, síntomas del colapso civilizatorio que supone la crisis terminal del capitalismo. Todos estos fenómenos, que expresan la obsolescencia tendencial del trabajo abstracto -productor de nuevo valor-, no solo incrementan la tendencia fordista a la individualización y atonomización social, sino que además conducen a una nueva forma de patriarcado que se expresa en la crisis ecológica y de cuidados, así como al incremento de movimientos racistas, autoritarios, chovinistas, homófonos y machistas. La socialización basada en la competencia despiadada y el miedo al fracaso y la exclusión social, que funda la crisis del trabajo y del garantismo estatal, auspicia una nueva puesta en valor de la masculinidad, ahora vinculada también al papel de algunas mujeres profesionales y figuras de éxito con rasgos híbridos de masculinidad y feminidad.

En este sentido, Scholz plantea en este libro la hipótesis de que el carácter patriarcal del capitalismo en su fase postmoderna se manifiesta en una sustantiva crisis de cuidados y una crisis ecológica que amenazan la propia reproducción de la vida humana. Lo escindido de la lógica del valor, que tradicionalmente había sido fundamental para el sostenimiento de la vida en relación dialéctica con las determinaciones del movimiento del capital, se haría ahora más visible y vulnerable. Sobre lo escindido recaería ahora, no solo el peso del sostenimiento de la vida, sino también una amenaza cada vez más despiadada y violenta de exclusión. La crueldad se desplegaría paulatinamente sin cortapisas con lo asociado a la naturaleza, con lo escindido de la lógica del ahorro del tiempo, como son los elementos de la feminidad -lo emocional o irracional-, la racialidad no blanca -lo subdesarrollado o salvaje-, lo infantil o discapacitado -lo vulnerable e improductivo- o lo semita -como lo sobrecivilizado y parasitario-.

Los síntomas del embrutecimiento del patriarcado en la crisis actual del capitalismo se desarrollan especialmente en el quinto texto del libro, el último antes de la entrevista, “El coronavirus y el colapso de la modernización”, escrito junto con Hebert Böttcher, que ha sido traducido al castellano para esta edición. Un texto breve en el que se muestra cómo en la crisis generada por el coronavirus han sido

resuelta principalmente las mujeres, encargadas de gestionar la vulnerabilidad vital en el medio de una crisis social, sanitaria y económica, que ha castigado con mayor rudeza a los más desfavorecidos (115). La crisis ha afectado de manera mucho más violenta a la población “sobrante”, a los excluidos de manera sistemática del empleo, el emprendimiento o el garantismo estatal. Este texto muestra otra faceta teórica de Scholz, que son sus análisis de las transformaciones –según el desarrollo histórico del capitalismo– de las modalidades de integración y exclusión social, del conflicto de clases y la estratificación social y, finalmente, de las disposiciones sociopolíticas de las clases medias en crisis. Las aportaciones de Scholz a estas cuestiones son realmente relevantes y se pueden sonsacar de algunos de los textos de este volumen –cuando se refiere, por ejemplo, a la crisis del bienestar fordista y el paso a una socialidad basada en la lucha por la supervivencia, en relación con la crisis de los cuidados y ecológica–. Ojalá esta edición de *Capital y patriarcado* pueda suscitar el suficiente interés en el pensamiento de Scholz para que quepa esperar la traducción al castellano de más textos y libros de Scholz.

REFERENCIAS

- S.a. (2013): “The logic of gender. On the separation of spheres and the process of abjection” en *Endnotes 3. Gender, Race, Class and Other Misfortunes*, 2003. Versión online: <https://endnotes.org.uk/issues/3/en/endnotes-the-logic-of-gender>
- KURZ, Robert (2021): *La sustancia del capital*, Madrid: Enclave de libros.

Cristina Catalina
c.catalina@ucm.es